

SOCIEDAD CAMPESINA Y VIOLENCIA RURAL EN EL ESCENARIO
DE LA GRAN REBELION INDIGENA DE 1780

Luis Miguel Glave

Algunas fechas adquieren significados paradigmáticos en la historia de los pueblos. El año de 1780 es uno de esos casos. Fue el año en que se iniciaron las acciones rebeldes de Túpac Amaru en Canas y Canchis, extendiéndose su impacto a gran parte del territorio del virreinato peruano. El 4 de noviembre, el curaca de Surimana, Pampamarca y Tungasuca, apresó a don Antonio de Arriaga, corregidor de la provincia de Canas y Canchis, entonces comunmente conocida como Tinta. El viernes 10 de noviembre, Arriaga fue muerto por el rebelde y, desde entonces hasta que fueron derrotados todos los focos subversivos, en dos años de guerra civil aproximadamente, se perdieron 100,000 vidas de una población afectada de 1'200,000 personas, dejando un trauma en la conciencia de indios y blancos que trascendió largamente el siglo XIX (Stern 1987, 35). Se puede discutir el número de los muertos, pero no está en duda la espontaneidad de las acciones y la violencia que se desencadenó; por ello, aunque la cifra fuera exagerada, es un buen indicador para presentar la coyuntura de enfrentamientos (Flores Galindo 1987: 130). Los sucesos son conocidos gracias a la literatura historiográfica referida a Túpac Amaru.¹ Por

1. Se podrían mencionar acá muchos y muy importantes trabajos. Estamos utilizando en la exposición sólo algunos. El clásico de B. Lewin (1967), una de las ediciones del trabajo de C. D. Valcárcel (1970), el estudio interpretativo de Golte (1980-A), el más reciente y especializado trabajo de O'Phelan (1988) y otros importantes trabajos que serán mencionados oportunamente. Para una revisión bibliográfica del mayor interés, ver Campbell 1979. Llamamos la atención respecto al minucioso relato de Rowe (1984) y al trabajo de Stavig que renueva la perspectiva del análisis de la situación local en el momento de la rebelión (1988), del mismo autor, también Stavig 1985.

eso, sabemos ahora bastante respecto a las causas, desenvolvimiento y consecuencias de la rebelión. Aunque como siempre que se trata de temas trascendentes para los pueblos, no existe acuerdo entre los autores respecto a muchos aspectos. Algunas veces, las pasiones parecen llevarnos al escenario de los 100,000 muertos. No es el intento de estas páginas abonar con argumentos a favor de alguna de las interpretaciones. Buscaremos ubicar el escenario concreto de las acciones iniciales y retratar así algo de la vida de los habitantes de Canas en ese crucial año de la historia colonial. Nuestra perspectiva es relatar la forma como los acontecimientos muestran la violencia estructural y cotidiana que emanaba del conflicto social de ese universo rural. En este escenario, buscamos mostrar las piedras de toque del conflicto campesino.

Fue ya el 6 de enero de 1780, día de Reyes, en San Pablo de Cacha, que por el intento de cura del pueblo de trasladar una imagen venerada por los indios, se suscitó un pequeño motín o alteración. En el conflicto, *un negro libertino doméstico del cura* apareció como un personaje abusivo y odiado por los indios. Según los testimonios que lo acusaban, este personaje vejaba a los campesinos y los maltrataba con la anuencia del sacerdote, que tampoco pasará a la historia de la iglesia como candidato a la santidad. Luego de los acontecimientos, el agente del cura amenazó a la población con que cuatrocientos soldados llegarían para “*que la noche de este día los pasasen cuchillo*”. Según el testimonio, los naturales creyeron el aviso y muchos fugaron del pueblo.²

El conflicto, motín incluido, fue parte de un conjunto de sucesos que muestran una abierta conflagración entre un bando o partido encabezado por el Corregidor y el de los eclesiásticos puestos bajo la conducción del Obispo, Juan Manuel Moscoso y la Curia arquidiocesana del Cusco. Varios religiosos estuvieron enfrentados al partido del Corregidor, entonces Antonio de Arriaga, que contaba en sus filas a algunos curas aliados. El motivo último era, junto con el uso del poder local, el manejo de los bienes de las parroquias rurales de la provincia y las rentas eclesiásticas. Las estancias y cofradías eran el sector económico más importante de la zona y sobre ellas se había desatado una competencia de poderes. Por su parte, las rentas curales implicaban un nivel de excedentes que los curas controlaban en la esfera local, lo mismo que la aceptación social de su influencia política y moral a nivel local; en la competencia de poderes aludida, esto también había entrado en el terreno del

2. Tomamos los datos del trabajo de Ward Stavig (1985, 455) que utiliza el testimonio registrado en Archivo Histórico del Cusco (AHC), Corregimiento L. 81.

cuestionamiento. El telón de fondo de estas competencias y cuestionamientos era la agudización de contradicciones entre fracciones sociales desarrolladas en un proceso de crecimiento poblacional y presión por los recursos, en una coyuntura de bajos precios y saturación de mercados, acompañada de un aumento de la presión tributaria.

Las hostilidades entre los bandos no se habían desatado completamente en febrero de ese año, pero algo sin duda se percibía en el ambiente. Pudo ser sólo un giro literario, al que acostumbraban las autoridades letradas en medio de la aridez del medio rural, pero Arriaga escribió, luego de expulsar del distrito al sirviente del cura: *“cuando los incendios no se apagan en los principios, suelen sus llamas consumir lo más distante”* (Stavig 1985: 456).

En 1781, José Antonio de Areche, luego del apresamiento y muerte del caudillo Túpac Amaru, estuvo convencido que éste estuvo tras una conspiración en 1776. Tres expedientes encontrados en Paucartambo, Cusco y Arequipa, mostraban una ola de rumores que circularon el Cusco ese año. Por ellos se suponía que el año de los tres sietes se coronaría un inca en el Cusco. No parece que hubiese existido ninguna conspiración. Así lo afirma John Rowe (1984: 120), quien sostiene se trataba de un caso de mesianismo que se extendió sin consecuencias, salvo los recuerdos que pudieran haber tenido sobre el caso los naturales que se incorporaron en las huestes rebeldes desde 1780.³

En 1776 los corregidores y funcionarios no tomaron en cuenta los indicios de la tensión. En febrero de 1780, Arriaga sabía que un incendio estaba en sus principios. El mismo lo alentaría, junto con los de su bando y los del bando del Obispo. Dos personajes, de los que hablaremos largamente. Vicente de La Puente y Francisco Cisneros, testimoniaron lo que se venía.

Obispos y curas vs. corregidores y tenientes: el conflicto

Vicente de La Puente fue un cuadro activo del bando del Obispo Moscoso. Era cura de Coporaque ese 1780. Los testimonios lo presentan como

3. Rowe no toma en cuenta en el artículo citado la referencia de Lewin (1967: 33) respecto a la denuncia de que fue objeto Túpac Amaru ese año de 1777 según la cual, éste habría estado implicado en una conspiración. Tampoco que “un” Túpac Amaru fue acusado en el caso del motín de Maras, ni el propio motín que tuvo cierta envergadura, ver O’Phelan 1977.

un hombre violento. El corregidor Arriaga informó en julio que entre sus antecedentes figuraba el haber sido obligado a salir del curato de Accha en la vecina provincia de Paruro “*por perjudicar la tranquilidad pública*” (Rowe 1984, 123). Por su imprudencia y agresividad, la tensión se incrementó en los pueblos de Canas. Esta vez también tuvo que dejar su curato de Coporaque y, por recuperarlo, se enfrentó en una verdadera batalla con el pueblo como veremos. Tuvo como un vivo enemigo a Francisco Cisneros. Este, que se firmaba Francisco de Cisneros, era un andaluz afincado en Sicuani, casado con una criolla del lugar ⁴ y hombre de confianza de Arriaga quien lo tenía en su hueste. Estos *españoles entre indios* eran personajes que usaban del poder de coacción violenta, pero también eran detentadores de una autoridad pública. Cisneros figuraba como *teniente* de Corregidor, además de ostentar un grado militar. En los bandos que firmaba ese año de 1780, se llamaba “*Capitán de Infantería y juez delegado*”. Su autoridad emanaba de un nombramiento del corregidor y parecía extenderse a toda la provincia, incluso, al nivel de un interinato cuando Arriaga se ausentaba.⁵ Ambos, Puente y Cisneros, estuvieron implicados en la guerra de facciones, que incluyó enfrentamientos armados. Ambos, en distintos momentos, acusándose mutuamente por cierto, no dejaron de señalar ese estado general de tensión del que eran parte.

Primero fue Puente quien el 13 de julio señaló que:

“Estos desacatos... no pueden quedarse sin castigo. Los yndios necesitan poco, para sublevarse; porque á vista de los exemplares del reyno, que los mas se quedan impunes, por el patrocinio que prestan los mismos, que deberian impedirlo... no han menester mas para negar toda obediencia á Dios, y al Rey”.⁶

-
4. Así figura en un cuadro confeccionado por O'Phelan (1988: 311) en base a los testimonios conservados en las causas contra los implicados en la rebelión tupamarista. Volveremos sobre esto.
 5. Archivo Arzobispal de Cusco (AAC) XII. 5. 92; es el expediente criminal abierto contra Cisneros por el cura Puente, es una de las tres piezas de lo que llamaremos el caso de Coporaque.
 6. El documento, que usaremos como parte del caso del pueblo de Coporaque, en AAC LXXIII. 1, 3, ha sido íntegramente transcrito, sin la referencia a su ubicación topográfica en AAC, en la Antología de documentos publicada bajo el título de *Túpac Amaru y la Iglesia* por el Comité Arquidiocesano del Bicentenario de Túpac Amaru en el Cusco, con un breve comentario hecho por S. O'Phelan. En adelante, la publicación será citada como Antología 1983. O'Phelan revisa y reproduce los datos básicos de su comentario en O'Phelan 1988: 228-230.

En su testimonio, el cura acusaba a otro personaje central en el conflicto, el curaca Eugenio Quispeaquino o Sinanyuca, como se le denominaba en los autos del caso a quien fuera don Eugenio Canatupa Sinanyuca, cacique gobernador de Coporaque. Detenemos la atención ahora en la referencia que nos dejó, siempre de manera interesada, pero no por ello menos certera, respecto a la inestabilidad política: los indios *“necesitan poco para sublevarse”* en julio. Luego, el 2 de agosto, insistía: *“las circunstancias del presente tiempo son criticas. El Reyno está conmovido; el amor al Rey, y á la religion debe compelerarnos a solicitar la publica tranquilidad”*.

Poco después, en Coporaque, la doctrina de Puente, a la que éste no podía regresar por una fuerte asonada previa contra él, el juez delegado de Arriaga, Francisco Cisneros se enfrentaba con los aliados del Obispo. Otro sacerdote, el Licenciado Pedro de Fuentes, fue enviado para apaciguar a los indios y *averiguar* los excesos que se cometieron contra Puente. Cisneros, que entonces era acusado por el partido del Obispo como instigador junto con Sinanyuca, lo enfrentó hasta expulsarlo. Antes, el 30 de agosto, le había escrito una nota en los siguientes términos:

“Luego que vd, llegó le corri oficio para que se retirase de este pueblo, respecto a que en el habia dos sacerdotes que administran con sacramentos; pero vd. mal aconsejado, intentó afligir a estos miseros yndios; ya con decirles estavan excomulgados todos... este fue un hecho que los puso vd. a todos en terminos de morir a su furia... soy de parecer que vd. se retire de este pueblo... pues recelo justamente nos perdamos todos por la indignacion con que nos miran como vd. lo vio este dia y el trabajo que me costó para reducirlos a tranquilidad”.⁷

Nuevamente, la violencia india es señalada por el testimonio de un personaje perteneciente a otra casta, un blanco, esta vez, un aliado del jefe de los campesinos indígenas, el curaca Sinanyuca. No hablamos todavía de las circunstancias del suceso, sólo señalamos que, en el bando contrario, por razones opuestas entonces, Cisneros, como antes Puente, señalaba que: *“recelo justamente nos perdamos todos por la indignación con que nos miran”*.

7. AAC XLVIII, 2, 34, Es el tercer expediente del caso de Coporaque, compuesto por tres piezas todas en el AAC. El criminal contra Cisneros (XII, 5, 92), el criminal de la causa contra Sinanyuca (LXXIII, 1, 3) y el interrogatorio de esta causa (XLVIII, 2, 34). Veremos luego que los autos terminan a fines de octubre. Luego, a los pocos días, todos se verían envueltos en los acontecimientos desencadenados con la prisión de Arriaga.

