

EL MOVIMIENTO SOCIAL EN EL PERU VIRREINAL *

Carlos Lazo García — Javier Tord Nicolini
Universidad San Marcos — Universidad Católica

En el Perú la Historia Social es una disciplina nueva cuya existencia independiente aún hoy se cuestiona o se le comprende mal. En estas condiciones su objeto de trabajo no ha sido bien delimitado: Unos lo reducen a las tradiciones sociales con sabor costumbrista, anecdótico y misceláneo; otros superando a los anteriores, dirán que esta historia especializada trata solamente de los hechos que traslucen una movilización conflictiva de los grupos dominados, contra los intereses de los grupos de poder. En este sentido, para estos últimos la Historia Social estudiaría los momentos álgidos o movimientos sociales con especial acento en las sublevaciones y revueltas. No existiendo sin embargo entre ellos acuerdo en la definición de los conceptos que emplean.

Como consecuencia de estas imprecisiones no se ha desarrollado para nuestra Historia Social una teoría propia donde se precisen categorías ontológicas que definan los hechos a estudiarse y su correspondiente proceso gnoseológico (fuentes y métodos). Esta situación ciertamente ha empobrecido el campo de trabajo del historiador social.

Tales razones nos llevan en este artículo a presentar un planteamiento general con respecto al "*ser de la Historia Social*" aplicado al Perú virreinal. Así considerando a la colonia peruana como una sociedad de clases se formulan y explican categorías como: "movimiento social", "conciencia social integradora", "acciones envolventes de los grupos de poder" y "acciones defensivas de los grupos dominados". Y se connotan conceptos como tumulto, homicidio social, sublevación, etc. Todos y cada uno de ellos dentro de un contexto que integre tanto hechos económico-sociales como político-ideológicos.

El objeto de esta historia será el estudio del *movimiento social virreinal*, precisado en:

a) Las acciones que en el período colonial la clase dominante puso en práctica para unificar a sus grupos, y usufructuar del trabajo de indios, esclavos y otras castas.

b) Las respuestas que según los casos adoptaron las naciones dominadas

* Este trabajo es un extracto de la ponencia presentada al 3er. Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Lima 1977.

para subsistir.

c) Los conflictos que se dieron entre los diversos grupos de dominantes, directa o indirectamente por el reparto de la renta del suelo; como también los que estallaron entre los grupos subyugados.

De esta manera *los movimientos sociales* tales y como se han venido entendiendo quedan inmersos en una categoría que refleja una realidad unitaria mucho más compleja.

Anotemos por último que reconstruir esta realidad nos llevará a revalorizar las fuentes que hasta el momento el historiador social ha venido utilizando. Como asimismo a reconsiderar sus pasos hermenéuticos.

Las fuentes documentales para el presente trabajo han sido obtenidas principalmente de los juicios seguidos en la Sala del Crimen de la Real Audiencia de Lima.

El movimiento social en el Perú virreinal fue la expresión concreta de la lucha de clase desarrollada en el seno de la sociedad colonial, y como tal producto de las contradicciones generadas en su interior por los intereses enfrentados de las clases y/o grupos que las conformaron.

A nivel de clases la lucha unificó de un lado al Rey, funcionarios, hacendados, comerciantes y arrendatarios; y del otro a indios, esclavos negros y pobres libres de todas las castas.

A nivel de grupos dominantes, a pesar de los criterios de unificación se produjeron por el reparto de la renta del suelo, las siguientes formas de conflicto social:

- La de los Encomenderos y el Rey.
- La de los Hacendados y los Funcionarios.
- La de los Eclesiásticos y los Funcionarios.
- La de los Mineros y los Comerciantes.
- La de los Mineros y el Rey.
- La de los Comerciantes y los Hacendados.
- La de los Hacendados y el Rey, que fue de todas la más importante.

Por último entre los grupos que integraron la clase dominada en la colonia, se dieron también conflictos obedeciendo a las siguientes razones:

a) Como resultado de una política destinada a desunirlos incentivando odios raciales del negro hacia el indio, y del mestizo hacia el negro y el indio.

b) Como consecuencia de una equivocada actitud defensiva de las naciones negras, que pretendieron transferir a los indios el peso de su yugo en la producción. Un negro ante un indio pretendió hacerse servir como Señor (Lizárraga [¿1609?] 1909: 137; Tupac Inca [1750] 1948: 12 y 13)

c) Y por último, como efecto de un esfuerzo mestizo, para integrarse entre los grupos dominantes, ya sea como lacayos, o como pequeños productores-propietarios o arrendatarios, o como simple lumpen social, que se las ingeniaba para inducir una redistribución en agravio de Señores y Siervos (Juan y Ulloa 1953: 133, 143).

En esta oportunidad soslayaremos el análisis de los conflictos entre los grupos integrantes de cada una de las clases¹

Volviendo a la clase dominante y sus grupos, descubrimos que el movimiento social adquirió la forma de una maniobra envolvente para conservar sus organizaciones de élite, propagandizar sus instituciones y ganar un consenso entre los subyugados. Como consecuencia logró institucionalizar sus poderes económicos, políticos e ideológicos hasta implantar una *conciencia social integradora*.

En la tarea de poner en práctica tales objetivos la clase dominante instrumentó diversos mecanismos:

—En situaciones de *calma aparente* ya en pleno proceso de colonización, cuando el conjunto social tenía cierto aspecto de armonía, entonces fueron desplegados los mecanismos de adaptación y movilización sociales que más adelante serán estudiados al tratar de las formas envolventes.

—En momentos cuando los *conflictos latentes se agudizaron* los mecanismos de control social incluyeron programas de reformas de ciertas instituciones, que al aperturarse permitieron una controlada participación popular. Algunos grupos de los dominados se colocaron así al servicio directo y en compromiso con los intereses de los dominantes. Esto ocurrió por ej. con las milicias regladas o las gracias al sacar. Conjuntamente con tales reformas o independientemente de ellas, la clase gobernante hizo uso de sus mecanismos de coerción de orden judicial o militar. En el Perú, las ordenanzas contra cimarrones de La Gasca, o las disposiciones contra los delitos de lesa majestad fueron claros ejemplos de lo que esto pudo significar.

Frente a los mecanismos envolventes, los integrantes de la clase dominada, ya fuese en pleno o a través de algunos de sus grupos conformantes pusieron en juego *acciones defensivas* en grados diversos. En un primer momento como una

1 Sobre este tema se ha preparado un estudio que constituye uno de los capítulos del libro *Las Cajas Reales y la economía peruana colonial, 1700-1720*. Allí se pondrán de manifiesto los mecanismos que juegan los grupos dominantes en el proceso de reparto distributivo y/o redistributivo de la renta del suelo.

reacción de defensa de su elemental subsistencia, tales los casos del yanaconaje pretoledano o las huidas. Posteriormente en una segunda instancia, se instauró un estado de luchas ofensivo-defensivo destinado a mejorar progresivamente sus condiciones de vida. Las calidades de estas luchas fueron: *La Protesta*, contra las personas que representaban a la autoridad; y *La Reforma*. Estas reformas, a diferencia de las auspiciadas desde arriba no pretendieron popularizar ninguna institución sino suprimirlas por su carácter nocivo. La lucha por la supresión de la mita y los repartos de corregidores pertenecieron a esta calidad.

El *Movimiento Social*, tal y como lo hemos categorizado, constituyó así la esencia dinámica de la Historia Social Colonial. En él se integraron acciones económico-sociales y político-ideológicas.

El movimiento social fue *económico*, porque desde arriba implicó el mantenimiento y la acentuación del grado tradicional de distribución, redistribución y explotación complementaria. Y desde abajo, porque significó un cuestionamiento y/o un esfuerzo por cambiar tal estado social. En esta perspectiva aún las formas menos representativas que adoptaba el movimiento desde abajo la huida, el suicidio, el homicidio social, etc., como desde arriba alguna política efectiva destinada a paliar las condiciones de vida del mitayo, debieron responder en sus actores a las siguientes preguntas, ¿cómo una desigual distribución de lo socialmente producido motorizaba y justificaba tales actos? , y ¿cómo el mantenimiento de cierto nivel distributivo explicaría la adopción de determinadas políticas?

El movimiento social, visto tanto desde arriba como desde abajo, tuvo un contenido *político*. Desde los dominados en razón de que el cuestionamiento económico implicó directa o indirectamente impugnar a las autoridades que garantizaban el orden. El cuestionamiento político empezaba por una desconfianza del papel protector del Estado, la cual conducía a una quiebra del prestigio intrínseco a las personas que desempeñaban las diversas funciones públicas. Se internalizaba esta ruptura y se vencía el temor hacia dichas autoridades quedándose en condiciones de desafiarlas en la vía de los hechos.

Por otro lado descubrimos el carácter político de la reacción de los dominados al comprobar que, aún sus formas de acción individuales como el vagabundaje o el salteador de caminos, respondieron no sólo a una organicidad política enmarcada en el movimiento social, sino que representaban para los de abajo luchas concretas institucionalizadas de facto. Lo dicho quedaba en evidencia:

—En lo común de su uso.

—En su aceptación por los subyugados como una salida práctica para

contradecir la explotación imperante.

—Y en una espontánea y generalizada conmiseración hacia tales actos.