El conflicto entre el poder eclesiástico, frente a la autoridad civil, se había iniciado mucho tiempo antes. La iglesia regional estaba encabezada por los arzobispos, que pagaban por sus dignidades, como Moscoso que abonó 80,000 pesos para su promoción (Rowe 1984, 122). Los civiles que detentaban el ejercicio de la justicia local estaban a su vez representados por los corregidores, piezas claves del poder y la economía coactiva del siglo XVIII (Moreno 1977 y Golte 1980-A). El bando de los curas tuvo más argumentos ideológicos contra los corregidores, pero en ambos frentes se trataba de una disputa por recursos dentro de relaciones de fuerza cambiantes. Quién sabe si el expediente iniciado por Pedro Morcillo Rubio de Auñón, obispo del Cusco en 1744, sea el más representativo de los argumentos que se jugaban. A fines de 1744, terminada su visita pastoral, el obispo inició su campaña política contra los corregidores. El 26 de noviembre escribía al secretario del Consejo de Indias:

“Son tantos y tan repetidos los agrabios, rigores y malos tratamientos que hazen los Corregidores en estas provincias con los pobres indios con sus repartimientos, y las biolencias que executan los tenientes y ministros en las cobranzas que no ay palabras con que explicarlo... y aun que los curas y yo quisieramos poner algun remedio, son tan absolutos que pasan los terminos del respeto y atropellan hasta lo mas sagrado; y baliendose del espacioso titulo de los reales tributos, no ay biolencia que no executen; ellos despojan a los casiques lexitimos, y ponen en su lugar mosos de su faccion, para que estos con mando absoluto cobren sus repartimientos; y si estos fueran proporcionados, no era tan malo, pero son con tanto exceso asi en la cantidad como en los precios, que se haze intolerable a los pobres, satisfacerlos con su trabajo; deque se siguen priciones, y despojos de los pocos bienes que tienen, y si no los ay, los ponen en los obrajes, en donde se eternisan por esclavos...”⁸

Morcillo se procuró copias de largas cartas de su antecesor, Bernardo de Serrada, que abundaban en el mismo tipo de acusaciones. Con ellas testimoniaba que no era él quien iniciaba la conflagración. Además, ilustró a su manera sus afirmaciones con testimonios de acusaciones contra corregidores, por los repartos y por la intromisión en el poder dentro de la *República de los Indios* por intermedio de caciques supuestamente ilegítimos. No descuidó recordar la alteración e inquietud que entonces se vivía por las noticias respecto a Juan Santos Atahualpa, tratando de usarlas a favor de su facción; pero también acusaba las razones de su inquietud, señalando la caída brutal de las rentas

8. Archivo General de Indias (AGI) Lima 526

eclesiásticas debidas a la baja del precio de la coca y el manejo de ese importante mercado por pequeños comerciantes indígenas. Mientras, las rentas de los Corregidores se incrementaban sustancialmente. Así, ya entonces se notaba el problema de la disputa de los excedentes en medio de cambios en las relaciones de fuerza.

Los argumentos de nuestro obispo se sucedieron y repitieron con distintos acentos y un mismo contenido ideológico. Como en 1767, poco antes de estos sucesos, cuando el Cabildo del Cusco envió al Virrey el informe sobre los corregidores elaborado por quien fuera doctrinero de Checa, Ignacio de Castro. Castro, con brillo característico, abunda en la materia de los abusos de los Corregidores, apuntando además mucho de la vida económica de nuestra provincia. Así, uno de los más justamente famosos intelectuales eclesiásticos del siglo XVIII, autor posteriormente de la importante *Relación del Cusco* de 1788 (Valcárcel 1955), continuó la prédica iniciada por la iglesia desde décadas anteriores. El informe de Castro, junto con otros testimonios, fue usado por el bando de los hacendados cusqueños poseionados del Cabildo, los cuales habían preparado una campaña contra los corregidores, que tiene su expresión más cabal en la *Representación de la ciudad del Cusco sobre excesos de corregidores y curas* de 1768.⁹

Cuando Moscoso tomó a su cargo el Arzobispado, las cosas habían entrado en un cauce mucho más profundo y mostraron otras aristas de las reales dimensiones de la disputa. Moscoso había partido de Chuquisaca y fue visitando los pueblos de su nueva diócesis. En setiembre de 1779 estaba en Lampa. Fue entonces que inició su acción directa por controlar los recursos en poder de la esfera eclesiástica. El 19 de setiembre libró un bando dando plazo perentorio a los curas de las provincias de su camino para que le informen sobre el número de sus feligreses (la más obvia fuente de sus recursos) y presenten cuentas e inventarios (Rowe 1984, 122). El cura de Yauri, Justo Martínez adujo estar enfermo y no presentó lo pedido. En diciembre, cuando

9. Los testimonios de Manuel Arroyo y, sobre todo, Ignacio de Castro en 1767, transcritos en *Antología* 1983, 128-163, son parte del expediente preparado por los cabildantes. Sobre la *Representación...* (1971) y los hacendados en el Cabildo cusqueño, ver Polo y la Borda 1976. De este tipo de memoriales y testimonios se ha desprendido la mayor parte de los análisis modernos de la explotación colonial del siglo XVIII y las características del llamado reparto forzoso de mercancías. Ver por ejemplo Tord y Lazo 1981 [que incluye una síntesis del trabajo de Polo y la Borda citado], además del indispensable trabajo de Golte 1980-A y el documentado estudio de Moreno Cebrián 1977.

Moscoso arribó al Cusco, Martínez no había cumplido todavía con lo ordenado. Ya en enero de nuestro 1780, el obispo ordenó se embargaran los bienes de Martínez y éste se presentara ante su dignidad en el Cusco. Mientras, estaban sucediendo los hechos narrados de San Pablo. Cuando Moscoso mandó un comisionado a Yauri, Arriaga escribía su premonitoria nota al cura de Cacha. El comisionado de Moscoso fue Vicente de La Puente, cura de Coporaque. Una pequeña historia, violenta, en las punas del sur del Cusco, había comenzado.

Fiestas y cofradías: consensos y excesos

Antes del arribo de Moscoso, ya se habían dado algunas órdenes referidas al manejo de los recursos con que contaban los doctrineros. En el Libro de Fábrica de Sicuani,¹⁰ se encuentra anotado que en 1771 el entonces obispo cusqueño Agustín de Gorrichátegui había ordenado la forma de manejar dos fuentes básicas de las rentas curales: las *limosnas* de los *alfereces* de las fiestas y el arrendamiento de las estancias.

Conforme la población indígena fue aumentando y se reestructuraron sus relaciones de reproducción social y los mecanismos culturales de identificación local, las cofradías se constituyeron en la institución más representativa de las mediaciones entre el poder externo, social y cultural, y la vida de los indios, de tipo comunal. Así, los ayllos y parcialidades se adscribieron al culto de un santo representativo y a ello se destinaban recursos comunales, como la fuerza de trabajo de los efectivos reproducidos bajo patrones de reciprocidad, y particulares como las tierras que se iban incorporando en estas instituciones a la manera de *obras pías*. Los párrocos de indios desarrollaron entonces una forma de obtener excedentes sociales y manejar de alguna manera una institución a través de la cual se expresaban las formas culturales de reproducción indígena. Por ello, las autoridades indias que tomaban rotativa-

10. Los *Libros de Fábrica* eran los registros que los doctrineros debían guardar de la administración de sus curatos. Se apuntaban los ingresos y egresos, comunes o extraordinarios, de la forma como fueron hechos o recibidos y en las fechas en que ingresan o salen fondos. Debían ser presentados cada que el Arzobispado ordenara una *Visita*. Son documentos de inapreciable valor. En ellos además, constan los bandos y órdenes que se daban por los obispos y/o deanes y Cabildos Eclesiásticos para la "justa" administración de los bienes. En este caso estamos glosando los bandos que se encuentran en el Libro de Fábrica de Sicuani, Primer Tomo, que se conserva en APS. Ha sido transcrito parcialmente en *Antología* 1983: 42-75.

mente el *cargo* de *alférez*, debían sufragar los gastos de las fiestas, entre los cuales el pago de una *limosna* a la iglesia.¹¹ El aumento de la población de las doctrinas y la presión de los distintos agentes locales de poder sobre los excedentes indígenas, hicieron que este mecanismo tuviera cada vez mayor importancia dentro de las rentas curales. Por ello, no sin cierta polémica, como la acusación a los curas de abusos por esta materia, el asunto se hizo práctica cotidiana y consensual. Las autoridades eclesiásticas impusieron entonces un *arancel* que no era del todo respetado. en 1771, el obispo Gorrichátegui estableció que:

“Hay la costumbre o corrubtela de nombrar muchos Alfereses para cada una de las fiestas que se selebran en ellas, y que estos cada uno de por si paga cantidad considerable de pesos, hasiendonos cargo como es justo, de que ni ellos tienen fondos, con que poder haser gastos tan cresidos, y que aun quando los tuvieran no puede justamente llebarse por una fiesta mas estipendio, que el que esta señalado por arancel, por tanto mandamos severamente que para ninguna fiesta se nombren ni admitan mas de tres Alfereses de los cuales cada uno haia de pagar quatro pesos y medio, y no mas por lo respectivo a cada una de las funciones de que la fiesta se compone; esto es que cada uno pague... por las visperas... otro por la Miza y el tersero... por la prosesion”.¹²

Con esta medida, las parroquias tenían un monto anual establecido de ingresos, que los curas apuntaban en el rubro de “limosnas” o “por cera en las fiestas”. En Yauri solamente, se registraban a fines del siglo XVIII unas 24 cofradías y la *limosna* ascendía, cuando se limitó el uso de ella a estas medidas, a unos 170 pesos anuales. Pero nada garantizaba que lo que los curas apuntaban fuera realmente lo que recibían. Hay sobradas razones para saber que era mucho más. En Condoroma por ejemplo, donde acudían los indios de Pichigua y Yauri, los curas habían llegado a establecer un calendario de 16 fiestas anuales, a las que acudían los cófrades de un número similar de cofradías. Contrariamente

11. Desde los tempranos llamados de atención respecto a la importancia del estudio de las cofradías (Foster 1953), en los Andes se ha comenzado a ver esta institución en su real dimensión (Celestino y Meyers 1981, Varón 1982). Integrar las perspectivas etnológicas con las historiográficas ya es una realidad en el conocimiento del campesino andino gracias al estudio de Burga 1988. El nivel de estas limosnas de las que hablamos podía variar y de ahí provenían las tensiones, denunciadas como *abusos*, ver por ejemplo, entre otros casos que veremos, el del pueblo de Langui, AAC L. 1, 6. Analizaremos el significado de esto más adelante.

12. *Antología* 1983: 44. Cangiano (1987) hace una presentación de los elementos internos en la institución en una provincia charqueña.

a lo que se había establecido, en ese asiento de indios mineros y pastores colonizadores de las punas, cada alférez pagaba 52 pesos por limosna. Además, como muestra del reconocimiento que el cura adquiría, junto a la limosna de los alféreces, los indios le daban lo que se llamaba el *ricuchico* o “regalo” al cura, que muchas veces consistía en servicio femenino para la casa cural. Todo ello iba paralelo a los derechos que se cobraban por los casamientos, que incluían una fiesta. Los curas, en supuesta campaña moralizadora por introducir la monogamia, hacían verdaderos casamientos forzosos, encerrando muchas veces a las parejas en cuartos y luego obligándolas a casarse.¹³

Veremos luego que, tratándose de una cantidad considerable de servicios y dinero, el pago fue un motivo de tensión: cuando hubieron alteraciones, los curas se quejarían de los subversivos intentos de no pagar la limosna. La preocupación al respecto era económica, pero también tenía un contenido ideológico: la parroquia debía estar presente en las festividades, su ausencia, por cualquier motivo, significaba la reducción de las celebraciones a sólo las prácticas “*paganas*” que se acostumbraba acompañar con la cruz y el vino.

Existían algunas disposiciones respecto a la cantidad que se daba de limosna y por algunos servicios eclesiásticos que llevaban derechos. Se habían ido dando por la necesidad de normar una práctica que había venido a reemplazar los viejos servicios personales y empresas que los curas hacían en sus doctrinas entre los siglos XVI y XVII (Acosta 1982 y 1982-A, Lavallo 1982). Sin embargo, el nivel de estas exacciones dependía de muchos factores de tipo local. Era el trato que oscilaba entre lo contradictorio y lo consensual entre las partes el que determinaba ese nivel. Una fiesta no tenía por qué pagarse, pero si se trataba de “acordar” con el representante de la religión impuesta una cierta libertad de culto, valía la pena pagar. Además, en los Andes, el culto iba acompañado del “don”, que era una garantía de fructuoso retorno de bienes; por eso, de una manera menos maquiavélica y más sincera que el sistema del acuerdo, los campesinos también estaban dispuestos a pagar la limosna hispana o el don-regalo andino. En la práctica cotidiana local, los curas que servían las parroquias de indios iban estableciendo con sus “ovejas” el nivel de esa transferencia de excedentes en trabajo, especies o dinero. Los cambios implicaban transgresiones a ese acuerdo, los que se llamaban *excesos* y *abu-*

13. Archivo de la Prelatura de Sicuani (APS), Yauri, Libro de Fábrica 1783-1833; AAC XXIV. 4, 65. Véase también el aludido trabajo de M. Cangiano 1987.

sos (Stavig 1988, 745). En 1780 se llegó al desenlace de un proceso de cambios.