Por último todas las formas del movimiento social tuvieron un contenido *ideológico*. Primero, porque en todas las acciones los elementos de la ideología hegemónica se hallaban interiorizados en la conciencia y conducta de los dominados. Segundo, porque esta ideología estrechaba la conducta de respuesta de los dominados logrando que el alcance de sus luchas no sobrepasase los niveles de protesta y reforma. Tercero, porque la ideología hegemónica actuó siempre como un sutil mecanismo de recuperación mental. Cuarto, porque los valores éticos propios de la ideología vigente, fundamentaron en los dominados ciertos patrones para evaluar el comportamiento de individuos, grupos e instituciones representativos del poder. Los dominados, al percatarse que tales conductas y/o marchas institucionales no se ajustaban con los principios morales, hicieron del factor ideológico una de las causas que justificaron su decisión para actuar.

LAS FORMAS DEL MOVIMIENTO SOCIAL

Fueron las acciones envolventes externas y concretas adoptadas por los grupos dominantes para usufructuar el trabajo de siervos y esclavos; como también, las acciones defensivas que según los casos adoptaron los dominados para poder subsistir. Estas actitudes respondieron ya sea al enfrentamiento de clase y/o a conflictos entre grupos.

En el presente trabajo esbozaremos sólo algunas de las modalidades de enfrentamiento que operaron verticalmente, hacia abajo y hacia arriba. Con tal fin, dividiremos las formas envolventes en económicas, sociales e ideológicas. En cuanto a las políticas las obviaremos siendo evidente que en una sociedad feudal como lo fue la colonial peruana las formas políticas impregnaban toda la vida de los dominantes de manera directa. El Rey y los grupos de poder locales actuaban usufructuando de un dominio propio o transferido de índole jurisdiccional, dominical o doméstico.

En cuanto a las acciones defensivas de los dominados, nos ceñiremos mayoritariamente a las denominaciones que la casuística jurídica de la época conoció como delictuosas. Así de los 16 géneros que por ahora presentamos tan solos el movimiento mesiánico y el bandolerismo social responden a títulos modernos. En todo caso, soslayando la interpretación de cada modelo intentaremos caracterizarlos a la luz de la documentación revisada.

LAS FORMAS ENVOLVENTES: De Dominantes a Dominados.

1.— Las Acciones Económicas

Se dieron en los niveles de la Producción, Distribución, Redistribución y Explotación Complementaria.

En vista de que estas acciones serán ampliamente analizadas en un trabajo de “Política Económica Colonial”, nos limitaremos únicamente a una sinopsis de las formas propias a cada grado:

a) A nivel de Producción: El control de los medios de producción, tierras, aguas, minas, técnicas agrícolas y artesanales. La organización y el control del trabajo, mitas, tareas, servicio doméstico, etc.

b) A nivel de Distribución: Establecimiento de un complejo sistema tributario para la captación de la renta del suelo, tanto por parte del Rey (Tributos, Quintos, etc.), como por parte de la Iglesia (Diezmos, Bulas, Santas Cruzadas, etc.), y finalmente por cuenta de las haciendas (Rentas en trabajo, especie, dinero.)

c) A nivel de la Redistribución: Por intermedio de mecanismos de transferencia de diversa índole:

–Del Estado al Pueblo: Obras de caridad social.

–Del Estado a Grupos dominantes: Funcionarios, Comerciantes.

–Entre Sectores de los Grupos de Poder.

–De Grupos de Poder al Pueblo.

d) A nivel de Explotación Complementaria: Las acciones desplegadas para reducir gradualmente la parte de la renta que llegó al productor directo.

–Altos Precios.

–Servicios Religiosos.

–Comercio Compulsivo.

–Venta de licor y coca.

–Donativos (legales e ilegales).

–Cobros agregados (oficiales y particulares).

–Consumos compulsivos (fiestas, vestidos, etc.)

–Cobros judiciales, etc.

2.– *Las Acciones Sociales*

Estuvieron destinadas a crear la ficción de un ambiente de libertad e igualdades para todos, aunque dentro de las limitaciones establecidas. Comprendieron a las formas más visibles de integración y a la vez de diferenciación. Estaban destinadas a encubrir la explotación y a confirmar los mecanismos ideológicos. Podemos reconocer genéricamente las siguientes:

a) La Labor Legislativa en favor de indios y esclavos, conformada no solamente por las Reales Cédulas, Fallos Judiciales o Administrativos, sino

también por todas aquellas obras y disposiciones pías que ponían de relieve la caridad del colono para con los colonizados. En este sentido nos ilustra la exhortación que en 1695 dirigía el arzobispo Liñán y Cisneros a los dueños de chacaras, panaderías, obrajes y tenerías, según la cual los Señores “debían ser verdaderos padres de familia” (Macera 1963: 119). Sin embargo tales medidas pretendían que la explotación complementaria no rompiera los “mínimos de subsistencia” (Kula 1974: 50 ss.) necesarios para que el productor directo continuase trabajando. El Provincial de los jesuitas Jaime Pérez llegado en 1757 a la Hda. de San Juan de la Pampa (Huaura) hábilmente disponía ser piadosos con los enfermos y dar a los esclavos la “ración suficiente”. Argumentaba que más valía perder un día de trabajo que la vida del esclavo y que “sin comer no se puede trabajar” (Macera 1966: 67 y 68). Las crónicas de denuncia colonial² (Lazo 1975), los escritos de reforma del siglo XVIII (Carrió de la Vandera, 1782; Feijoo de Sosa, 1768; Saavedra, 1779) y los del siglo XIX como el de Gaspar Rico (Rico 1813), todos se hallaban teñidos de esta ficción justiciera, aunque en realidad buscaran la defensa de los hacendados y la del Rey.

La legislación social acabó institucionalizando *el buen ejemplo y el buen trato* y creó el recurso legalista para que los dominados pudieran exigir su cumplimiento. Así pues se tendió un sofisticado manto sobre la explotación efectiva. Siervos y esclavos cayeron en el juego de este legalismo reclamando ante tribunales prevenidos contra ellos y se ahogaron ante leyes elásticas por naturaleza y múltiples vicios procesales. Confirmando lo expuesto, no nos sorprende la afirmación del jesuita alemán Bayer de que los indios se hallaban “siempre prestos a pleitear” (Núñez 1969: 31-44), ni que esclavos en rebeldía como los de la Hda. de San José de la Pampa (Nepeña) se aplacaran a la vista de una hostia en procesión y la esperanza de obtener resultados reivindicadores a raíz de un recurso de queja enviado al Director General de Temporalidades (AGNP 1779 Audiencia S. Crimen, leg. 43, C515: 145 y ss).

De esta manera el legalismo en la colonia permitió a los dominantes: Primero, convalidar las normas de conducta y la función de las autoridades destinadas a hacerlas cumplir. Segundo, morigerar los conflictos y Tercero, canalizar las aspiraciones económico sociales de los siervos y esclavos para desviarlas y/o liquidarlas. Además se ponían en evidencia los líderes, los retardos

2 Legajo de papeles varios del siglo XVIII, sin clasificar. Biblioteca del Dr. Félix Denegri Luna. Agradecemos al Dr. Félix Denegri su gentileza al permitirnos consultar su biblioteca y archivo.

y sucesivas instancias confundían a los solicitantes y terminaban por desanimarlos y dividirlos. (Juan y Ulloa 1953: 357-365).

b) La Movilización Social Para-Militar: Significó la organización efectiva de la población en unidades de milicias o cuerpos reglados provinciales. En principio su función era la de proteger los territorios virreinales de las incursiones armadas de otras potencias europeas; más pronto se convirtieron en unidades represivas. Dominantes y dominados fueron así integrados en una doble correlación de seudo igualdad y de diferenciación. De igualdad en la medida que los unía una común fidelidad al Rey, además de las naturales expectativas de ascenso y prestigio (Crespo y Castillo 1972). De diferenciación ya que se mantenía una jerarquización basada en la condición social originaria, una inducida competencia regional (las milicias limeñas fueron las preferidas) y una insuperable distinción por castas y naciones. Es interesante notar los eufemismos que camuflaron la realidad. Los regimientos de negros se denominaron de morenos libres, los de cuarterones como de pardos libres, los de indios como de naturales. Los regimientos con nombres de provincias de España estaban compuestos por españoles y criollos por ej. Soria, Extremadura; mientras que los de mestizos de provincias se titulaban como de dragones por ej. de Chancay, de Ica, etc. (AHMH, Real Hacienda, leg. 1021, año 1785).

c) Las acciones inductoras de Asimilación: Incidieron en las formalidades de los usos y las costumbres, y al tenor de las anteriores se orientaron a presentar una apariencia de armonía reglamentada. Al respecto, la imposición de la moda hispánica en el vestir, las disposiciones sobre el peinado de los indios, las reglamentaciones para los pueblos de indios, etc. cumplieron esta misión de aparente uniformidad.