Fuera de la esfera de la transferencia de recursos al cura y de las exacciones a la población aborígen, otra forma de rentas se había desarrollado. Era la de las estancias y propiedades de la iglesia. Al año siguiente de la disposición sobre las fiestas, 1772, el mismo Gorrichátegui intervino en otra práctica cotidiana de los curas, el arrendamiento de las estancias de las iglesias. A pesar de ser un sistema aparte de la relación directa con la “feligresía”, estas propiedades territoriales, dotadas de los más considerables hatos de ganado, que eran la riqueza fundamental de la zona, gozaban del trabajo de *mitanis* o *séptimas* adscritos a ellas por trabajo comunal rotativo, lo que las vinculaba con ese nivel de exacciones al que aludimos. Se habían desarrollado lo mismo que las cofradías, que algunas veces implicaban bienes inmuebles integrados a su servicio, lo mismo que el trabajo comunal. Juntas, ambas instituciones, eran el único sector capaz económicamente frente al de las haciendas, de las que los curas en la zona eran también importantes propietarios. Junto a ambos sectores, el reparto del corregidor, monopolizador del mercado, era el tercer factor en disputa por el excedente comunal indígena. La disposición de la curia cusqueña de 1772, tenía que ver entonces con la posibilidad de que los curas recibieran *dávivas u obsequios* de los que pretendían las estancias en arrendamiento. Esto debía prohibirse, aunque, obviamente, no habiendo juez nombrado para ello y siendo el propio cura el que manejaba el arrendamiento, esto no debió cumplirse. Todo lo contrario, el manejo de las estancias era el principal mecanismo de poder del cura en la localidad y el principal rubro de ingresos curales.

Respecto a este manejo es que los conflictos políticos de 1780 estallaron. Luego del bando del 19 de setiembre de 1779 en Lampa, que Justo Martínez no cumplió, el obispo Moscoso pasó a Sicuani. Ahí, expidió un largo y fundamental *Auto de Visita* el 25 de noviembre del mismo año. Prohibió que los curas manejaran o arrendaran fincas de la iglesia y cualquier arrendamiento debía ser visado y aprobado por la curia cusqueña. La guerra estaba declarada. Como vimos, en enero de 1780, se iniciaron las acciones hostiles.

Las estancias de las parroquias

En las primeras composiciones de tierras del reino, en 1595, el encomendero de Sicuani, Juan de Salas y Valdez, se hizo reconocer una posesión de hecho que su suegro y antecesor en la encomienda, el conquistador Gonzalo

de Soto había establecido al norte del referido pueblo y junto a los indios Charrachapis reducidos en San Pablo. Salas hizo crecer las posesiones de Soto entre los territorios de los indios por medio del recurso a lo que entonces se llamaban *compañías*, apropiándose de más tierras. Además, compró a los lurucachis tierras supuestamente sobrantes para ayuda de la paga de tributos. A fines del siglo XVI, en diversos territorios que originalmente fueron poblados de cerdos traídos por Soto, Salas y Valdez había formado el germen de lo que luego sería una *hacienda* agropecuaria, denominada genéricamente como Onocora y Supacollo.¹⁴ Los conflictos demarcatorios entre los distintos grupos étnicos y el expansionismo señorial de los Valdez, ocasionaron serios enfrentamientos en 1601 y luego en 1620 por la posesión y linderos de Onocora. Fue una fraudulenta transacción con el curaca charrachapi, Carlos palomino, hecha en 1623, la que permitió la consolidación de ese territorio como propiedad “española”. Sin embargo, siempre se presentaron conflictos de linderos, que duraron hasta principios del siglo XVIII.

Esa era una historia muy vieja ya en 1765. Sin embargo, había cobrado una inusitada actualidad para entonces. En 1763, los propietarios de Onocora, Joseph de Aragón y Margarita Montesinos, vecinos de Sicuani, estaban arruinados por deudas de los *censo*s impuestos en la hacienda. Del capital de la finca, 3,030 pesos estaban hipotecados a favor del Monasterio de Santa Catalina y por réditos no pagados de ese capital, debían 1,296 pesos. Considerando la decadencia de los propietarios, la venta de la hacienda se hacía necesaria. El precio pactado fue de 4,530 pesos, de los cuales, 3,030 estaban consagrados al capital del censo a favor de las monjas y los 1,296 al pago de réditos; en efectivo sólo se entregarían 204 pesos. Un comprador interesado apareció en la escena: el Doctor Joseph Martínez de Paz y Fiesco, a la sazón, cura de Pichigua.

Joseph Martínez era pariente de Justo Pastor Martínez Velásquez y Zalazar, el cura de Yauri. Ambos tenían una larga trayectoria en los pueblos altos de la provincia. Cuando las hostilidades de 1780, ambos tenían un cuarto de siglo como curas en esos pueblos. No se puede decir que Joseph fuera un enemigo de los indios. Había desarrollado magníficas relaciones con la nobleza india de Pichigua. A él se debió que el viejo cacique Mariano Puma se animara

14. AHC, Testimonios-Compulsas, L. I; Archivo General de la Nación (AGN) Tierras de comunidades, leg 9, c. 71. Sobre el uso de las *compañías* y los mecanismos de creación y desarrollo de las haciendas, ver Glave y Remy 1983.

a donar a la iglesia del pueblo sus estancias de ganado heredadas de sus antepasados jefes de la etnia de los Cana.¹⁵ Cuando el anciano Puma, casado con María Hincho, también noble descendiente de uno de los linajes más importantes de esas punas, hicieron la donación en 1759, adujeron que su propiedad estaba amparada por el Rey que reconocía su linaje indio. Mariano se decía *hijo del inca real y casique* don Andrés Puma. Lo que luego sería una ideología y distorsionada visión del pasado que amparaba la posesión de la tierra, ya se presentaba en esa escritura que muy ceremoniosamente se firmó en el obispado cusqueño. Esa vez, Joseph Martínez la hizo jugar a favor de sus intereses.

Fue en la larga gestión de Martínez en Yauri que se consolidaron las estancias de su iglesia. Como Puma, otros viejos linajes entregaron grandísimas extensiones de tierras como una forma de perennizar su memoria. Las fincas Ancara y Torca "*fueron dejadas por los nobles y reales incas casiques Sebastian Ankara y Pablo Torca*", de ahí tomaron sus nombres, como las otras fincas o estancias cuyos dueños fueron "*los nobles, católicos y reales yncas*" don Romualdo Oque, don Manuel Ccasillo, Juan Tapo y los mencionados esposos Puma e Hincho.¹⁶ Las extensiones de tierras que entraron al manejo de las iglesias fueron verdaderamente grandes. Algunas no estaban bien limitadas en la medida que eran amparadas en estos vagos principios de nobleza, mezcla de patrones andinos de linajes y un marcado *señorialismo* impreso por la prédica de la sociedad dominante colonial. Cuando las tierras entraron en el circuito mercantilista capitalista, en el siglo XIX, por ejemplo, Ccasillo tenía 14 leguas de extensión y 8 kilómetros de *circunferencia*, forma común de entender las estancias de pastos. Otra forma de integrar las tierras y pastos en estas nacientes fincas no-campesinas fue el apropiarse de las extensiones dejadas en las *visitas* de tierras para el culto de cofradías y los *sirvientes* de la iglesia. En 1657, cuando se hizo la más importante repartición de las tierras, no se había especificado extensiones ni previsto que las tierras

15. AAC LXXVI, 2, 36. La estancia tenía dos partes, Pumahincho [en recuerdo de los nombres de sus propietarios] alto y Pumahincho bajo. No era muy numeroso el hato de ganado, sólo 100 vacas y cinco padrillos tasados en 450 pesos, pero era una gran extensión de tierras de pastos, entonces muy demandados. La propiedad de las estancias estaba tasada en 1,150 pesos. La fundación fue a favor de la cofradía de San Francisco Javier.

16. APS Pichigua, Libro de Fábrica s/f.

fueran arrendadas por los curas, pero en la segunda mitad del siglo XVIII, sus límites estaban más claros y el arrendamiento era ya una práctica común.¹⁷

Distinta fue la situación unos años después. Cuando Joseph compró Onocora, los caciques de Charrachapi y de los Yngas Vironomas, entonces denominados Yngas del ayllu hanansaya de San Pablo, pusieron un pleito por la posesión de las tierras. Joseph tuvo que recurrir a la Audiencia de Lima para protestar lo actuado por el corregidor Gregorio de Viana que amparó a los indios demandantes de las tierras, particularmente de Supacollo, integradas en Onocora. Las acusaciones que se sucedieron revelan los recelos de las partes en conflicto, que eran el cura por un lado y el corregidor por el otro, aunque se enfrentaran en el litigio los indios contra un hacendado, no importando su condición político social. Martínez alegó ante la audiencia que los autos actuados por Viana tenían “enmendaduras”. Cuando Viana fue notificado dijo que durante mucho tiempo los papeles habían estado en poder de Martínez, de manera que cualquier enmendadura debía ser más bien factura de esa mano y no de otra. La trampa parecía ser práctica supuesta siempre. Lo cierto es que un año después, en noviembre de 1766, todavía seguían las dobles acusaciones y las demandas por presentación de papeles. Fue entonces que apareció en escena el siguiente corregidor, don Pedro Muñoz Arjona, a quien el Dr. Ignacio de Castro consideró un “buen” corregidor en su informe contra éstos funcionarios en 1767.¹⁸ Muñoz Arjona había sido un buen amigo de Túpac Amaru, al punto que fue quien le reconoció su categoría de cacique de sus pueblos, pero luego tuvo problemas con el caudillo rebelde a quien tomó

17. APS Pichigua, Libro de Fábrica 1909-1924. Sobre los posibles móviles de los jefes indios para la fundación de capellanías, desde la sincera conversión al cristianismo, la emulación de comportamientos hispanizados o la imposición violenta, ver el análisis de Burga (1988: 221-227). Sobre la utilización de tierras dejadas por la visita de 1657, ver APS Libro de Inventarios, Quehue, entre otros muchos ejemplos; este es relevante en la medida que todavía en 1948 los curas usaban títulos de los “comunarios” de Huinchire para avalar la “propiedad” de la iglesia sobre la estancia Tocto.

18. Castro escribió: *“es necesario desir sensillamente que con el actual Corregidor Don Pedro Muñoz de Arjona, é logrado libertar a mi curato de mucha parte de aquellas comunes extorcionnes que padecían. Empessó este Caballero quando entró a la provincia a seguir por medio de sus Caxeros los passos de sus predesesores. Clamaron los indios, y recurrieron en primera instancia a mi como a su Cura. Deliberé participar al Corregidor lo que practicavan sus ministros; y hallé tan razional, y arreglada su intencion que convino, no se repartiase, si no lo que yo prescribiese y del modo que yo instruiessse á sus Caxeros.”* En *Antología* 1983: 153-154.

preso por faltas en el entero de los tributos. Luego veremos el papel “protector” de Arjona hacia los indios, pero ello no obstante, algunas prácticas lo revelan como hombre de su tiempo. En 1767, Arjona obligó a los indios de Yauri y Pichigua a llevar estiércol de llama a las minas de Condorama bajo penas pecuniarias si no lo hacían. El estiércol era necesario como insumo para la producción de fuego en las minas. Antes, los indios usaban de este negocio para agenciarse dinero para el pago del tributo, además de seguir yendo a las minas donde obtenían excedentes alternativos para sus gastos monetarios. El incumplimiento de la obligación impuesta por el corregidor implicaba penas pecuniarias a los caciques y castigo de trabajos forzosos para los indios en las minas. De esta manera, los trabajadores vieron convertida una práctica económica favorable en una onerosa obligación, determinada por el decaimiento de las minas. Es necesario entonces trabajar la figura del corregidor de una manera más cercana a lo cotidiano de su accionar, que lo revele en su dimensión concreta frente a la población dominada, tanto como se ha visto su papel global desde las dimensiones del Estado y la situación general de la sociedad (Stavig 1988).

Las partes entonces anotaron la vieja historia a la que nos referimos párrafos antes. Ambas se sustentaban en la justeza o no de los antecedentes. Martínez en la validez de la Composición y la posterior transacción. Los charrachapi, representados por Roque Guaita, su cacique, en que los indios ganaron un auto favorable en 1601 y que el antiguo curaca Palomino no podía hacer ninguna transacción en 1620 pues las tierras comunales eran *inalienables* y en última instancia del Patrimonio Real que las concedía al “común” en uso, por tanto no había venta posible.¹⁹ Es entonces que aparece este argumento con las mismas características con las que luego se teñirá la ideología “comunalista” con la que los campesinos defenderán tierras. Esta vez ocurrieron las cosas a la inversa del caso de la cofradía a la que se adscribió Pumahincho, el argumento comunalista o indianista perjudicaba las pretensiones de Martínez. Lo cierto es que la vieja historia fue rescatada y agitada por las partes en conflicto. Es ahí que el corregidor Muñoz de Arjona interviene de manera sorprendente. Su antecesor Viana había desobedecido un amparo favorable a Martínez en 1762, aduciendo la injusticia de dicho auto. Según Viana, él había constatado en los antiguos *mojones* el exceso de los visitantes contra las tierras de los indios: ¡habían pasado 167 años de semejante injusticia y era el propio corregidor el que lo sostenía! Pero Arjona fue mucho más allá,

19. AGN Tierras de Comunidades, L. 3, c. 23.

acusando al cura de tener un carácter impulsivo y voraz. Martínez decía en sus apelaciones que Arjona “*agitaba*” a los indios que “*por contracciones odiosas tienen fomento de hacer pleito*”. Argüña, contra los campesinos, que ellos, sostenidos en que no tenían para el pago de tributos y en su “*naturaleza miserable*”, pensaban tener ganados los pleitos a los que se inclinaban fácilmente.

No fue fácil, pero Martínez mantuvo mucho de lo que pretendía. Lo sucedió en la propiedad su hermano, Antonio Martínez de Paz y Fiesco, que adquirió nada menos que el curato de Sicuani cuando la rebelión de 1780.²⁰

De esa manera Joseph Martínez era también un hacendado, además de cura de Pichigua y por tanto administrador y beneficiario de los bienes de esa iglesia. Tenía a su hermano de cura en Sicuani. Podemos preguntarnos entonces por los arrendatarios de las estancias de Pichigua. La más importante entonces era Torca, de ganado lanar, arrendada al alimón con Casillo, de ganado vacuno. Eran fincas considerables como que en 1770 estaban arrendadas por 521 pesos, un monto muy aceptable de ingresos en la época. Torca tenía más de cinco millares de ovejas y Casillo cuatro cientos de vacunos con 20 padrillos. Fue entonces que dejó el arrendamiento un cusqueño que lo detentaba, llamado José Calderón. El sucesor, que tuvo que aumentar la renta a 651 pesos, fue don Melchor de Bustamante. No parece que ese arriendo hubiera sido favorable a la parte de Martínez: el fiador de Bustamante fue nada menos que Vicente de la Puente, cura de Coporaque, que tenía por cura teniente al hermano del arrendador Don Esteban Bustamante.²¹

Mientras Joseph Martínez enfrentaba como hacendado a los corregidores, debía aceptar que en su territorio, otros curas, de un bando rival, tomaran sus estancias. Mientras, en Yauri, Justo Pastor Martínez manejaba mejor su

20. AHC Otras Audiencias, L. 187. Como el caso de Martínez, otros curas lograron las mejores haciendas de la provincia. Por ejemplo, tiempo antes, Antonio García de Valdez, cura de Tinta y de Asillo luego, fundó una obra pía, en descargo de su conciencia y a favor de “sus indios” de Tinta y Asillo, sobre su empresa agraria que consistía en un fundo llamado Talli en Checacupe y un molino en Combapata, ver AAC G 3, 170. Otros curas formaron haciendas espectaculares que luego transformaron en obras pías, por ejemplo Juan Núñez Ladrón de Guevara, que gastó 50,000 en compras para fundar 10 capellanías; entre otros lugares, en haciendas de Chuqibamba, AAC G 5, 193, 1.

21. AAC 8, 34, 299 y XII, 5, 92

situación. Tenía sus estancias en manos de los *cobradores* de los ayllos y autoridades del pueblo con quienes tenía buenas relaciones de clientela. Cuando el obispo Moscoso ordenó los informes, Justo Martínez no los envió. Cuando Moscoso mandaba que ningún cura pudiera arrendar por sí las estancias, Martínez así lo hacía. Entonces Moscoso determinó que un comisionado fuera a poner orden en la situación, éste fue el cura de Coporaque, Vicente de la Puente, competidor de Joseph Martínez en el manejo de las estancias de Pichigua. No había consenso posible y la violencia, en medio de la disputa por los recursos más preciosos de la localidad, no podía estar ausente.

Los sucesos de Yauri

El bando ordenando que las estancias fueran arrendadas bajo control del arzobispado fue dado en Sicuani a fines de noviembre de 1779. En ese mismo tiempo, las dos principales estancias de Yauri fueron dadas en arrendamiento por el cura Justo Pastor Martínez. El 1º de octubre fue arrendada la finca Oquebamba y el 1º de diciembre Huine. Los capitales de ganado de estas estancias eran de los más considerables de la región. La propiedad más valiosa era Huine. Tenía entonces 4,715 ovejas madres y 1,063 “maltonas”. Los padres reproductores eran 340 y los borregos pares de las ovejas nuevas 279. A diferencia de las estancias especializadas en uno u otro tipo de ganado, Huine tenía también su propio ganado vacuno pues era una gran estancia mixta. Tenía 122 vacas madres y 47 nuevas, nueve reproductores o toros padres con medio centenar de torillos y novillos. A fines de ese año se registraron además 17 nuevas crías al pie de las madres. La estancia gozaba del suministro permanente de diez pastores *séptimas*. Mientras, Oquebamba sólo tenía vaquerías con más de cuatro cientos de madres y veinte padrillos. Por una y otra propiedad, la iglesia de Yauri recibía 774 pesos de canon anual por arrendamientos.²² Pero si el detalle de las propiedades puede interesarnos para entender la naturaleza de los enfrentamientos, el señalamiento de quiénes las arrendaban será todavía más importante. El arrendatario de Oquebamba fue don Diego José de Meza y el de Huine don Francisco Guambo Tupa Ynga Roca.

Los arrendatarios eran miembros de la jerarquía política de ese pueblo rural de pastores indígenas. Diego Meza, que posteriormente aparecerá como el más connotado cacique del pueblo, era hijo del señor principal de ayllu Huisa. Cuando la jerarquía de este pueblo se estableció en tres caciques y

22. Todos los datos provienen de APS Yauri, *Autos y diligencias 1780*.

alcaldes ordinarios para los indios y un jefe superior denominado *Alcalde Mayor de "españoles"*, Meza ocupó uno de esos cargos cacicales. Es importante señalar que su familia era una de las más ricas de la región de esas punas y tenía adscrita la jerarquía de uno de los ayillos más importantes. Algunas veces, cuando los testimonios han sido glosados ligeramente, Meza, por su apellido, aparece como "español"; pero, salvo cuando por su categoría política y su nivel económico así se le presenta, este mestizo era a fines del siglo XVIII, un *cacique* de un ayillo indio y por añadidura, *cobrador* del corregidor y, por lo tanto, del Estado colonial. Tenía aliados a los más importantes jefes locales de Yauri y su contorno. Sus "fiadores" en el arrendamiento fueron su anciano padre, un jefe de otro clan familiar local, don Tomás Santa Cruz Lloclli, propietario de tres casas de vivienda en el mismo pueblo y un vecino de Coporaque, arriero de profesión y dueño de recua llamado Miguel Ramiro.

Mientras, Francisco Guambo Tupa, el otro arrendador, ocupaba un mismo escalón social con Meza, aunque por su apellido se puede deducir que estaba atado a los viejos linajes indios. Era jefe de los Camas que eran un grupo muy importante de Canas originalmente reducidos en Yauri pero naturales de la vieja cabecera de Hatun Cana. A diferencia de Meza sin embargo, este cacique sí era considerado indio por las autoridades y él mismo se apoyaba en esa condición, favorable a sus intereses ya que además era reconocido como noble. Por eso, Guambo Tupa se presentaba como "*cacique principal y gobernador del ayillo cama*". Ya no existían los antiguos caciques gobernadores, la "*república*" local había cambiado a ese concejo de caciques amestizados con un "alcalde mayor" en la cúspide de la jerarquía. Pero Guambo Tupa era todavía un curaca étnico y junto con su nobleza y poder tenía una considerable fortuna económica. Entre sus aliados estaba el linaje más antiguo y reconocido del lugar, los Chancayaure, también familia de caciques y cobradores. Además, lo apoyaba Julian Alvarez, que ocupaba el cargo de Alcalde Mayor.

Junto con ellos y estas estancias, en Yauri habían también también ricas cofradías. Las que estaban dotadas de ganado y pastos eran la de Animas y la de Belen, con aproximadamente cuatro cientos de ovejas cada una. También fueron dadas en arrendamiento por Justo Martínez y sus conductores fueron Isidro Magaña y Alexo Trujillo. No eran todos los tratos fluidos en torno a las estancias de Yauri, como se descubre por este caso. Por estos recursos de ganado habían competencias entre los ayillos y parcialidades o, más precisamente, por los mestizos e indios ricos. Magaña y su ayillo se oponían a dar animales para las fiestas como los presionaba a hacerlo el cacique Sebastián Chancayaure, aliado de Guambo Tupa. Mientras que el otro conductor del

ganado cofradial, don Alexo Trujillo, que era también *cofrador* de tasas, estaba fiado en su arrendamiento por el propio Sebastián Chancayaure.

Con todos ellos vino a enfrentarse el cura Puente como representante del partido de Moscoso. En cambio, esta pequeña jerarquía local, aliada del cura Justo Martínez, terminaría amparada por el corregidor Arriaga y su juez delegado don Antonio Cisneros, que justamente por cierto, en ese mismo momento era arrendatario de la más importante estancia de la iglesia de Maranganí, anexa a Sicuani, llamada Guayllapongo.²³

Como Justo Martínez no salió de Yauri a pesar de las continuas reconvencciones del obispo Moscoso que estaba en Cusco desde fines de 1779, al terminar el mes de enero de 1780 se comisionó a Puente para que fuera a Yauri. Arriaga intervino a favor de Martínez pero fue inútil, Puente llegó a Yauri el 17 de marzo, embargó los bienes de Martínez y nombró un ecónomo interino llamado Juan José Palomino. Martínez no salió de Yauri sino el 13 de abril para ir al Cusco pasando antes por Sicuani para pedir la intervención del corregidor. Ese mismo día llegó al pueblo el ecónomo Palomino. La violencia comenzó. Palomino derribó la puerta de la casa del cura que estaba cerrada. El vecindario, comandado por Diego Meza y los personajes que ya hemos presentado, se enfrentó a Palomino y se produjo el primer tumulto del pueblo. Pero, salvo cruce de palabras y algún empellón, la cosa no fue a mayores.