Por otro lado esta movilización indujo a los indios y negros a participar en fiestas, regocijos públicos y procesiones señoriales, donde se permitía una *intervención subordinada* de la masa indígena. A través de ella y bajo una conveniente algarabía compartida por españoles e indios, la participación indígena se volvía un espectáculo que reafirmaba la sumisión. De esto nos informa el diarista Mugaburu cuando dice: “el martes . . . hicieron la fiesta los indios donde hubo un castillo en la plaza y salió el rey inga y peleó con otros dos reyes hasta que los venció y cogió el castillo. . . los tres reyes ofrecieron las llaves al Príncipe de España, que iba en un carro retratado. . . fue fiesta de mucho regocijo para todos” (Mugaburu 1918: 34 y 35). Igualmente en el siglo XVIII, Felipe Bauzá observaba la participación de los negros en una procesión del Corpus, representando Reyes, Reinas y guerreros africanos “con una gravedad y

medida que les hacía olvidar su esclavitud” (Haenke 1901: 20-30).

d) Acciones de Diferenciación: Se ejercieron paralelamente a las de asimilación. Consistían en la rigurosa observancia de un protocolo social tanto en las ceremonias públicas como en los actos de la vida cotidiana, y en juegos y torneos. A propósito términos como “ezcaramuza a la jineta o hacer el picón a la carrera” nos deben ser familiares.

Para estos fines se disponía de un amplio repertorio mímico, aderezado según las circunstancias donde la distribución del tiempo, los lugares de residencia, el color y las formas de la vestimenta, etc, tenían todos un carácter simbólico en el contexto general de la sociedad.

Los Libros del Cabildo de Lima del siglo XVI nos ofrecen toda una política cabildante al respecto, la cual habría que tener en cuenta para comprender el temprano nacimiento de los gremios de artesanos y su ulterior desarrollo. Lizárraga, testimoniando este aspecto, nos cuenta que cierto día el marqués de Cañete Andrés Hurtado de Mendoza encontró en la esquina de la plaza de Lima a un espadero “que con un jubón de raso carmesí y calzas de terciopelo carmesí forradas en lo mismo estaba acicalando una espada. —Buen hombre, le dije, ese vestido mas es para los domingos y fiestas que para entre semana, por mi vida que lo guardéis para entonces en algo nos hemos de *diferenciar* en estos días; y luego a un criado díjole: de aquel paño pardo que me envió la marquesa dad a este hombre para que haga un vestido con que entre semana trabaje” (Lizárraga [1609] 1809: 17). En el siglo XVIII los viajeros Frezier, Bayer y Bauzá describen los vestidos con hilados de oro y las preciosas joyas que las limeñas llevaban no sólo para su presentación personal sino para prestigio de su esposo.

Por último apuntaremos que las obras arquitectónicas civiles o religiosas, así como el gusto artístico en general no escaparon a los criterios de diferenciación que reseñamos. En este enfoque adquiere su verdadero sentido social el tantas veces referido “boato virreinal”.

3. – *Formas de Acción Ideológica*

Fueron las acciones destinadas a conseguir el control mental de los dominados. Tradujeron un “enmascaramiento” de la explotación, desplegándose para convencer y alienar. El resultado fue una cierta conciencia social unificadora que brindaba una sensación de participación en el poder.

La primera etapa de movilización ideológica en el siglo XVI se orientó a destruir los antiguos patrones ideológicos prehispánicos e imponer los nuevos. La segunda etapa se preocupó de mantener una engañosa simbiosis mental que

aparentaba un predominio de un pensamiento andino para encubrir la efectiva y real penetración de la ideología colonizadora. En alguna forma fue una sabia concesión para el dominio. Entre las acciones más concretas tenemos:

a) El Adoctrinamiento: A través de la doctrina se sustituyeron los señores celestiales andinos, por un dios-señor-padre asociado íntimamente con los colonizadores. Los poderes de este nuevo dios fueron presentados como superiores a los de las huacas. De demostrar esto y difundirlo se encargaba el doctrinero: un incendio misterioso en una huaca o una epidemia eran atribuidos a la “voluntad del Dios Hombre” (Avila 1966: 123) otras veces la prédica resaltaba la intervención misericordiosa de la virgen, cuya mediación en la práctica tendía a despertar en los naturales un sentimiento de culpa e inferioridad. Don Cristóbal Choquecaxa al decir de Avila, venció al diablo cuando fracasando en sus invocaciones al Dios-Hombre, le imploró a la virgen con estas palabras “háblale de mí a tu hijo Jesús, a fin de que ahora mismo me libre de este riesgo” (Avila 1966: 119). En esta línea el Dios-Niño fue quizás la imagen más utilizada en la medida en que también personificaba la esperanza para los indios.

Así la nueva doctrina sublimó la explotación creando una expectativa de liberación y consuelo. Poma de Ayala afirmaba que los sufrimientos de los indios eran un castigo y una purificación necesarias para congraciarse con el Señor de los Cielos (Guamán Poma 1944: 95).

En todo caso el adoctrinamiento, fue un eficaz medio de disuasión que preveía la inutilidad de la rebelión ante el poder omnipotente del nuevo dios y el peligro de una eterna condenación. Fray Calixto Túpac Inca, en el siglo XVIII se ufanaba de que había disuelto varias sublevaciones de indios, recordándoles la existencia de Dios y el Rey (Túpac Inca [1750] 1948: 79).

b) La Extirpación de Idolatrías: Fue un movimiento de respuesta ante la persistencia de actividades idolátricas. En este sentido, el extirpador depuraba la acción del doctrinero, destruyendo vestigios, promoviendo autos de fé y reduciendo a los líderes idólatras. En tal forma acentuaba el sentimiento de culpa que abría la posibilidad a una plena o mediatizada recuperación.

c) Los Mitos Sociales de Control: Fueron la consecuencia de una concesión ideológica hecha posible gracias a la existencia de un pensamiento andino subordinado al hispánico. Por eso fueron siempre un sincretismo aunque uno de los componentes quedara desdibujado. Representaron una *visión hispano-andina*.

Estos mitos hicieron su camino por intermedio de: Las leyendas mesiánicas; los cuentos y las fábulas; las tradiciones mágico-religiosas; y la Mistificación del Rey Señor Metropolitano.

– Las Leyendas Mesiánicas. Eran el resultado de la resistencia indígena

para aceptar la desaparición de un líder a quien habían imaginado sagrado. También del adoctrinamiento cristiano que les enseñó la posibilidad “retorno y el milenio”. Como así mismo de un mecanismo de autocompensación que se permitió al indio para inducirlo en una idílica “resignación vigilante”. Los mitos de Incarrí serían el mejor ejemplo (Arguedas 1973: 377).

– Los Cuentos y Las Fábulas: Operaban como el mejor de los mecanismos de compensación. A través de ellos, los naturales se identificaban con sus héroes y se sentían felices. Supuestamente con la protección de Dios los pobres vencían al rico. Sin embargo se atribuyeron a tales héroes virtudes de justicia y poderío que no eran otros que los que les correspondían a los señores dominantes. Un ejemplo de este caso lo da Avila en la obra citada al contarnos la fábula de Huatyacuri, un pobre de solemnidad quien ayudado por los dioses curó al rico Señor Tantañamca. Se casó luego con la hermana del poderoso y venció posteriormente en varias competencias de canto, baile, bebida, vestido, caza y construcción de viviendas a su concuñado, para luego terminar matándolo (Avila 1966: 35-45).

– Las Tradiciones Mágico-Religiosas: Giraban en torno a la función ejemplar del milagro cristiano o de algún mito mágico andino tradicional, tolerados en la medida que viabilizaban la explotación. La creencia por ejemplo de que el agua era un don de los Wamanis, aunada al rito de su distribución anual, comprometió hasta no mucho tiempo atrás a los indígenas de Puquio a responsabilizarse gratuitamente en las labores hidráulicas. Esto favorecía fundamentalmente a los Señores-propietarios (Silveira y Lindoso 1956: 74-75).

Por último la Mistificación del Señor Rey Metropolitano estuvo destinada a aureolar la persona del monarca español. Mientras los indios y esclavos creyeran “en su ánimo y conciencia reivindicadoras” el lejano Rey aparecía a sus vistas como “santo, bueno, y celoso con los pobres” (Guamán Poma 1944: 368).

Cuando fracasaba esta mistificación y no resultaba operativa, todavía quedaba una última instancia. Fue aquella a la que recurrió en 1738 Pedro Matías Eugenio, indio de Huarochirí al decir que: después de Dios, no tenemos a quien volver los ojos ni tener a quien pedir auxilio” (AGNP, Audiencia, Crimen, leg. 24, C284, j. 39, 1738).

d) La Movilización Artístico-Cultural: Significó una vulgarización de los patrones estéticos hegemónicos. Implicó una reificación de los ‘mensajes’ contenidos en las leyendas, mitos sociales y adoctrinamiento. Sobre esta base se orientaban la composición y escenificación artísticas a través de pinturas, esculturas, danzas folklóricas, la música y el canto. A manera de ilustración recordemos las danzas en las que se ha venido escenificando la muerte de Atahualpa, y las danzas de las plumas o de la gran conquista de México (Wachtel

1971: 65).

e) **Prácticas Dignificadoras de la Explotación:** Estas acciones ideológicas desplegadas por los Señores de hombres y tierras, correspondieron a un esfuerzo para institucionalizar el amor social en una relación de Señorío-servidumbre. Sus resultados inmediatos daban lugar al buen Señor “padre” y al buen indio “siervo” que aseguraban una armonía intermediadora. Sus formas más significativas fueron las acciones de caridad social, las expresiones públicas de conmiseración hacia el desvalido y por último una convincente labor asistencial. Con ellas se conseguía: Primero, que los dominantes no sufrieran los efectos de un conflicto de conciencia ante la depredación que realizaban. Esto, gracias a la ficción de que sus conductas se ajustaban a los valores de su moral. Y segundo, que los dominados en la medida en que habían internalizado dichos patrones éticos interpretaran las prácticas dignificadoras como una demostración de conducta virtuosa. Así la confusión y el compromiso mediatizaron las acciones reivindicadoras.