Al enterarse, el obispo reaccionó de inmediato y ordenó a Puente que tomara preso a Martínez, que ya no se encontraba en el pueblo sino camino al Cusco. La llegada de Puente estuvo rodeada de rumores. Según parece, provenientes de Coporaque. Se decía que Puente *iba a pasar a cuchillo a los vecinos de Yauri*. Nuevamente, como en enero en Cacha, el vecindario lo creyó. Esta vez, lejos de fugar, los vecinos mestizos y los indios de pueblo hegemónizados por aquellos, esperaron la agresión preparados, con un parapeto en el atrio de la iglesia. Puente por su lado, no fue desarmado a cumplir con una comisión que, no por oficial, dejaba de serle grata individualmente. El cura de Coporaque llegó con una pequeña banda armada. Era el 27 de abril. El enfrentamiento fue inevitable. Del tumulto resultaron cuantiosos heridos y varios vecinos fueron sindicados como instigadores. Entre ellos Diego Meza y el curaca de Coporaque Eugenio Sinanyuca, cuya actuación sería central en

23. AAC XII. 5, 92. Es equivocada la referencia que da a Cisneros como "propietario" de la estancia llamada hacienda "Guillapunco" (O'Phelan 1988: 276).

las tensiones de ese año. Del enfrentamiento salió airoso Puente quien insistió que la autoridad civil detuviera a quienes se le enfrentaron. Luego, el tres de mayo, Puente inició las hostilidades contra los arrendatarios de las estancias, declarando nullos sus contratos y pidiendo se presenten testigos para evaluar el valor de los bienes del curato. Antes de lograr la detención y apresamiento de los vecinos, Puente pretendió quitarles las estancias. La tensión entonces era muy grande. Los bandos presionaban y Puente actuaba agresivamente impulsado tal vez por los sucesos adversos a sus intereses que, como veremos, entonces ocurrían en su doctrina. Por eso, Moscoso incluso aceptó que se le relevara del cargo de juez eclesiástico comisionado, pero sólo el 16 de mayo dejó el pueblo, cuando ya había llegado su reemplazante, el cura de San Sebastián, Faustino de Rivero.²⁴

El curaca Eugenio Sinanyuca

Por una antigua centralidad simbólica en el conjunto cultural de la etnia cana, Coporaque era un pueblo muy importante en la parte alta de la provincia. Era la zona de una de las *huacas* más importantes del sur andino, Ancocahua. Estaba en el límite entre los antiguos territorios Canas y los de los Collaguas. Durante el siglo XVIII, se había constituido en un emplazamiento de mercado muy importante, donde se vendía el grueso de las mulas internadas de Tucumán al Cusco. Pero el grueso de su población indígena estaba dispersa en el espacioso territorio de punas que lo circundaba. La integración de esa población dependía mucho del ritual. Dispersos en el espacio, poblados en estancias de clanes familiares, algunas veces muy reducidos, se reconstituían sus solidaridades y el simbolismo con que recreaban su visión del mundo cuando *acudían* al “centro” y al espacio ritual.²⁵ Uno de los viejos linajes curacales era el de los Sinanyuca. En la coyuntura que analizamos, el curaca

24. La reconstrucción de los hechos de Yauri está basada en los documentos conservados en un legajo de APS que lleva el título de *Autos y diligencias 1780, Yauri*. Rowe (1984) basa su narración, que hemos en parte seguido, en la documentación recopilada por la *Colección Documental del Bicentenario de Tupac Amaru* y en los documentos coleccionados por la parte del corregidor Arriaga y publicados por su sobrino Eusebio Balza de Verganza bajo el título de “*La verdad desnuda*”. Glosamos también algunos pasajes de los documentos citados para el caso de Coporaque, paralelo a este de Yauri. Ver también Lewin 1967: 256-260.

25. Comparar con la práctica de los mayas coloniales, donde la fiesta y el ritual también cumplían la función de juntar los individuos, horizontalizar sus relaciones y liberar su actitudes; ver Farris 1984: 333.

era don Eugenio, un enemigo de Puente. En ese enfrentamiento no sólo fueron los factores económicos los que importaron, otros elementos entraron en juego.

El arribo de Eugenio a la jefatura cacical en 1768 estuvo atado a violentos sucesos. Su padre, don Cristóbal Sinanyuca había sido cacique del ayllu Collana y consagrado por los corregidores como gobernador de Coporaque y cobrador de las tasas. Su fama desde entonces era buena entre sus indios. Durante su gestión se fueron produciendo constantes atrasos en los pagos del tributo que Cristóbal subsanaba de su propia fortuna. Era un hombre muy dado a la bebida y fue constantemente acusado de “*borracho*”. Entre líneas, es fácil intuir en los testimonios un jefe indio apoyado en el ritual y las prácticas “paganas”. Cuando Cristóbal abandonó su puesto, fugando por temor a las represalias, el corregidor Moñoz Arjona amparó a su hijo, don Eugenio, para que asumiese el cargo con la promesa de reponer los tributos atrasados. Pero entonces regresó don Cristóbal al pueblo y luego que organizó una ceremonia ritual donde se consumió coca y mucho alcohol, los indios de Collana atacaron la ofrenda religiosa (misa) con la que se estaba consagrando al cacique sucesor. La asonada no pasó a mayores y sólo se presentaron cargos contra el depuesto cacique y un par de sus aliados.²⁶ Luego, Eugenio usó su cargo con beneplácito del común de indios. Presentó demandas a favor de los indios contra la mita, ayudó al pago de tributos y, como no, se integró y avaló las prácticas religiosas andinas, incluyendo el vilipendiado consumo del alcohol durante el ritual.

A fines de marzo, cuando Puente dejó Coporaque, Sinanyuca inició una campaña de agitación contra él. Entre otras cosas, reunía a los indios para presentar demandas contra el cura por distintos abusos. Pero lo más saltante fue su negativa a aceptar la autoridad del cura teniente dejado por Puente. Según el testimonio del Licenciado Pedro de Fuentes, teniente de cura de Puente, Sinanyuca alzó la voz durante la misa oponiéndose a que se restituyera un indio “obrero” para la iglesia, luego de que el designado hubiese huído. Esto nos acerca a otro de los mecanismos de acceso a recursos de los curas: los servicios tradicionales de tipo gratuito a los que tenían “derecho”. El derecho provenía de un trato consensual con las autoridades indias por

26. Tomamos los datos del testimonio analizado por Stavig (1988: 749). El autor fundamenta que el uso del alcohol es motivo de reforzar el sentimiento comunal y conduce también a comportamientos violentos. Ver también Stavig 1985. Comparar con los análisis del virreinato de Nueva España (Taylor 1987).

supuesto, trato que siempre podía romperse en momentos de tensión o cuando alguna de las partes faltara a esa suerte de acuerdo moral del nivel de explotación. Fue entonces que Sinanyuca “*influyó y amotinó a los yndios para que alsasen la voz, resistiesen y no quisiesen obedecer*”. Todo esto ocurrió el día del *Corpus*, justamente, repitiendo la preponderancia del rito en las acciones sociales más importantes de estos pueblos. Además, Sinanyuca convocó a los indios en los propios caseríos de las estancias de puna adscritas a los ayillos. Siendo el emplazamiento de las familias de tipo disperso, sólo se las podía convocar acercándose a ellas en las instancias de congregación más próximas a su tipo de poblamiento. Por eso, el 17 de mayo reunió a la “*indiada*” en dos estancias del aylo urinsaya, el más importante del pueblo. Por eso, en la acusación de Puente, dos caciques de los ayillos de puna fueron acusados por prestarse a la instigación.²⁷

Los problemas entre Puente y el curaca Sianayuca venían sin embargo desde tiempo atrás. La asonada de corpus fue sólo su culminación y, a la vez, el inicio de mayores y más violentos enfrentamientos. Puente regresó a su curato al ser relevado de la misión de Yauri. Pero ya las hostilidades de Yauri junto con las noticias que recibe de las de su propio pueblo, lo obligan a buscar una defensa. Así lo hace abriendo una causa criminal contra Eugenio Quispe Aquino o Siananyuca, el curaca del pueblo. Junto con Sinanyuca, aparecen confabulados sus hijos, con lo que la jerarquía del aylo Collana estaba integrada en el frente. También, Miguel Collque y sus hijos Santos y Lucas, caciques de Urinsaya, el aylo principal, estaban en alianza obediente con Sinanyuca. Más lejos, en las estancias de puna “*salpicadas*” e integradas en el aylo Huaihuasi, ubicado en el emplazamiento de Yauri, el cacique Melchor Quispe integraba también el bando de Sinanyuca, lo mismo ocurrió con las autoridades indias del aylo Totora. Sólo un Alcalde ordinario, indio, Andrés Zuñi y un principal del pueblo, Joseph Ilaguamanchaco, parecieron animarse a testificar contra la facción del curaca y a favor del cura.²⁸

27. Regresamos a los expedientes del caso Coporaque. Hasta aquí, AAC LXIII, 1, 3, transcrito en *Antología* 1983: 171-181. Alguna referencia al caso ha sido hecha por Hinojosa (1987).

28. Es errónea la afirmación de que hubiese un aylo hanansaya en el pueblo y que Ilaguamanchaco fuera su cacique (O'Phelan 1983: 169). Los datos nos revelan un sólido frente indio de este pueblo, con una jefatura muy bien consolidada. Ello no quiere decir que no hubieran conflictos, todo lo contrario, como vimos, desde que Eugenio Sinanyuca tomó el comando del pueblo se suscitaron diferencias. En esta coyuntura sin embargo, es clara la hegemonía política y cultural que logró el curaca. Ver los aludidos expedientes en que se basa esta reconstrucción de los hechos en AAC XLVIII, 2, 34 y LXIII, 1, 3.

Para abrir una causa criminal era necesario formular cargos y recabar testimonios confirmatorios. Puente no recurrió por supuesto a la instancia civil, a la que estaba adscrita la práctica de los caciques. Ya estaba abierta la *competencia de jurisdicción* entre ambos poderes, civil y eclesiástico. Luego del motín de Yauri, Puente y el obispo Moscoso trataron de forzar a las autoridades civiles a que detuvieran a los que acusaban de *facciosos*, sin conseguirlo o sólo lográndolo mediatizadamente. Moscoso y Arriaga ya estaban enfrentados en abierta pugna, reflejada epistolarmente y en agresiones mutuas que terminaron en la *excomunion* del Corregidor el 27 de julio. Era entonces el tribunal eclesiástico el que le quedaba a Puente para buscar sanciones a Sinanyuca. Así lo hizo Puente, abriendo la causa el 22 de mayo. Pero eso agravó más la situación, consiguiendo todavía mayor hostilidad del vecindario, el cual tuvo que abandonar a fines de junio, cuando el corregidor Arriaga había iniciado las averiguaciones necesarias para consolidar las denuncias que recibió por *abusos* de los eclesiásticos del pueblo, las cuales habían sido hábilmente reunidas por Sinanyuca.

Todo parece indicar que la enemistad entre cura y curaca se venía arrastrando desde años antes. La figura más relevante de ese enfrentamiento fue, nuevamente una festividad en la que Puente fue agredido culturalmente. Fue en las *carnestolendas* de 1779. En carnavales los curas descubrían la *forma sagrada* para bendecir los "*bailes y cachuas*" con que los indios ebrios por las plazas festejaban el marcaje del ganado y la trasquila. Junto con la misa cristiana, los naturales realizaban su propia ceremonia, haciendo "*pagos*" a la tierra con corazones sangrantes de animales sacrificados y regando los cercos de los corrales y las casas con una mezcla de sangre y tierra colorada llamada *taqo*, en una práctica que denominaban *hirpay*.²⁹ En el ritual, los indios hacen su propia lectura del tiempo sagrado, mientras el sacerdote controla con su presencia y su propio rito que la sumisión a su Dios sea respetada.³⁰ En

29. Sobre el calendario de las fiestas ver Navarro 1944. En la zona colla, ver Vellard y Merino 1954. Los carnavales eran uno de los momentos más importantes del año. En esa época es cuando se celebraban batallas rituales o *tinkus* (Hopkins 1982). Los datos los hemos recopilado de las monografías que se conservan en AHC, en informaciones orales y en observación; están presentados en un artículo mío que lleva por título "*Razas, clases sociales y violencia en los Andes*", publicado en SUR N° 80-81, Cusco, diciembre de 1984.

30. Puede compararse este análisis con los planteamientos de Platt 1987, también, sobre la fiesta en los Andes, Molinié-Fioravanti 1985. Sobre los bailes o cachuas (cashuas) y su significado historiográfico dentro del folklore, ver Burga 1988. Sobre la importancia de estas danzas en reunir la gente de los ayllos, ver Rostworowski 1984.

esta tensa relación cultural se sustenta también el acuerdo moral respecto al uso de recursos y nivel de explotación (Stavig 1988). El equilibrio estaba roto en esta coyuntura y entonces, Puente acusó a su rival Sinanyuca aduciendo que:

“Los hijos de dicho casique el día de carnestolendas del año proximo pasado de 79 sacaron en forma de banderas las colgaduras que sirven a los sagrados altares, saliendo a caballo con mucha gente tremolandolas por la plaza y circuitos del pueblo sirviendose dellas para los bailes y cachuas de dicho día y ultimamente fueron a las puertas de la caza del cura por modo de mofa y provocarle a batir dichas banderas... (y) que en los dichos días de carnestolendas que se descubre el santisimo sacramento los dichos reos forman bailes contra la orden del cura en desprecio de acto tan sagrado.”³¹

Sin embargo de esta supuesta mofa y provocación en febrero de 1779, Puente sólo denuncia el hecho a fines de mayo de 1780, luego que las agresiones contra él llegaron a cuestionar sus propias rentas y autoridad. La negativa de poner el indio obrero en su ausencia fue un aviso. Luego, según parece, los indios fueron concertados por bandos y convocatorias en el pueblo y las estancias a no pagar las limosnas al cura por los ritos. Los alfereces comenzaron a negarse al pago de la limosna y los mitanis y pongos del cura no acudían a su servicio. Fue entonces que el cura se animó a presentar la causa criminal. Pero luego, en manifiesta inferioridad política, Puente dejó el pueblo. Según Puente lo señaló meses después fue su Notario, Juan de Dios Valenzuela, el que recibió empujones y varazos de los mandones indios que fueron al caserío y capilla del ayllu Totorá el día de San Pedro, negándose a pagar la limosna que exigía el agente del cura.³² Era entonces el nivel consensual de transferencia de recursos al cura el que se había puesto en cuestión y, aunque podía ser cierto que éste fuera provocado como lo denunció, también parece que la agresividad provenía de la intemperancia del propio Puente que al verse agredido económicamente, pretendía acosarlos moralmente. Así, según el cura, las agresiones de Sinanyuca y sus aliados no tenían otro origen que: “*todo*

31. AAC XLVIII, 2, 34

32. El cura denunciaría luego que: “*ellos han seducido a los yndios á que no paguen ovenciones no concurran en las fiestas con lo que tiene el pueblo de costumbre; y no acudan con las limosnas de ellas al culto de las cofradias. Así se ha practicado en la inmediata festividad del glorioso apostol San Pedro, que selebrandola el ayllu de Totorá, se amotinaron por disposicion de Ascencio Quispe Aquino, ó, Cynanyuca, hijo del citado Eugenio...*” (Antología 1983: 181-181).