Como ejemplo recordemos que el Rey español tenía un porcentaje del tributo destinado a los indios enfermos: el tomín de hospital; y que de sus rentas se sostenían hospicios y obras pías. Los Colonos por su parte, realizaban también obras caritativas de índole varia.

LAS FORMAS DEFENSIVAS DE ACCION SOCIAL: De Dominados a Dominantes.

1. – La Guerra de Liberación del Siglo XVI

Este tipo de respuesta tuvo lugar en los primeros tiempos de la dominación extranjera y adquirió un carácter predominantemente militar. Fue dirigida por los propios integrantes de las élites vencidas e implicó una estrategia de rechazo masivo. Se atacó a las huestes y asentamientos de españoles en varios lugares simultáneamente y se procedió al hostigamiento de las rutas y la quema de cosechas.

Los dirigentes de estas guerras desplegaron todos los mecanismos envolventes propios de la clase noble incaica con el fin de movilizar a las masas indígenas bajo su control. En este sentido resultó un enfrentamiento entre dos conciencias sociales y nacionales: La inca y la hispana.

A nivel económico-social, vino a ser una lucha por el control de la mano de obra y los medios de producción. Se peleó por la seguridad del Señorío sobre hombres y tierras (Góngora 1970: 8), y por el privilegio de la distribución.

El fracaso de esta respuesta tuvo dos causas básicas: La élite incaica no tenía el ascendiente requerido sobre la mayoría de la población al punto de

movilizarla efectivamente contra los invasores. Y de la otra parte estos últimos, comprendiendo la situación, desarmaron la resistencia de la élite enemiga concediéndole una parte del botín de hombres y tierras y asociándola de esta manera en la nueva explotación. Los casos principales de este orden fueron la rebelión de Manco Inca, la resistencia de Vilcabamba y todas las acciones conexas a menudo divulgadas como “guerra de los wiracochas”.

2.— *La Búsqueda de Señor Protector*

Estuvo constituida por las acciones de defensa de los indios ante los mecanismos metropolitanos de extracción del excedente y organización del trabajo: Mita, Tributo y Explotaciones complementarias que amenazaban su mínimo vital de subsistencia. Los propios indios comprendieron que ser *vasallos reales* significaba quedar a merced de cualquier colono, autoridad o cacique. Atisbaron las contradicciones que por necesidad de la mano de obra existían entre la Corona y la nueva hacienda española, o entre la Corona y los intereses económicos de los doctrineros. No obstante, cayeron en el juego de las prácticas dignificadoras de la explotación que a nivel ideológico habían desplegado los colonos.

Por todas estas causas los indios buscaron un Señor (Escalona 1675: 205 y ss). Y los Señores que escogieron fueron principalmente hacendados españoles y sacerdotes quienes estaban en condiciones de asegurarles una parcela y/o ración de subsistencia a cambio de servicios personales directos y en exclusividad. De esta manera el Señor escogido pudo ejercer su “patrocinium” y amparó al indio de los funcionarios reales y otros colonos hasta el punto de que muchos indios adscritos llevaban el apellido del Señor del cual dependían, aún cuando se encontraran fuera de la circunscripción original (Padrón [1615] 1968: 35). Por cierto que esta defensa implicaba excluir al protegido de toda responsabilidad económica directa ante la Corona (casos del yanaconaje pretoledano y las clientelas parroquiales) y/o asumir las obligaciones del adscrito para con el Rey (caso de los yanaconas postoledanos y peones de haciendas (Sánchez Albornoz 1973: 111, 115, 119).

Las formas que adoptó esta respuesta, a más del yanaconaje, peonaje y las clientelas de cantores, músicos, sacristanes, etc., fueron las de la servidumbre doméstica urbana, tal como la describen Carrió de la Vandra o Vizcardo y Guzmán (1960: 119), y también en algunos casos la adscripción a talleres artesanales urbanos en calidad de aprendices. Estas últimas figuras esbozan la migración del campo a las ciudades.

3. – *Acciones Idolátricas*

Significaron la persistencia de los mecanismos ideológicos mágico-religiosos usados por los incas como fundamento de un tributo en trabajo. Fueron un esfuerzo para conseguir protección contra la nueva explotación, y también fruto del desengaño de los naturales al comprobar que los colonos no ajustaban su conducta a la moral que predicaban, o que esta última no se avenía con sus tradicionales costumbres. En este sentido las prácticas idolátricas constituyeron una oposición amplia a la nueva ideología providencialista. Se rechaza el dios de los dominantes y con ello se desconoce el orden sobrenatural que sostiene el poder de los nuevos señores y por ende las prácticas económicas conexas.

Estas formas de rechazo se hicieron comunes a lo largo del período colonial, adquiriendo según el momento y el lugar aspectos de brujería o de magia.

4. – *Movimientos Mesíánicos*

Estas complejas respuestas fueron el resultado de dos vertientes ideológicas providencialistas: La cristiana con su concepción del mesías, y la prehispánica donde la operatividad de los mitos sociales de control incaicos habían ya creado en la conciencia de los hatun runas, la convicción de la inmortalidad de ciertos líderes con su respectivo poder de retorno (caso Wiracocha). Esta convicción se complementó con la deificación de tales líderes.

En esta forma la lucha idolátrica que venía desarrollándose como premisa latente, y, paradójicamente la labor misma del doctrinero desembocaron en movimientos generalizados con nuevos líderes-mesías que ofrecían a la empobrecida población indígena condiciones que satisficieran sus necesidades elementales de vida (Millones 1964: 85).

5. – *Las Protestas Individuales*

Se dieron como manifestaciones aisladas pero en forma generalizada. En ellas se descubren los ingredientes económico-sociales y político-ideológicos que ya hemos resaltado. Fueron siempre acciones contra individuos que personificaban el daño sufrido por el sujeto protestatario. Revelaban con esta característica una relación social “hombre a hombre” de sobreexplotación. Este género de respuestas presenta las siguientes formas:

a) *La Huída*: Era la defensa más elemental de la vida y la subsistencia. Conllevaba un alejarse de la persona origen del daño y un desplazamiento hacia zonas fuera de su control. Generalmente las alturas, o zonas periféricas.

Las Crónicas de Denuncia nos confirman estos rasgos. Las Casas indica que

los indios se escondían en refugios naturales. Fray Calixto Túpac Inca, menciona al efecto las montañas. Y Guamán Poma de Ayala especifica que “se ausentan y están en las punas, estancias, chácaras y guaycôs metidos”. Y en boca de un esclavo pone la siguiente expresión: “mi amo siempre dice daca plata toma palo y quiebra cabeza —y no dar tabaco ni comida— pues que hacer . . . picamos al monte . . . y ranchiamos” (Guamán Poma 1944: 728).

Rosenblat, entre los autores contemporáneos tomando en cuenta la geografía asociada a la huida acuña la teoría de “margen de repliegue” para explicar por qué la población andina no fue exterminada como la antillana (Rosenblat 1954, I: 57-97).

Durante el proceso de la colonización, la huida tuvo dos niveles: Primero, el del rechazo total que rompió incluso con el condicionamiento ideológico y Segundo, el del rechazo mediatizado, que se redujo a un simple desplazamiento para mantenerse de jornalero, yanacona, capcha, etc., en principio como forastero.

b) La acción autodestructora: En una economía donde predominó la relación de producción personal, como fue la peruana colonial, el suicidio, la mutilación y la embriaguez se convirtieron en formas habituales de protesta individual. De esta manera el siervo avisado, percatándose de que su trabajo, mantenía al Señor, comprendió que podía romper el vínculo que factibilizaba el estado de Señorío y Servidumbre: autoeliminándose, mutilándose, emborrachándose o también incapacitando de alguna manera a la prole. Entre los muchos testimonios que nos han dejado observadores de estos actos, tenemos el de Buenaventura de Salinas (1957: 278, 295).

Conviene señalar el significado del proceso que precedía al hecho autodestructivo. En él, se rompían los controles ideológicos que magnificaban la vida como un don divino y al trabajo como una obligación dignificadora, pues como afirmaba el obispo Hipólito Sánchez Rangel: “la ley del Evangelio no mira con indiferencia la pereza, condena antes bien al siervo inútil, y el operario que vuelve duplicados los talentos que el Señor le había confiado, es establecido sobre muchos más” (Macera 1963, f. 7). Rota así la confianza en el rol protector del Señor y sus símbolos de poder, quedaba allanado el camino de la autodestrucción.

c) El homicidio social individual: Era un mecanismo de defensa individual empleado por los esclavos desde el siglo XVI, que culminaba en agravio de un individuo representativo del grupo de poder inmediato y/o su clientela directa. Las autoridades lo consideraron grave delito, pero el hecho revelaba una intencionalidad reivindicativo-destructiva. Implicaba también haber roto

mentalmente con los mecanismos generales de control social. De estos hechos hay abundantes noticias para el siglo XVIII, pero las precauciones y penalidades previstas para estos casos se remontan a las primeras disposiciones del Cabildo de Lima plasmadas en la actuación de la Santa Hermandad.