*les proviene del freno y estrictez con que los sujeto en sus embriaguezes y fandangos, tengoles impedido estos concursos; y rebientan de esta sujeción.”*³³

Puente se trasladó al Cusco, donde prosiguió su causa contra Sinanyuca. Pero durante el mes de julio, un nuevo personaje entraría en la escena conflictiva de Coporaque. Arriaga, que había iniciado a su vez las averiguaciones contra Puente, tuvo que trasladarse al Cusco para defenderse de cargos que en el frente de las Cajas Reales le habían presentado. Fue ahí que el obispo lo excomulgó. Mientras, al partir, había dejado como su delegado a Francisco de Cisneros, que se trasladó a Coporaque.³⁴

Por un lado entonces, el bando de Arriaga debía redoblar las acciones para defenderse de la arremetida eclesiástica mientras, por otro, la facción de Moscoso y el cura Puente en la localidad agitó las instancias legales. En este nivel, Puente no era un personaje marginal. Tenía el apoyo lógico de Moscoso, pero además, contaba con el aval del mismísimo visitador Areche quien le escribió aconsejándolo el 28 de junio. En esa carta, Areche le señala su deseo de combatir a los corregidores y particularmente a Arriaga, pero, para satisfacción del cura, le escribió que:

“oy se comunica la orden oportuna á ese propio Corregidor para que [Al margen: ojo] separe del cargo de recaudar al Casique Eugenio Quispiaquini, ó Cinanyuca, poniendole al cuidado de los Alcaldes de cada pueblo segun esta prevenido en la enunciada Instruccion de Matriculas lo qual auxiliará Vuesamerced como se lo ruego, y encargo, para que asi sea menor el mal, y la usurpacion mientras se cura radicalmente.”³⁵

-
33. Comparar con la actitud inversa de Justo Martínez, inactivo en el ritual cristiano y generoso con la población, que lo apoyó contra el propio Puente (Rowe 1984: 125). La doble actitud de los frailes fue un hecho extendido y muy saltante en las colonias americanas a fines del siglo XVIII. N. Farris (1984: 342) menciona cómo en el Yucatán colonial, podían verse frailes y dignidades eclesiásticas hispanas escandalizadas de las “efigies ridículamente vestidas” y de los “indecorosos” murales pintados por los indios. Mientras, los curas criollos aparecían muy integrados y “amantísimos” a los rituales locales.
 34. La actuación de Cisneros la reconstruimos de los testimonios consignados en AAC XII, 5, 92; el nombramiento de Cisneros fue oficial y dentro de todos los cánones de la ley. Rowe (1984: 127) ha consultado ese nombramiento en AGI Lima 1043, cuaderno 3 del Superior Gobierno.
 35. *Antología* 1983: 197.

Con eso, Puente tenía prácticamente una comisión del Superior Gobierno para actuar contra Sinanyuca. Todavía más, como quiera que también presentó otras pruebas de los desacatos y agresiones del curaca durante ese mes de julio, el 9 de agosto logró que, además, se amenazara con excomulgarlo si no dejaba su pueblo.

Aquí conviene señalar que en el plan reformador de Areche, se establecía una frontal arremetida contra los intereses de los caciques que quedaban con poder en los pueblos. A fines de mayo de 1778, Areche había promulgado una *Instrucción... para la formación de nuevos padrones de tributarios*.³⁶ Según este intento de reformas, los caciques perderían el control del tributo, pasando la cobranza a "*cargo de la república de cada pueblo*". Con ello, los alcaldes o gobernadores nombrados al efecto serían los encargados de las cobranzas. Pero no sólo eso se buscaba con la *Instrucción*; también, sólo se dejaba un último resquicio para los caciques de sangre, que prácticamente se extinguían, quedando además vulnerables a cualquier denuncia que pusiera en tela de juicio la legitimidad de su ascendencia. Además, se vigilaba la cantidad de tierras y servicios a los que tenían acceso. Como hemos visto, la práctica cotidiana se acercaba al espíritu de esta determinación. Pero, a pesar del retroceso de los antiguos curacas, algunos, como Sinanyuca, mantenían el control de sus pueblos, reconocidos por una legalidad india y por la autoridad colonial en la localidad.

El cuestionamiento al cacique era directo y Puente no demoró en hacer uso de estos argumentos. Según su alegato Sinanyuca era cacique "*intruso*" y sólo interino, debía reducirse a la categoría de pechero o indio plebeyo tributario cualquiera. Nada podía ser más denigrante y vejatorio para alguien como nuestro curaca. Fue en ese estado de cosas que llegó a Coporaque don Francisco Cisneros.

36. El documento lleva por título "*Instrucción que los corregidores y comisionados nombrados por la visita general de Tribunales de Justicia y Real Hacienda de estos reinos, deben observar provisionalmente para la formación de nuevos padrones de tributarios en las provincias en que se manden ejecutar, con todo lo demás que en orden a este asunto, y sus partes relativas, se les encarga y advierte.*" Debe estar en AGI Lima 1048 y lo glosamos de la transcripción hecha por Díaz Rementería 1977, 225-237. El autor abunda en la oposición pública y privada de Areche a la institución del cacicazgo (Díaz 1977, 190). A esta disposición es a la que alude Areche en la carta que envía a Puente.

Una guerra civil en la puna

“... no lo querían ni ver en pintura.”

En Yauri las cosas se habían calmado. Pero los conflictos seguían vivos. Puente dejó el pueblo y Faustino de Rivero continuó con la causa contra los vecinos implicados en la asonada. Además, Rivero debía quitar las estancias a Meza y Guambo Tupa. En las acciones conducentes a ese fin, Meza se había rebelado. Cuando Juan de Dios Valenzuela, el mismo notario de Puente que fue vejado por los campesinos en Totora, pretendió comunicar a Meza su imposibilidad de hacer postura para arrendar su estancia, éste le habría arrebatado los papeles, desafiando su autoridad. Mientras, Guambo Tupa, comunicado de la misma imposibilidad, señaló con seguridad que:

“... quien dise en su dicho escripto que por rrazon de aver leies Reales que me impiden para no poder ser admitido en los rremates de los arrendamientos de las Asriendas de esta santa Yglecia deste dicho pueblo por ser Ynga, Casique y Cobrador; a lo que digo que en su mismo escripto biene tan secamente contradiciendo las dichas Ordenes reales por su suma Ygnorancia; antes si está mandado assi por las dichas leies, y pracmaticas de estos Reynos, a que los yngas seamos Amparados, protejidos y defendidos y que seamos onrrados con las mejores Ylustres onrras...”³⁷

La arrogancia de un noble indio era clara frente a las pretenciones de someter sus antiguas preeminencias. Pero nada podía impedir la arremetida del bando contrario. El obispo y el Fiscal escribieron diciendo que se negaran las posturas de Guambo Tupa y de Meza. A este último incluso, se le amenazó con la excomunión si no devolvía las comisiones que arrebató a Valenzuela.

En Coporaque, las cosas no eran sólo de índole judicial, ahí se pasó a la vía de los hechos. Era agosto de 1780.

No existe ninguna prueba concreta de que Francisco Cisneros haya estado en confabulación con Eugenio Sinanyuca. Cisneros cumplía órdenes de corregidor contra Puente y el curaca se enfrentaba a este cura que logró una amenaza de excomunión contra él. De cualquier manera, la agitación se había extendido a toda la puna de los canas. Los indios se negaban a pagar las

37. APS Autos y diligencias, Yauri 1780.

ovenciones de los curas y la figura de Puente era prácticamente la de un reo de la justicia para Cisneros. Las llamadas “fiestas de tabla”, para las que existían aranceles celosamente establecidos por las autoridades eclesiásticas, se celebraban con ritos indios mientras los jefes de los naturales se negaban a pagar los derechos curales. Así ocurrió en las fiestas de San Pedro, Santa Rosa y de la Natividad.

Así como Arriaga había mandado a Cisneros al centro de la tormenta, Moscoso envió al cura Fuentes y a un dominico de apellido Torres. Con los informes de estos religiosos y los reclamos de Puente que no podía regresar a su curato, la curía proveyó la orden de comparecencia contra Sinanyuca, bajo amenaza de excomunión mayor. El comisionado para ejecutarla fue el cura ecónomo de Yauri, Palomino. Pero la correlación de fuerzas era adversa al bando del obispo. Fuentes y Torres fueron hostigados hasta que tuvieron que retirarse. Amenazados por los indios, que se habían organizado militarmente en torno a la casa curacal de Sinanyuca y apercibidos por Cisneros respecto a los “peligros” que corrían si no se marchaban, su situación era insostenible. Fue así que, según declaró luego Fuentes:

“... que habiendo regresado por orden de Su Señoría Ilustrísima a dar cuentas y seguir en la ayudantía de ... Coporanque... entró a ella el día ventiocho del pasado agosto y la halló enteramente conmovida por parte de Don Francisco Cisneros teniente que se dice ser del corregidor actual y de Eugenio Sinanyuca casique... y se encontró con el Pe. fray Pedro Thorres... que también había ido de mandato de su Ilustrísima a pacificar la feligresía, y este religioso le aseguró al declarante no haberlo podido conseguir por el influjo de aquellos, y con noticia de su llegada y la del dicho declarante... se había encaminado el mismo Cisneros a Coporaque con muchos soldados para botarlos a ambos y ponerles grillos... que en efecto se lo prometió al declarante el citado Cisneros luego que llegó por un exhorto y cooperando el dicho casique y sus hijos a todo esto movieron a la gente para la expulsión de ambos, alterándose [varios naturales N.M.]... hicieron al declarante y estropearon de palabras y obras prometiéndole... la muerte...
Que visto todo esto y varios montos de piedras que se habían puesto en la plaza y puerta de la casa Parrochial con cruces encima, se determinó a salir del pueblo.”³⁸

Y la agitación continuó. Palomino llegó entonces con sus órdenes contra Sinanyuca. Notificado para que compareciera, el curaca fue a la casa cural con

38. AAC XLVIII, 2, 34.

mucha cantidad de indios amenazantes y a grandes voces se negó a salir del pueblo. Según Palomino: *“resistiome la diligencia y convocando a mas de quinientos indios que ya tenia dispuestos quiso presentarme un escrito cuyo contenido ignoro, que no admití por no tener para ello facultad”*. Entonces fue que el ecónomo de Yauri pensó fijar en la iglesia la excomunión mayor para Sinanyuca. Pero cuando así lo iba a hacer, supo que Puente había decidido entrar al pueblo.

Sinanyuca se había cuidado de movilizar a los indios de todos los ayllos. Según diversos testimonios, los *“convocó por ayllos so pretexto de tasas”*, recorriendo las estancias y organizando a los caciques, mandones, segundas y autoridades civiles. Con la permanente ofrenda curacal de aguardiente, los indios se reunían y acudían *“derramándose”* de las estancias al llamado de las campanas y los emisarios. En las inmediaciones del pueblo, en los pequeños cerros, se agrupaban los indios por sus ayllos, bebiendo alcohol. Luego de expulsar a los frailes y de impedir que el curaca fuera llevado al Cusco, la muchedumbre destruyó unos cuartos de la casa cural, aparentemente, una *“cárcel”* que los curas tenían en el pueblo. Mientras, las voces acusaban a Puente de haberse robado las joyas de la iglesia, y las alhajas de las cofradías, una muy conocida forma de encausar a los sacerdotes cuando los vecindarios se alteraban.

Equivocando sus fuerzas, Puente pensó que excomulgado Arriaga y dotado de un contingente de mestizos armados, podía controlar la situación, como lo había hecho en Yauri cuando entró a ese pueblo anteriormente. Desde Livitaca, pueblo de la provincia vecina de Chumbivilcas, se hizo fuerte con decenas de mestizos y pertrechos. Se trasladó a una de las estancias de la iglesia de Yauri, en el sector Santa Ana de Oquebamba. Ahí, enterado de los acontecimientos, llamó a Fuentes y Torres para preparar el reingreso. Además, Cisneros se había marchado a Sicuani. La noche del cinco de setiembre, pensando que en la madrugada los indios estarían cansados y *“somnolientos del aguardiente”*, decidió avanzar sobre el pueblo donde llegaría en la madrugada del seis.

Es probable que Puente haya estado informado que Cisneros no estaba en el pueblo. Entre blancos era común menospreciar la iniciativa y capacidad estratégica de los indios. Cuando se trató de acusar a Sinanyuca y Cisneros, al curaca se le atribuía la confabulación y el uso del alcohol mientras que a Cisneros las acciones militares y estratégicas. Lo cierto es que el teniente del corregidor había salido del pueblo. En medio de una abierta conflagración,

cuando la posible llegada de Puente era seguramente un factor que tomaron en cuenta en Coporaque, Cisneros debía tener una razón muy poderosa para dejar el emplazamiento. Esa razón no era otra que el cuidado que debía tener porque le fuera arrebatado el arrendamiento de la estancia de Guayllapongo. Para entonces en Sicuani el cura Antonio Martínez, del bando contrario al obispo y a Puente, había sido obligado a ir al Cusco ante el tribunal eclesiástico y en su lugar se nombró un ecónomo de apellido Benza; repitiendo el caso de Yauri con el cura Justo Martínez, del mismo bando de Antonio, y el ecónomo Palomino. Tan pronto hubo llegado a Sicuani, Cisneros informó al teniente del cura que él no podía ser incluido en la “intempestiva” determinación de presentarse ante el Provisor a refrendar las escrituras de arrendamiento. Afirmaba que el propio obispo le había extendido escritura en febrero y por tanto, la “escritura original precisamente se hallará en la oficina Eclesiástica y su autorizada copia en el archivo de esta provincia donde deberá solicitarse *por parte de quien intenta injuriar su propio consentimiento*”.³⁹ El teniente era muy claro en su agresión hacia Moscoso. Por eso, Cisneros le escribió al cura Pedro Benza su argumento y posición, respecto al “bando de las estancias” que se fijó en la iglesia de Sicuani, como antes se había hecho en los pueblos altos. En el texto podremos entender la posición ideológica general de la alianza que entonces se había establecido entre el teniente y el curaca contra el cura:

“Las circunstancias que confusamente enbuelve el papelon, en nada me son comprehensivas, por que el Rey siempre distingue a los sujetos de mi caracter y nacimiento en las utilidades y se hace muy reparable que los sacerdotes seculares y regulares manipulen sin contradiccion estos asuntos que les estan prohibidos por todos derechos, y con todo nada se entiende con ellos por que la curia Ecleciastica [al margen: ojo] parece se ha declarado enemiga del cuerpo civil. Y para que estas intenciones publicamente manifestadas por la curia Ecleciastica se gobiernen por sus limites, y que las yglesias hagan constar por donde y como les pertenece las tierras que en perjuicio del Rey y de los Yndios disfrutan, y que no se me infiera perjuicio... a VM... de parte del Rey Nuestro Señor (que Dios guarde) y Jurisdiccion Delega que en mi recide y de la mia suplico, ruego y encargo, que siendole esta manifestada mande suspender por lo que respecta a la estancia de Guayllapongo...”

Por supuesto que informado el Provisor y Vicario General del arzobispado, conminó al cura teniente de Sicuani a quitar la estancia a Cisneros, pero la

39. AAC XII. 5, 92, subrayado mío. El caso de Sicuani con la salida el cura Martínez en AGI Cusco 15.

posibilidad real de que pudiera ejecutarlo era nula. Tanto era así que por ese entonces es que se produjo una asonada de los indios del anexo de Maranganí, que concluyó con el incendio de la iglesia, en abierto apoyo al cura Martínez y contra los agentes del obispo,⁴⁰ Con todo, el razonamiento político de este “exhorto” del juez delegado es el que entonces dominaba el comportamiento de los actores. No se separa la esfera de lo individual y privado de lo que era entendido como público y general. Se trataba de relieves a la *valía* del interesado, como los nobles indios, Sinanyuca y Guambo Tupa, lo hacían en sus memoriales y pedidos. En esa medida y en la justicia que se alegaba, se hacían pedidos correspondientes a intereses particulares. Pero, junto con ello, se avanzaban postulados generales como este que ponía en tela de juicio la justeza de la propiedad de las tierras de la iglesia, acusando directamente de perjudicar a la jerarquía en cuyo nombre y beneficio se entendían las cosas [el Rey] y a la comunidad miserable a la que había que amparar en cumplimiento de la voluntad Real [los indios]. Además, en este documento se puede apreciar el estilo agresivo que caracterizó la prédica de Cisneros. El Teniente de corregidor fue constantemente denunciado por sus blasfemias y anticlericalismo, al punto de decir que el Papa no tenía jurisdicción temporal, que algunas explicaciones de los curas eran “proposiciones de beatas” y, en su máximo atrevimiento, que si se trataba de medir poderes, *él tenía facultad como ministro del rey para ahorcar al Papa.*⁴¹

El asunto de su estancia obligó a Cisneros a dejar el pueblo, pero las prevenciones para un posible intento de retorno del cura ya se habían tomado. El enfrentamiento inminente sería entre indios y “españoles” [blancos]. En la madrugada del seis de setiembre, Puente con su gente ingresaba al pueblo.

Dos emisarios se adelantaron para tomar la torre de la iglesia. Era importante vigilar que los que controlaban el pueblo no “*tocasen a entredicho*”, avisando a los defensores del emplazamiento. Aquellos fueron sorprendidos por los vigías de Sinanyuca quienes a golpes los redujeron, impidiendo avisar al cura y su gente de las prevenciones de los indios. La comitiva de Puente sigilosamente tomó la casa parroquial y se mantuvo silenciosa adentro. Pensaron que ellos habían dado la sorpresa. El sol salía en el horizonte.

40. AGI Cusco 15.

41. Toda la información de AAC XII. 5. 92.

En las inmediaciones de la plaza se habían congregado un millar de indios a la convocatoria de las campanadas de los gendarmes y premunidos de piedras y coces, atacaron la casa cural. Según, declaró Luis Choque, indio fiscal de Coporaque, “...estuvieron tan prevenidos que iban derramandose de las estancias al toque de las campañas y conducidos de los segundas de los ayillos.” Cuando abrieron las puertas de la casa, la masa de gente se avalanzó sobre los presentes, preguntando por el cura a gritos. Las mujeres fueron las más hostiles. Según los testimonios, encabezadas por varias, entre las que destacaban Juliana Collque y Tomasa Condemayta (!),⁴² fueron ellas las que agredieron al cura con *tupus* y apretones, arrastrándolo de un lado a otro a modo de ahorcarlo con sus propias prendas de vestir. En general, entre otros actos violentos, las descripciones hablan de una pedrada al teniente de cura Esteban bustamante y a Juan de Dios Valenzuela, el odiado notario y agente del cura, “lo sacaron arrastrando desde el patio de la casa hasta la carcel, con tan horribles golpes que lo dejaron por muerto bañado en sangre y la cara como un mostruo de hinchada”. Suerte parecida corrió Ramón, criado del cura, con el que la masa se ensañó.

Los indios entraban y salían del patio donde se realizaba el tumulto, trayendo las consignas que venían de la casa del curaca Sinanyuca. La refriega duró más de cuatro horas y el curaca no aceptó presentarse al escenario de los hechos, manteniéndose en su morada, guarnecida por soldados indios en la puerta.

El aspecto más patético de la asonada fue sin duda el paseo de un ataúd donde amenazaban poner al cura, a voces de beber chicha en su calavera cuando fuese liquidado. Usaron así una expresión que los campesinos del Cusco han esgrimido en oportunidades posteriores, remitiendo a una antigua canción guerrera supuestamente incaica: “*beberemos en el cráneo del traidor/usaremos sus dientes como un collar, /de sus huesos haremos flautas, de su piel haremos un tambor; /después bailaremos*”.⁴³ El féretro de nuestro caso salió de la iglesia a dobles de campanas y los aludidos gritos de *agonías*, paseando por la plaza entre las danzas de los indios y la señalada amenaza ritual de beber

42. No se puede asegurar que fuera la misma cacica de Acos, pero su nombre está muy claro en la declaración que prestó el presbítero Clemente Enríquez.

43. La referencia a una amenaza similar es de 1920 y ha sido dada por Flores Galindo (1986, 545), que cita AHC CSJ L. 83. El mismo Flores Galindo relaciona la amenaza con la canción guerrera que ha sido glosada en un libro de *Poesía Quechua*.

chicha en la cabeza del cura condenado a morir. El odio generalizado al cura es una evidencia de los testimonios que no se puede poner en tela de juicio. A Puente *“no lo querían ni ver en pintura”*.

Al medio día, los acompañantes del cura habían fugado o se encontraban presos. Puente con sus cercanos tuvieron que dejar el pueblo, sin compañía ni cargadores ni guías, mientras la multitud bailaba y bebía en signo de triunfo. Los vencedores eran indios, los derrotados, “españoles”. Cuando unos días después Cisneros amparaba la actitud de los naturales en contra de Puente, señalaba que la multitud actuó en defensa propia, ante las *“voces”* que hablaban de *“seis pueblos que venían a demoler este y pasar a cuchillo su vecindario con otras expresiones y amenazas indignas”*. Así, por tercera vez tenemos testimonios que hablan de amenazas violentas que eran comunmente aceptadas por la población. Pero más allá de los rumores y los móviles, lo que interesa destacar en corolario de las acciones del seis de setiembre es la hegemonía del curaca sobre la población indígena de estas punas del sur del Cusco. En palabras de Marcos Palomino, temeroso comisionado para excomulgar a Sinanyuca, la situación era la siguiente:

“Y temo que según lo abasallado que está aquel territorio al casique Sinanyuca intente este algo contra la Corona, porque aun soldados mantiene a la puerta de su casa, y comprueba la universal expresión de los amotinados, que darán la cabeza antes que salga su casique; de que se evidencia ser este y su familia la total causa de la sublevación, constandome que después de expelidos nosotros del pueblo fue toda la alzada comitiva a la casa de su comandante Sinaniuca, donde tomaron el refresco de una gentil embriaguez y general banquete.”

El baile final de los naturales confirma la letra de la canción guerrera que mencionamos. Los acontecimientos posteriores sin embargo desmentirían radicalmente a este cura. Sinanyuca fue, como veremos, un defensor de la Corona en medio del territorio donde se inició un incendio que consumía lo más distante.

Un pueblo excomulgado

Los sucesos de Coporaque no estaban aislados del conjunto económico y cultural que conformaba aquel pueblo con los de Pichigua y Yauri. La conmoción era general. Algunos naturales que estuvieron del lado del cura, fueron detenidos y conducidos a Yauri por Diego de Meza, uno de los cuestionados arrendatarios de las estancias de la iglesia y enemigo de Puente. Mientras, una vez que fueron expulsados de Coporaque, Puente y sus aliados

pasaron a Pichigua, donde no se encontraba el cura Martínez sino el ecónomo José Calderón, un interino impuesto por la facción de Moscoso que apoyó a Puente. Cisneros, enterado del desenlace de los sucesos, inmediatamente regresó a Coporaque. La tensa situación continuó. Puente envió un exhorto a Coporaque el 11 de setiembre, amenazando a la población con la excomunión y ordenando al cura teniente Bustamante que no hiciera misa ni administrara sacramentos y consumiera las especies sacramentales. Mientras, se comunicaba con el Provisor y el obispo en el Cusco. Bustamante obedeció. Fue entonces que Cisneros mostró su capacidad política y su rapidez para evaluar las situaciones de enfrentamiento, como luego lo haría durante la rebelión general que se inició en noviembre. Puso entre la espada y la pared al cura teniente Bustamante, diciéndole que el cumplimiento de su exhorto, que hacía como siempre a nombre del Rey y jurisdicción delegada que en él residía, *“hará conocer si Vuesamerced es vasallo de nuestro amable soberano y fiel ministro de estos miserables individuos que se ven oprimidos con despotismo impropio de la potestad eclesiastica”*. Bustamante había estado todo el tiempo en el pueblo y se llegó a sospechar que estuviese coludido con la facción del curaca y del teniente del corregidor, pero no era eso claro ya que el seis de setiembre estuvo con Puente e incluso alguna campesina le dio de trompadas. Cisneros le estaba preguntando realmente de qué bando estaba. En el exhorto, Bustamante era increpado públicamente por haber obedecido a Puente, siendo éste, según Cisneros, el causante de los alborotos y el que debería ser excomulgado por sus desaciertos y abusos. Terminaba amenazante señalando que de no cumplir con sus obligaciones y negarse a obedecer a Puente o a las autoridades eclesiásticas que no medían su jurisdicción, se vería precisado a tomar *“otras providencias”*.