Cabe destacar que muchos de los que recurrieron a esta vía eran gentes pacíficas de las cuales antes de los hechos nunca se tuvo quejas y que actuaron como el negro esclavo Francisco Arara de Chancay (AGNP, Audiencia, Crimen, leg. 81, c999, 1795) ante una violencia ejercida contra el actor y sus familiares.

d) *El vagabundaje*: Era una respuesta muy propia de los mestizos y mulatos palanganas que se dio en las ciudades del virreinato. Desde el punto de vista económico su habitat tenía que ser el urbano, porque allí estaba el centro de consumo por excelencia donde su ingenio podía inventar una multiplicidad de vías de redistribución que posibilitaran su existencia. La ciudad les ofrecía por un lado ciertos medios “nobles” de trabajo, que el Visitador Escobedo precisaba al mencionar la “gran cantidad de limosneros con altares, falsos cobradores de cofradías y muchos conductores de rifas de Alhajas” (Inédito. Biblioteca Denegri), por otro lado dichas actividades se podían sustituir por la rapiña simple de la cual nos han dejado testimonio los muchos atestados de vagancia como los que se abrieron a los mulatos libres Antonio Barrionuevo, Manuel Aguirre y Pedro José Flores en 1795.

La posición ideológica del vagabundo trasuntaba una ilusión de libertad que dio paso a un estado de vida que materializaba un ideal caballeresco de existencia. En este sentido consideró su fidelidad al Rey como cuestión de honor y se permitía una ficticia relación de igualdad con los colonos-señores. Vivir como reyes era la meta de los vagabundos, aunque en realidad no pasaran de la calidad de un “petit maitre”.

La administración colonial vaciló ante ellos hasta que el virrei De Croix dispuso ante lo creciente del fenómeno, la creación de una guardia de soldados encapados “que cele, vele y ronde la ciudad los suburbios y la campaña para aprehender a la gente viciosa libre” (De Croix 1859, T. V.: 145). Con más agudeza tres décadas antes Jorge Juan y Antonio Ulloa habían recomendado su militarización efectiva (Juan y Ulloa 1953: 133-143).

En resumen su rechazo al trabajo productivo, su horror a todo compromiso (residencia estable, matrimonio, etc.) y su habilidad para obtener parte del excedente económico, fueron los rasgos sustantivos de su protesta.

e) *El salteador de caminos*: Generalmente era un cimarrón o un negro libre. También podía ser un esclavo de “conducta honrada” dentro de la

hacienda que combinaba el trabajo y el robo. Proliferó como un mal endémico durante todo el período colonial, pero agudizándose a finales del siglo XVIII.

El salteador actuaba por lo común solo, aunque a veces requería del auxilio de otro de su misma condición pero menos experimentado. En este caso no bien se efectuaba el asalto y llevaba a cabo el reparto, terminaba toda connivencia. No obstante podían decidir reencontrarse ocasionalmente para nuevas fechorías, pero lo normal era que en la siguiente ocasión buscara un nuevo compañero. Nunca conformaba una banda. Actuaba en los caminos de acceso a las ciudades. Montado a caballo sorprendía a los viajeros solitarios (no a más de dos) que conducían objetos de valor evidente. Su táctica era recurrir al amedrentamiento con gestos y gritos e impresionar con una variedad de relucientes armas. Esto le bastaba y no llegaba jamás al homicidio o a la lesión grave.

Cuando estos asaltantes eran capturados, si eran esclavos o cimarrones, contaban con la solidaridad de sus compañeros de trabajo (esclavos de las haciendas).

Probando lo dicho hasta aquí, y a manera de ejemplo citaremos el caso del esclavo Antonio Caballero de la Hacienda del oidor Manuel Valle. En 1805 se le abrió juicio por salteador (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 104, c1263, f. 70, 1805). Asimismo podemos mencionar al reincidente en asaltos Ignacio de Rojas, negro libre de “oficio jornalero”, entre cuyas víctimas figuraron arrieros, un hacendado y un fraile agustino. Al ser capturado le hallaron un trabuco, una pistola, una daga y una espada. (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 109, c1314, 1803).

6) El Trabajo a Desgano

Este género de respuesta incidía directamente sobre la productividad del trabajo servil y esclavo. Resultaba de una decisión consciente que ponderaba:

- La inutilidad de esforzarse en las labores productivas.
- La intensidad, a veces mortal, del trabajo.
- En el caso del negro, la posibilidad de instrumentalizar trabajo de mala *gala gana* para mejorar su subsistencia.

De lo primero nos informa la Representación de la Ciudad del Cuzco de 1768 al afirmar que los indios para evitar el repartimiento “dejan de aumentar sus sementeras” (Representación, 1972, I: 10). También Miguel Feijoo de Sosa en su “Dictamen” menciona que los indios de Huanchaco se oponían a irrigar sus tierras y preferían vivir de pescadores, argumentando que de hacerlo “ni serían labradores, ni pescadores pues aquellos campos estériles serían haciendas de

españoles mediante lo que perderían el pueblo y el terreno” (En Melchor de Paz, 1952: 320).

De lo segundo da testimonio aquel esclavo de la hacienda San José de Nepeña que por 1779, cotidianamente exclamaba “una vida tengo y con esa pago” (AGNP, leg. 43, c.514, f. 96, 1778). Lo mismo el oidor Santillán “los indios no son perezosos, y cuando se hechan lo hacen de cansados y desesperados” (Santillán, 1916: 73 y 74).

De lo tercero las palabras del hacendado Matías de Sotil nos brindan una amplia versión, cuando a fines del siglo XVIII aseguraba que sus esclavos “andaban en coplada trabajando en alguna cosa unos y otros nada” para conseguir remedio a supuestos abusos (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 43, c.514, f. 145).

Por otra parte *la ociosidad indígena* como los españoles bautizaron al trabajo a desgano, respondía secundariamente al condicionamiento biológico de la desnutrición.

Así las cuatro causas referidas, llevaron tanto al indio como al negro a internalizar el desgano, al punto de moldear una personalidad sui generis, propia de toda clase sobreexplotada. Esta personalidad el licenciado Matienzo, como los colonos en general, la atribuían a una congénita naturaleza india y la definía con las siguientes palabras: “son pusilánimes y tímidos . . . flojos e ne necios . . . les viene súbitamente . . . sin causa alguna mucha congoja y enojo” (Matienzo 1967: 17 y 18).

7) *La Destrucción de los medios de trabajo*

Esta acción defensiva fue muy común durante el virreinato. Consistió en malograr las herramientas, inutilizar los animales de tiro y en dañar las obras de infraestructura económica.

Los indios la pusieron en práctica al interior de las haciendas sobre los medios de producción propiedad de los Señores. Fuese para justificar así un trabajo lento y poco productivo; o ya fuese para evidenciar un acto de pública vindicta, como el caso del incendio del obraje en el asiento de Quivilla en 1777 que destruyó almacenes y productos. (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 41, c. 484, f. 96, 1778).

Se incluye en este género, el incumplimiento intencional de la mita destinada al mantenimiento de puentes y caminos. Dicho incumplimiento fue una forma indirecta de destruir la infraestructura vial usufrutuada por los Señores para la circulación de lo que hacienda y obraje producían o compraban. En 1791, el Consulado de Mercaderes de Lima se quejaba en un informe especial

(Informe del Real Tribunal al Consulado sobre el comercio de este Virreynato (1791) AGI, Lima 1547), del pésimo estado de los caminos de herradura y alegaba que esto se debía al mal tiempo “y al poco celo que los indios ponen en remediarlo”.

La destrucción afectó también a la propiedad del indígena pues éste al comprobar que cuanto más bienes poseía incentivaba la codicia de los colonos, decidió no sólo no hacer nada por conservar sus sementeras e instrumentos sino al contrario poner “todo el empeño en disminuirlas” (Representación [1768] 1972: 10).

Por último es pertinente anotar que la destrucción de medios de producción fue también empleada por los esclavos. Así por ejemplo en la instrucción que siguió al tumulto de la hacienda San José en 1779, se descubre que el esclavo Estanislao “maltrataba corrientemente con temeridad un buey en el trapiche” (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 43, c.514, f. 145, 1779).

8. – Resistencia al mandato de las autoridades

Estuvo dirigida no hacia la persona de la autoridad, sino contra sus mandatos. Era simple y llanamente un acto de desobediencia a las órdenes que lesionaban los intereses de los indios en especial. Sus formas podían ser múltiples: Negarse a restituir animales o bienes ante un fallo injusto. Desconocer los mandatos expresos contra el amancebamiento. Obstaculizar o impedir una orden de captura; y en casos extremos forzar la libertad del detenido.

Generalmente la resistencia implicaba una sucesión de actos de desobediencia, los cuales al acumularse comprometían a mayor número de participantes. Lo común era que un acto de resistencia individual despertara la solidaridad de las vecindades, en cuyo caso esta acción espontánea descubriría la identidad de intereses de una masa local consciente de su igualdad ante el infortunio. Sin embargo, masificada la resistencia, no pasaba de ser un vacuo despliegue de un poder ilusorio que se desvanecía sin oponer otra cosa que gritos, amenazas e improperios. Ante la reacción de la autoridad la masa abandonaba a su protegido. De todo esto alecciona la resistencia de los indios de Huarochirí en 1749 (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 12, c. 124, f. 14, 1779).