Pero si Cisneros era buen escritor y claro ideólogo, también era buen estratega militar. Por eso, no descuidó montar un sistema de control en toda la jurisdicción. Enterado de que Puente se había establecido en Pichigua al amparo de Calderón, debía cortar la comunicación de este pueblo con el Cusco. Fue en Checa que el propio Cisneros, acompañado de un fiel seguidor suyo, funcionario como él, Mariano de la Banda, interceptó al sacristán y sirviente del cura Puente llamado Hilario Cruz. Cruz, acompañado de otro canaño llamado Ambrosio Guaynasonco, llevaba la correspondencia de Puente en unos cajones de crismeras junto con los óleos y el crisma sagrados. Cisneros les arrebató su carga y revisó todo hasta encontrar las cartas. Según Cruz y Guaynasonco, ante su reclamo por la violación de su precioso cargamento, acorde con su fama de blasfemo, Cisneros los habría llamado a la voz de *“que santos oleos ni que mierda”*.

De regreso a Coporaque, Cisneros y sus seguidores continuaron su presión sobre Bustamante. Era fundamental tener un cura actuando en la localidad; dentro de la postura ideológica que defendían, no era la legítima religión y el amparo divino a las miserables criaturas indias lo que estaba en cuestión. Era el nivel de la transferencia de recursos al sector eclesiástico, el control de las estancias y los límites de los poderes locales. Bustamante, hostigado, amenazado y cansado de las presiones, pidió dejar su puesto. Lo cual fue aceptado, nombrándose como su reemplazante a otro clérigo llamado Francisco Alvarez. Al mismo tiempo que ejercía presión sobre Bustamante, Cisneros escribió a Calderón a Pichigua. Le increpaba haber apoyado al “cura expulso” Puente, un “sedicioso y tumultuante” que no podía ser protegido. Lo exhortaba para que “expela del pueblo de Pichigua al cura del pueblo de Coporaque Don Vicente de la Puente y socios, por combenir así a la publica tranquilidad de dichos tres pueblos” de Pichigua, Yauri y Coporaque. De no hacerlo: *“yo en cumplimiento de la obligación de mi cargo, pase a hacerlo en defensa de ambas jurisdicciones”*.

En el Cusco, la curia no pudo seguir manteniendo la excomunión de Arriaga y tuvieron que darle la absolución el 28 de setiembre. Con ella, el corregidor partió a su provincia. Fue entonces que el Provisor y el obispo ordenaron al cura de Coporaque que abandonase la iglesia. Cosa que, como comentamos, no era favorable a las intenciones y características políticas de la acción de Cisneros y la gente de Arriaga en los pueblos canas.⁴⁴ Sin embargo, la comunicación no llegó prontamente a Alvarez, probablemente por la vigilancia de los caminos impuesta por Cisneros.

44. Las referencias de nuestros expedientes terminan en este punto, tomamos en adelante las que Rowe (1984, 130-132) consigna en su análisis de los conflictos entre el corregidor y el obispo. Su relato sobre los sucesos de Coporaque comienza con una breve alusión a los sucesos de setiembre y sigue con las acciones de octubre, con Arriaga camino a este pueblo y los de la zona alta. No alteramos su versión sino en detalles que permitan mantener el relato fluido de estas páginas. No olvidemos que la lectura de los documentos depende de los intereses y herramientas de análisis que usa el historiador. Lo más importante al respecto es que Rowe afirma que Arriaga fue a Coporaque más por el cobro de tributos y sus repartos que por los conflictos señalados, cuando parece obvio que esto no era secundario para nadie en la región. En cambio, las fuentes de Rowe, particularmente los expedientes de AGI, Lima 1043, confirman el sistema militar de vigilancia de caminos que mantuvo Arriaga. Finalmente, como anotamos, los expedientes que se llevaban adelante en el arzobispado se detienen en octubre; los sucesos posteriores explican esta situación.

El día 11 de octubre llegó Arriaga a Coporaque. Ahí se suscitó otro entredicho y alteración. La indicación de consumir las especies sacramentales había alterado a la población y Cisneros debió informarle al corregidor sobre la intermediación del cura interino de Pichigua en la comunicación de la orden y su negativa a obedecer el exhorto de no apoyar a Puente. Arriaga ordenó que detuvieran a Calderón, cosa que cumplió, parece que con mucha dureza el teniente Cisneros. Luego de liberado el 17 de octubre, Calderón llegó a Pichigua donde recibió una comunicación del arzobispado cusqueño excomulgando al vecindario completo de Coporaque. Enterado del asunto, Arriaga envió nuevamente a Cisneros a Pichigua para que registrara la vivienda del cura y llevase consigo la excomunión de los indios de las punas de Canas. La jerarquía eclesiástica había perdido todo escrúpulo y Arriaga, luego de retener semejante determinación, abrió expediente contra los curas y prometió enviarlo en noviembre al virrey y al visitador Areche.

No pudo seguir Arriaga con su cometido. Poco después, moría ejecutado por José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II. Paralelamente a esta historia y *sin relación con ella*, salvo las noticias que podían llegar de los territorios canas a los de los canchis, un líder había pensado en un programa de acción política que se encontró con una realidad convulsionada.

Una historia local en medio de la rebelión general

Estas notas finales son sólo una breve reflexión respecto al destino de nuestros personajes durante la gran conmoción que significó la rebelión de Túpac Amaru. Esta historia termina el cuatro de noviembre de 1780. Cuando el cacique canche Túpac Amaru inició esa enorme convulsión social que duró dos largos años y causó innumerables víctimas, la pequeña historia de unas estancias y los odios enconados de personajes, grandes y pequeños, quedó congelada esperando el desenlace. Pero nadie podía mantenerse al margen de los acontecimientos que entonces se desencadenaron. Menos en Tinta, escenario inmediato de los hechos. Merecería entonces un mayor análisis la participación de estos personajes en los acontecimientos, pero ello desborda nuestra historia local. Más bien, en función de retratar la localidad, diremos que los personajes actuaron de manera aparentemente contradictoria, si se mira la historia desde la perspectiva del Estado y de los grandes programas sociales. Los aliados de ayer se alinearon en bandos enfrentados. Los que debieron apoyar a un bando, por su posición enfrentada al orden de cosas, apoyaron al Rey y la continuidad. Los funcionarios Reales y los defensores del orden establecido, pusieron sus fuerzas en el lado de la subversión. Incluso, no se

puede encontrar una lógica étnica en la actuación política de los personajes: los jefes indios Sinanyuca y Guambo Tupa se mantuvieron leales al estado colonial; los españoles agentes del corregidor, Cisneros y Banda, se plegaron a las fuerzas indias rebeldes. La gran conclusión de nuestra historia local es que la gente actuaba guiada por sus contradicciones inmediatas. Que esas contradicciones, agudas en 1780, coadyuvaron a que, una chispa bien puesta en la seca pradera, desencadenara una inmensa llamarada que se divisó allende un continente.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, Antonio

1982 "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII". En: *Histórica* VI/1: 1-34.

ACOSTA, Antonio

1982-A "Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630)". En: *Allpanchis* 19: 117-150.

ANTOLOGIA

1983 *Túpac Amaru y la Iglesia, Antología*. Cusco: Comité Arquidiocesano del Bicentenario de Túpac Amaru

BURGA, Manuel

1988 *Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

CAMPBELL, León

1979 "Recent Research on Andean Peasant revolts, 1750-1820." En: *Latin American Research Review* 14/1: 3-48.

CANGIANO, M. Cecilia

1987 *Curas, caciques y comunidades en el Alto Perú: Chayanta a fines del siglo XVIII*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

CELESTINO, Olinda y Albert MEYERS

1981 *Las cofradías en el Perú: Región Central*. Frankfurt: Editionen der Iberoamericana

DIAZ REMENTERIA, Carlos

1977 *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico jurídico*. Sevilla: Publicaciones del Seminario de Antropología Americana

FARRIS, Nancy

1984 *Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival*. New Jersey: Princeton University Press.

- FLORES GALINDO, Alberto
1986 "El horizonte utópico". En: J. P. Deler e Y. Saint Geour: (Comps.) *Estados y Naciones en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FLORES GALINDO, Alberto
1987 *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario
- FOSTER, George
1953 "Cofradia and compadrazgo in Spain and Spanish America". En: *Southwestern Journal of Anthropology* IX: 1-28.
- GLAVE, Luis Miguel y María Isabel REMY
1983 *Estructura agraria y vida rural en una región andina. Ollantaytambo entre los siglos XVI-XIX*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- GOLTE, Jurgen
1980-A *Repartos y rebeliones*. Lima; Instituto de Estudios Peruanos.
- HINOJOSA, Ivan
1987 "Población y conflictos campesinos en Cooporaque (Espinar) 1770-1784". En: Alberto Flores Galindo (Ed.) *Comunidades campesinas, cambios y permanencias* Chiclayo: CES Solidaridad.
- HOPKINS, Diane
1982 "Juego de enemigos". En: *Allpanchis* 19: 167-188.
- LAVALLE, Bernard
1982 "Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII). En *Allpanchis* 20: 151-172.
- LEWIN, Boleslao
1967 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia americana*. Buenos Aires: Sociedad Editora Latinoamericana.

- MOLINIE-FIORAVANTI, Antoinette
1985 *Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes*. En: *Journal de la Société des Américanistes* LXXI: 97-114
- MORENO CEBRIAN, Alfredo
1977 *El corregidor de indios y la economía peruana del siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- NAVARRO DEL AGUILA, Víctor
1944 "Calendario de fiestas populares del Departamento del Cusco" En: *Revista del Instituto Americano de Arte* 3: 37-80.
- O'PHELAN, Scarlett
1977 "Cuzco 1777; el movimiento de maras". En: *Histórica* 1/1: 113-128.
- O'PHELAN, Scarlett
1983 "El caso de Sinanyuca". En *Túpac Amaru y la Iglesia, Antología* (ver Antología 1983).
- O'PHELAN, Scarlett
1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales Perú y Bolivia 1700-1783*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- PLATT, Tristan
1987 "The Andean soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the sun and regenerative warfare in rural Potosi (18th-20th centuries) En: *Journal de la Société des Américanistes* LXXIII: 139-191.
- POLO Y LA BORDA, Jorge
1976 *La hacienda Pachachaca: autoabastecimiento y comercialización*. Lima: Biblioteca Peruana de Historia Economía y Sociedad.
- REPRESENTACION
1971 *Representación de la ciudad del Cusco sobre excesos de corregidores y curas, 1768*. Lima: Colección de Documentos de la Independencia del Perú, T. II, Vol. I

- ROSTWOROWSKI, María
1984 "El baile en los ritos agrarios andinos (Sierra Nor-Central, Siglo XVII)". En: *Historia y Cultura* 17: 51-60
- ROWE, John
1984 "Las circunstancias de la rebelion de Thupa Amaro en 1780". En: *Revista Histórica* XXXIV: 119-140.
- STAVIG, Ward
1985 "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII." En: *Revista Andina* 3/2: 451-468.
- STAVIG, Ward
1988 "Ethnic Conflict, Moral economy, and Population in Rural Cuzco on the Eve of the Thupa Amaro II Rebellion." En: *Hispanic American Historical Review* 68/4: 737-770
- STERN, Steve(ed)
1987 *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th cen Turies*. Madison: University of Wisconsin Press
- TAYLOR, William
1987 *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TORD, Javier y Carlos LASO
1981 *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas coloniales (Perú Colonial)*. Lima: Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad.
- VALCARCEL, Carlos D.
1970 *Túpac Amaru el revolucionario*. Lima: Moncloa Campodónico Editores
- VALCARCEL, Daniel
1955 "Ignacio de Castro, humanista tacneño y egregio cusqueñista". En: *Documenta* III/1: 11-128.

VARON, Rafael

1982 "Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial:
Huaraz, siglo XVII". En: *Allpanchis* 20: 127-166.

VELLARD, Jean y Mildred MERINO

1954 "Bailes folklóricos del altiplano". En: *Travaux de L'Institut
Français D'études Andines* IV: 59-132