En otras ocasiones la resistencia se iniciaba como una oposición de toda la colectividad, incluidas las autoridades generalmente ante el fracaso del legalismo. Como en los casos anteriores no pasaba de un acto simbólico de resistencia. Así ocurrió en 1794 al oponerse los pobladores de Jequetepeque y San José a un mandato de deslinde y restitución de tierras, al unísono grito de “no obedecemos que estamos en posesión” (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 79,

c.971, 1794), y echarse al suelo. Aunque es mucho más ilustrativa la resistencia a la sentencia del cabildo eclesiástico que manifiestamente protegía al doctrinero demandado y que hicieron en 1744 los pueblos de Ote, Oviq, Laucán, Huachinga (Provincia de Chancay) que llegaron al extremo de abandonar sus pueblos, retirarse a las alturas y desafiar al corregidor, (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 10, c.93, f. 124, 1744).

Finalmente señalaremos que este tipo de respuesta fue muy común frente a los repartos arbitrarios. En este caso los trataban de eludir negándose todos de común acuerdo a concurrir a la distribución en la plaza. El juicio seguido contra los pobladores de la doctrina de Paraysanco (Lucanas) en 1768 da una prueba de esto (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 28, c. 343, f. 16, 1768). No pocas veces se utilizó este recurso para alargar el plazo del pago del tributo, o de un pedido del entero de la mita. A propósito una carta del corregidor de Lucanas fechada en 29 de abril de 1775 nos informa que los indios de Paraysanco desobedecían sus mandatos arguyendo “que lo que resuelven en comunidad, ni el Rey sea capaz de desbaratarlo” (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 28, c. 343, f. 16; 1768)

9. – *La Cuadrilla Bandolera*

Tildada por las autoridades como una organización criminal en la práctica agrupaba a esclavos cimarrones, morenos libres y mestizos con el fin de realizar depredaciones de varias índoles. Su poder radicaba en la unidad y en la recíproca asistencia. Gracias a ello estos equipos podían ejecutar por medio del robo una labor redistributiva que hiciera posible la subsistencia de sus integrantes. A menudo no fue sino una actividad complementaria realizada paralelamente con trabajos legales de los que poco se obtenía para vivir. Casi siempre su objetivo fue la sustracción de dinero, vestimentas, alimentos y menajes en general habido en los viajeros incautos; pero de vez en cuando si la ocasión se les presentaba propicia incursionaban como cuatreritos y abigeos. Caso de los mulatos libres Norberto Cabello, de Carabayllo 1735 (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 6, c.48, 1775).

Los bandoleros actuaban siempre en el campo pero no lejos de las ciudades, centros urbanos provinciales o pueblos aledaños ya que sus rutas de acceso eran adecuadas para el asalto y porque en ellos comercializaban parte de lo robado. También en esos centros poblados tenían a menudo una familia que mantener.

Como casi todas las respuestas que estudiamos el bandolerismo tuvo un carácter endémico durante el virreinato. Así desde el siglo XVI, como se desprende de las actas del Cabildo de la Ciudad de Lima, los montes, las ciénagas

y los arcabucos que circundaban a la ciudad, fueron refugio de una población bandolera de negros, zambos y mulatos cimarrones (Cabildos, Lima, L. IV: 112, L. V: 316, L. VI: 478, L. VII: 25). Estos, bajo la jefatura de un cabecilla y constituyendo cuadrillas a caballo de hasta 20 hombres, realizaban sus operaciones como hemos indicado en las vías de acceso a la capital o incursionaban en las propiedades rurales.

En los alrededores de Lima se hizo famosa a fines del siglo XVI la banda del negro "Tiembla la Tierra". Contra gentes como ellos se creó la Santa Hermandad y se erigió la Caja de Negros que agenció los recursos para perseguirlos.

Durante el siglo XVII, a pesar de las disposiciones que penaban con la muerte y/o mutilaciones tales actos estos continuaron. En 1667 al decir de Mugaburu se capturaron y fusilaron a 26 mulatos bandoleros. (Mugaburu 1917-18: 16).

En la segunda mitad del siglo XVIII se intensificó este tipo de bandolerismo con la participación de mestizos y mulatos libres. Entonces las bandas tendieron a ser pequeñas (no más de 5 hombres) y ya era una norma robar sin llegar al asesinato. Ahora la Jefatura recaía en el más blanco el cual hacía gala de su capacidad de mando y de su don de "perdonavidas", a veces de su nacionalidad "española" (caso del bandolero cuarterón alias el niño que operaba en el camino a Mala hacia 1785 (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 57, c.661; 1785). El líder era el que más resistencia oponía a la captura.

Se reconocía un código de honor por el cual mutuamente se protegían negando de consuno sus delitos. A veces ante las pruebas de cargo abrumadoras el jefe asumía la responsabilidad para liberar a los compañeros cautivos.

Todos declaraban alguna profesión aunque no un trabajo. Una buena parte mantenía una familia. Al ser juzgado el bandolero mestizo Atanasio Gómez en 1781 se justificó declarando que la pobreza lo redujo a ese estado (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 48, c.549, f. 40; 1731).

10. – El Bandolerismo Social

A diferencia del anterior, el grupo a instancias del líder, no sólo actuaba para subsistir, sino a efectos de poder destinar parte de lo robado para ayudar a sus compañeros en cautiverio, fuesen estos siervos o esclavos. El gesto revela tanto en el líder como en los seguidores que lo comprenden un atisbo de conciencia de clase en el grado de "lo que somos".

La zona de operaciones fue exclusivamente el campo, donde igualmente residía. Su objetivo principal era la expropiación de bienes de la propiedad

terrateniendo. De esta última vivía y gracias a ella el jefe bandolero resultaba generoso. La actitud de este remedaba a la de un Señor rico y virtuoso, dispuesto a remediar entuertos, aunque para hacerlo tuviera que enfrentarse a otro del mismo rango. Como Señor de facto desafiaba a los Señores de derecho. Estos últimos por su parte lo califican como el más grande delincuente contribuyendo sin proponérselo a incrementar el mito en torno a su persona. Los oprimidos lo ayudan dándole información y protección cuando las necesitaba.

Ciertamente que para los oprimidos no resultaba un criminal sino un paladín de la justicia. Por lo tanto sus hombres lo respetaban especialmente y él sabía imponer a los remisos su criterio.

Es posible que este bandolerismo se diera entre los indios bajo la forma encubierta de abigeato o cuatrero, aunque de esto hasta el momento no tengamos constancia. En cuanto a los esclavos por lo menos conocemos el caso del cimarrón Pedro León quien operó con su banda por 1790 (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 74, c.903, f. 69; 1792). Era un esclavo de una hacienda de la zona de Surco en Lima que luego de castigos rigurosos huyó en busca de libertad. Robaba la propiedad de las haciendas con el fin de subsistir y quedar en condiciones de demostrar su caballerosidad. En una ocasión roba caballos finos para pasear a las esclavas y en otra cuando su gente se desmanda pide disculpas y trata de reparar los daños. Cuando dos de sus hombres matan a un indio, los apresa y entrega a las autoridades. El mito en torno a su espíritu justiciero gana al propio fiscal encargado de acusarlo, el cual acaba defendiéndolo. Se le perdona la vida pero es desterrado a la isla de Juan Fernández.

11. – Cuatrero y Abigeato.

Estuvo representado por cuadrillas de indígenas y cholos, que abandonaban sus comunidades o las haciendas donde se encontraban adscritos. La falta de tierras o la inminencia de una explotación despiadada, los llevaba a las alturas y quebradas desde donde incursionaban sobre las estancias, haciendas y pueblos indios. En su mayoría eran jóvenes campesinos decididos a llevar una vida errante y plena de peligros. Dado el escenario de sus latrocinios formaron bandas conocidas como de abigeos y cuatros.

Contra ellos se ejercía una sumarisima justicia en los mismos lugares de los hechos.

Es interesante señalar que estas respuestas muchas veces no fueron sino una actividad individual o familiar destinada a complementar la escasa dieta que brindaba el trabajo legal. Cuando actuaban contra los pueblos de indios, expropiaban a los miembros más ricos del pueblo. Es ilustrativo al respecto el

juicio seguido al indio cuatrero Tomás Huarochirí en 1737, de quien sólo los vecinos ricos del pueblo testimoniaron “que es público y notorio voz y fama que el dicho es ladrón de mulas y que por tal es conocido (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 7, c.57; 1737).

12.— *El Alborotador Social*

Podía ser un simple vecino, o un comunero revestido de autoridad, que se convertía en el defensor de los intereses del común. Su obsesión fue demostrar a los indígenas los mecanismos de la sobreexplotación colonial. Sin embargo, no llegó más allá de las simples denuncias judiciales, o a promover una pasiva resistencia. A veces fue sólo un “agitador”. Su error fue confiar en la Real Justicia.

Corregidores, curas, jefes de milicias y oficiales reales fueron los objetivos de sus públicas críticas. Por eso lo odiaban y hacían correr toda suerte de rumores destinados a denigrar su conducta, sin dejar de promover su destitución y/o captura.

Por su parte el pueblo lo defendía testimoniando “su suma indignación” y afirmando que su único delito era haberlos “defendido compadecido de su pobreza”. De lo dicho dan evidencia fehaciente los juicios seguidos en la Real Audiencia en 1738 contra el mestizo Samamé García alborotador de los indios de Cutervo y Socota (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 7, c.58A; 1738). En 1762 contra el alcalde indio Josep Antonio Camacho del pueblo de Chilca (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 24, c.284, f. 39; 1762). Y en 1780 contra el indio Paulino Reynoso agitador del pueblo de Chongos (Jauja) (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 47, c.544; 1780).

13.— *Los Pandilleros Urbanos*

Las ciudades del virreinato y en especial Lima, fueron refugio, residencia y campo de operaciones de ladrones y pandilleros. Las ciudades con sus arrabales, sus laberintos de calles y sus corrales de negros e indios, les ofrecía un refugio seguro. Estas bandas urbanas se componían de negros, zambos, mulatos y mestizos. Aprovechaban la oscuridad de la noche y la deficiente vigilancia de los serenos de barrio y patrulleros de capa para actuar. Asaltaban a transeúntes de buena posición. Escalaban paredes o equipados de llaves maestras forzaban cerraduras en casas acomodadas, tiendas comerciales, hospitales, iglesias y conventos. Sus actividades eran una abierta lucha de los habitantes de los suburbios contra los vecinos residentes en el centro de la ciudad.

En la cuadrilla o “congreso” urbano como también se les llamaba, se

descubre un espíritu de compañerismo por el cual se llega a ofrecer en ocasiones la libertad a cambio de la del compañero capturado. Sus integrantes, muy políticamente utilizaban el rumor para crear una aureola en torno a quien reconocen o sindicaban como líder. Así surgía en torno a éste el mito de “muy fascineroso, valeroso y esforzado”. Se le atribuían atroces crímenes que no podían ser probados. El rumor retornaba a los pandilleros que de día eran mirados con respeto. De esta manera su bravuconada les complacía y les permitía “ser alguien” en una sociedad que humillaba y marginaba al pobre no blanco. Bajo esta luz es aleccionadora la actitud del cuarterón Ramón León, Jefe Pandillero de 1805, quien al ser capturado uno de sus compañeros salió al paso del alcalde del barrio de Santa Rosa para decirle: “Que si el hubiera estado presente no hubiera logrado aprehenderlo... que dejase de perseguirlo, teniéndolo más bien por amigo, porque de lo contrario lo quitaría del paso, que hiciese lo mismo que los de capa, que los tiene sobornados en que cada y cuando necesitan un peso los acude con él” (AGNP, Audiencia Crimen, leg. 105, c.1281, f. 51). Detenido Ramón León pasó 3 años en la cárcel Real sin ser sentenciado.

14. – Los Tumultos, Urbano y Pueblerino

Fueron actos colectivos y espontáneos. Integraban a los oprimidos sin distinción de naciones contra: las autoridades, personajes de reconocido poder, o ante hechos reputados injustos. Se dió a niveles de la ciudad o de pueblo (muy pocas veces en haciendas). Su condición sine qua non fue la existencia de una población explotada.

El rencor y la impotencia ante la explotación alentaban a cada uno de los participantes. Estos últimos, confundidos en la masa que se desplazaba vociferante y atrevida se sentían con capacidad de realizar todo el daño posible al común enemigo. Era un acto de uno para todos y de todos contra uno. Este uno fue siempre un colono, jamás el Rey.

En su punto más álgido se llegaba a la destrucción, de locales representativos con raptos de rapiña sobre lo acumulado en su interior. Tal el caso de la destrucción y asalto de la Aduana de Arequipa en 1780. Muchas veces el homicidio era su meta. En ese caso la acción constituía una vindicta comunal. En la destrucción como en el homicidio la participación de todos hacía imposible identificar a los causantes directos. Así mismo aunque en raras ocasiones su finalidad fue la libertad de algún reo en el patíbulo. Entonces dominaba a los tumultuosos una pública conmiseración, o un inconsciente temor por la situación social reinante que podía convertir a cualquiera en un marginado de la ley. La ejecución de un bandolero o de un esclavo homicida fueron casi siempre

ocasiones para tales manifestaciones. Así el pueblo de San Marcos de Arica logró hacer conmutar la pena capital recaída en el esclavo Julián en 1761, por la de destierro perpetuo (AGNP, Audiencia Crimen, leg. 23, C260; 1791).

No obstante, todos estos actos no rebasaron la calidad de simple protesta colectiva, carente de liderazgo u organización. A lo sumo respondieron a la promoción de algún alborotador social espontáneo, la mayoría de las veces condicionado por la propia masa. Por último, alcanzados los objetivos, hastiados de destrucción o bajo la amenaza de una tropa reglada, el grupo tumultuoso se disipaba tan pronto como se había reunido. Entonces un tácito pacto de silencio envolvía a los participantes quienes recurrían al “no ví, ni oí nada”. En algunos casos un inusitado fervor religioso expresado en procesiones se sucedía a los hechos: Sentimiento inducido de culpa común y/o acto intuitivo de defensa serían las explicaciones más plausibles para tales manifestaciones. Así sucedió después del tumulto de los pobladores de Llacta (Huamalíes) en 1779 que costó la vida al coronel Domingo de la Cagija y de su primo Josef de la Cagija, ambos obrajeros de Quivilla y parientes de corregidores de la zona (AGNP: leg. 41, c.484, f. 22; 1779).

15. – *El Palenque Cimarrón*

Se desprende de los documentos consultados que a fines del siglo XVII y principios de siglo XVIII, los negros huidos construían ranchos aislados conocidos como *rancherías*. Se ubicaban en los montes aledaños a las haciendas del valle de Lima y al parecer no contaban con organización alguna fuera de la buena utilización de las defensas naturales del terreno. Hacia 1710 tenemos evidencia que las *rancherías* evolucionaron hacia la conformación de un palenque.

¿Qué era un palenque? Era un asentamiento rural de población negra cimarrona que constituyó una unidad social rebelde. Aunque mantenía relaciones económicas más o menos estrechas con la ciudad y las haciendas vecinas su vida se desarrollaba en un plano de cierta independencia.

Dentro del movimiento social colonial el palenque significó el primer esfuerzo por organizar una existencia independiente. Su economía fue de subsistencia con tendencia a la autarquía y giraba en torno al cultivo del maíz, del zapallo, trabajos artesanales en paja y un complemento de caza de venados y pájaros. Por lo tanto contaban con un campo de cultivo, un puquio, almacenes subterráneos y una buena provisión de lampas y hachas.

Los negros vivían en una aldea donde todos los miembros del palenque participaban por igual de los deberes, los derechos y el género de vida. Habían

superado las rivalidades de tribus y los congos, minas o terranovos convivían pacíficamente. Para la defensa de la aldea habían construido un fuerte sobre una elevación y tenían abundantes armas blancas, piedras, etc. Así mismo, hacían gala de tácticas de lucha ofensivo-defensivas.

Las características que venimos describiendo corresponden al palenque de Huachipa en 1713. Allí el jefe se llamó Francisco Congo, alias Chavelilla, quien estaba asesorado por un alcalde con funciones de recibir y distribuir los alimentos, y un alcalde capitán lugarteniente militar. Otro alcalde dirigía el sistema de espionaje y se encargaba del reclutamiento. Realizaban salidas de aprovisionamiento por las haciendas costeñas y serranas montados a caballo preferentemente de noche. Durante el día las salidas eran de amedrentamiento.

Los rasgos ideológicos predominantes eran una idea de libertad y de propiedad colectiva. Reclamaban la tierra que habían trabajado y habitaban. Tenían un esbozo de conciencia de clase radical en los grados “de lo que somos” y “lo que debemos hacer”. Nunca atacaron a los indios ni a otros negros y contaban con la colaboración tácita de muchos esclavos en la ciudad lugar donde comercializaban sus artesanías (AGNP, leg. 2, C5, f. 158; 1713).

Ciertamente todos los palenques no tuvieron las características del de Huachipa; el de Carabaylo o el de Monte Zambrano por ejemplo fueron lugares de residencia independiente sin fortaleza. Sus componentes eran jornaleros estables en las haciendas vecinas como leñadores (AGNP, Audiencia, crimen, leg. 23, c.264, f. 47; 1761; leg. 83, c.1019, f. 67; 1796).

Sin embargo las autoridades actuaron con energía para acabar con los palenques. El de Huachipa originó una cruenta lucha antes de doblegarse, los otros simplemente se dispersaron.

En resumen los palenques constituyeron zonas autónomas de poder negro, que desplegaron toda una política de convivencia paralela con la hacienda y de la cual consiguieron un reconocimiento de facto. Sin embargo se mediatizaron e integraron políticamente porque sus necesidades de subsistencia los llevaron a unirse periféricamente a la economía de los hacendados y/o la ciudad. Contribuyó a esto la urgencia de mano de obra barata y más productiva por ser libre.

16. – Las Sublevaciones o Guerras Sociales

En la colonia indistintamente se les llamó rebeliones, levantamientos o alzamientos. Constituyeron movilizaciones populares masivas que desbordaron los límites regionales. En ellas se integraban preferentemente indios y mestizos, no faltando la participación minoritaria de otras castas. A todos los movía un

espíritu de venganza y reivindicación; y el estímulo de participar en un poder de facto. Por eso de estas acciones dijo Castellfuerte: “Tiene una pacificación mayor arduidad que una conquista, porque en esta se combate con las armas, y en aquellas con las armas y *los ánimos*: En la conquista se introduce la ruina descubierta y en la pacificación se complica la destrucción con el dominio (Fuentes, 1859, T. III: 286).

Los alzamientos contaban con el liderazgo definido de una o varias personas. En cada caso los comandos directivos siempre presentaban escalas jerarquizadas. El proceso de un alzamiento comprendía por lo general dos etapas: Una, de conspiración o maquinación, y la otra de guerra abierta o levantamiento.

La primera etapa era de organización. Se hacía la convocatoria de indios principales, caciques y/o mestizos de cierta notoriedad, como artesanos o pequeños funcionarios. Luego exploradores idóneos de personalidad casi mística y muy circunspecta, se encargaban de propagandizar los planes trazados y de soliviantar los ánimos, comprometiendo al mayor número de personas. En 1753, llegaría uno de estos al pueblo de San Marcos (Cajamarca). Las autoridades lo asociaron pronto al “indio rebelde” y se le abrió un juicio donde fue descrito así: “De pocas palabras, pero elocuentes y al parecer muy aplicado a las iglesias y culto divino, esto es rezador y presumiendo de místico” (AGNP, Audiencia Crimen, leg. 16, C174, f. 38; 1753). En todo caso tales exploradores sembraban la esperanza al afirmar categóricamente que en breve plazo los indios se liberarían de sus males y estimulaban el odio hacia el blanco. El misterioso Antonio Rodríguez llegado a Tarma durante la sublevación de Crespo y Castillo ganaba adictos difundiendo que ya venía el Rey inca a matar blancos y todos sus sirvientes (Colección Documental de la Independencia del Perú, 1972, T. I; VIII: 133-6).

Las convocatorias eran verbales aunque no se descontaba la posibilidad de que los principales que aceptasen firmaran pliegos o contratos para el levantamiento por los cuales se obligaban y ligaban como ocurrió en el mencionado pueblo de San Marcos.

Así mismo en esta fase, los conceptos de Dios y El Rey eran instrumentalizados para los fines de la sublevación, o sencillamente dejados de lado. Las mistificaciones que el sistema colonial había tenido los hacía inatacables a la vista de los indios. También a esto concurría el acendrado providencialismo que dominaba sus mentes. Así Túpac Amaru ordenaba no obedecer en el nombre de Dios Todopoderoso (Szeminski, 1974: 71). Este condicionamiento de la masa indígena permitió a ciertos líderes movilizarla,

alegando un supuesto entendimiento con Dios. En el juicio que precedió a la ejecución de los indios serranos Julian Auqui, Blas Ibarra y Casimiro Lamberto, se descubre por boca de estos su total devoción ante la persona de Juan Santos Atahualpa puesta en evidencia en los hechos siguientes:

- Su actitud reverente de no pisar las huellas que el caudillo dejaba.
- Por su convencimiento de que su ser era milagroso, al punto que aún lejos de él, su solo recuerdo no les hacía sentir ni cansancio, ni dolor.
- Porque no dudaban de que la guerra era santa, puesto que los españoles eran identificados como judíos.
- Y por último, porque al hablar del caudillo entraban en profundo éxtasis que les hacía perder el sentido de la orientación (lo que permitió que fueran engañados y capturados) (AGNP, Audiencia del Crimen, leg. 15, C159; 1752).

Finalmente la segunda parte, de guerra o levantamiento propiamente dichos, consistía en acciones militares con las cuales se intentaba liberar pueblos provincias o al país del dominio español. Para tal efecto se montaban una estrategia y varias tácticas de lucha. Unas veces se organizaban las huestes en pequeñas unidades de combate más o menos autónomas, como las que utilizó Santos Atahualpa. Pero en la mayoría de los casos lo que se puso en práctica fue una guerra abierta. Entonces se traslucían las diferencias de motivos e intereses que separaban a los líderes de extracción media, de la masa tributaria. Esta última casi siempre llevaba una guerra por su cuenta contra “el blanco y sus pertenencias” tal y como lo describió Rufino Echenique a propósito de la rebelión de Mateo Pumacahua (Echenique, 1952: 2 y ss.).

Ante este género de respuestas los grupos de poder se coaligaban instrumentalizando con eficacia todos los mecanismos de control social, con énfasis especial en los medios de coerción.

ABREVIATURAS EMPLEADAS

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla.
- AGNP Archivo General de la Nación del Perú, Lima.
- AHMH Archivo Histórico del Ministerio de Hacienda, Lima.
- LCL Libros de Cabildo de Lima.
- BPHES Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad, Lima.

BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS, José María

1973

“Mitos quechuas post hispánicos”, en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Antología de Juan M. Ossio), Lima

AVILA, Francisco de

1966

Dioses y Hombres de Huarochiri, Lima

CASTELL FUERTE, Marqués de (José de Armendáriz)

[1736] 1859 “Relación del estado de los reynos del Perú”, en Manuel A. Fuentes (ed.), *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del Coloniaje Español*, vol. III, Lima

CRESPO Y CASTILLO

1972

Documentos sobre la rebelión de. . . ; en *Colección Documental de la Independencia del Perú*. Vol. III, T. I., Lima

CROIX, Teodoro de

[1790] 1859 “Relación que hace el Excmo. Señor. . .”, en Fuentes (ed.), vol. V, Lima.

ECHENIQUE, José Rufino

1952

Memorias para la historia del Perú, Lima

ESCALONA Y AGUERO, Gaspar

1675

Gazofilacio Real del Perú

GONGORA, Mario

1970

Encomenderos y estancieros, Santiago

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1944

El primer Nueva Cronica i Buen Gobierno, edición de Arthur Posnanski, La Paz

- HAENKE, Tadeo
1901 *Descripción del Perú*, Lima
- INFORME
1791 *Informe del Real Tribunal del Consulado sobre el Comercio de*
- JUAN, Jorge, y Antonio de Ulloa
1953 *Noticias secretas de América*, Buenos Aires
- KULA, Witold
1974 *Teoría económica del sistema feudal*, Buenos Aires
- LAZO, Carlos
1975 *La denuncia social en las crónicas peruanas*, BPHES, Colección Colonia, vol. III, Lima
- LIBROS DE CABILDO DE LIMA
[1535-1600]
1935 Libros IV, V, VI, VIII, Imprenta Sanmarti, Lima
- LIZARRAGA, Fray Reginaldo de
[1609] 1909 *Descripción hecha de toda la tierra del Perú... para el Excmo. Señor Conde de Lemos y Andrade*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. XV, Madrid.
- MACERA, Pablo
1963 "Iglesia y economía en el Perú durante el siglo XVIII", *Letras*, 70-71, Lima
1966 "Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú"(ss. XVII-XVIII), *Nueva Cronica*, II, Lima
- MATIENZO, Juan de
[1567] 1967 *Gobierno del Perú*, París-Lima

MELCHOR DE PAZ

[1786] 1952 *Rebeliones de indios en Sudamérica. La sublevación de Túpac Amaru*; edición de Luis Antonio Eguiguren, Lima

MILLONES, Luis

[1964] 1973 "Un movimiento nativista del siglo XVI", en *Ideología mesiánica del mundo andino* (citado)

MUGABURU, Joseph de

1918 *Diario de Lima (1640-1694)*, en Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú, Lima

NUÑEZ, Estuardo

1969 *Cuatro viajeros alemanes en el Perú*, Lima

REPRESENTACION

[1768] 1972 *Representación de la ciudad del Cuzco sobre excesos de corregidores y curas*, en Colección Documental de la Independencia del Perú. La rebelión de Túpac Amaru, T. II, vol. I., Lima

RICO, Gaspar

1813 *Proyecto relativo al comercio, suerte y servidumbre de los esclavos, inclinado a su transición oportuna a libres*, Cádiz

ROSENBLAT, Angel

1954 *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires

SALINAS, Fray Buenaventura de

1957 *Memorial de las historias del Nuevo Mundo...*, Lima

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás

1973 *El indio en el Alto Perú a fines del siglo XVII*, Seminario de historia rural andina, Lima

- SANTILLAN, Fernando de
1916 *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima
- SILVEIRA, María y Felipe J. Lindoso
1976 “Estructura productiva y universo ideológico en Puquio”, en *Discusión antropológica*, II, Lima
- SZEMINSKI, Jan
1974 “La insurrección de Túpac Amaru II: ¿guerra de la independencia o revolución? ”, en *Estudios latino-americanos*, 2, Varsovia
- TUPAC INCA, Calixto
[1750] 1948 *Representación verdadera. . .*, Pequeños Grandes libros de historia americana, XV, Edición de F. A. Loayza, Lima
- VIZCARDI Y GUZMAN, Juan Pablo
1960 “Carta de Masacarrera (30-IX-1781)” en *La causa de la Emancipación del Perú*, Lima
- WACHTEL, Nathan
1971 *La visión des vaincus*, París