

Lobos, ovejas y faraones.

Discurso y justicia en la *Gran Rebelión**

Irma Barriga Calle

Pontificia Universidad Católica del Perú

El 4 de noviembre de 1780, día en que se celebraba a Carlos III, pues era la festividad de su patrono, san Carlos Borromeo, tuvo lugar el inicio de la rebelión de José Gabriel Condorcanqui, que aludiendo a una supuesta orden del rey, apresó al corregidor Antonio de Arriaga. Una semana más tarde, se produciría un acto por demás trascendente: la ejecución del corregidor. Por este acto, el rebelde asumía lo que se ha considerado la principal función de la monarquía española: la de velar por la administración de justicia. Y lo hacía con toda la parafernalia que el caso requería.

Las siguientes páginas estarán abocadas a intentar demostrar cómo José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, no fue un líder guiado por principios mesiánicos, sino por discursos que tenían una tradición previa y que incidían en la justicia: el del *buen pastor* y el del *cautiverio*. Sin embargo, cabe señalar que se considera que siempre hubo un manejo de discursos paralelos a lo largo del movimiento. Se partirá de la ejecución de Arriaga, por considerarla emblemática y representativa del cariz que el líder intentó infundir a la rebelión.

La sogá del corregidor

El ajusticiamiento del corregidor Antonio de Arriaga, muestra a Túpac Amaru siguiendo todos los parámetros de la justicia oficial. Como decía el obispo Moscoso, este se hizo “con las mismas ceremonias que se acostumbran con los verdaderos reos”¹.

* Deseo agradecer a la Dra. Scarlett O’Phelan y al Dr. Juan Carlos Estenssoro por sus valiosos comentarios y sugerencias. Tampoco quiero dejar de agradecer a Eduardo Torres, que me brindó su aliento, y pertinente consejo.

1 Carta de Moscoso a Areche, 17 de noviembre de 1780. Centro de Documentación e Informa-

Una vez apresado, se le sometió a una suerte de juicio, por el cual se le encontró culpable y se le condenó a morir en la horca. Se llamó al cura de Pampamarca, López de Sosa, conocido por su cercanía al cacique², para que se encargara de la preparación espiritual del reo. Él, Bejarano y un ayudante habrían administrado los sacramentos, acompañando y alentando a Arriaga toda la noche anterior a la ejecución³. No faltó para estos menesteres un lienzo de la *Coronación de espinas* proporcionado por el rebelde⁴. Conviene recordar, en este punto, que imágenes de crucificados y de Cristos sufrientes así como martirios de santos eran usadas antiguamente para confortar a los reos y ayudar a *bien morir* a los mismos. Hacían referencia a la misericordia divina que permitía que los pecadores se salvaran. Estaban pues, destinadas a impedir la desesperación de los condenados, que los llevaría indefectiblemente a la perdición, y a favorecer la confianza de los mismos en la salvación eterna.

El día de la ejecución salió el cortejo a la plaza en donde sería colgado el corregidor. Un pregonero anunciaba “Manda el Rey Nuestro Señor quitar la vida a este hombre por revoltoso”⁵. Al llegar al cadalso se le hizo declarar que amerita-

ción Pedagógica (en adelante C.D.I.P.), II, 2, p. 276. El testimonio de Arriaga debe ser tomado sin embargo, con cautela, por la actitud ambigua que mostraba en esos momentos ante la rebelión, y por la aguda enemistad que lo vinculaba al corregidor. Si consideramos esta afirmación de Moscoso es porque otros, como Balza anotan lo mismo.

- 2 BUSTO, José Antonio del. *José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981.
- 3 De acuerdo a la versión de López de Sosa, habrían sido estas las personas dedicadas a la asistencia del condenado. Micaela Bastidas agrega a López de Sosa y Bejarano, los nombres de don Jacinto Castañeda y Don Clemente. CORNEJO BOURONCLE, Jorge. *Sangre andina: diez mujeres cuzqueñas*. Cusco: H.G. Rosas Sucesores, 1949, p.93. Como es sabido, Arriaga había sido excomulgado por el obispo Moscoso luego de eventos por demás interesantes. Sin embargo, el corregidor tramitó la absolución inmediatamente. Pueden verse los oficios correspondientes en Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Túpac Amaru II (en adelante C.D.B.R.E.T.A.). Descargos del Obispo del Cusco Juan Manuel Moscoso y Peralta. En *La verdad desnuda* de Eugenio Balza, sobrino del corregidor que aseguraba que detrás de la ejecución estaba la mano del prelado, se ven las vicisitudes que rodearon la absolución. Debió ser efectiva esta, pues a Arriaga se le asistió con los sacramentos, y se le hicieron los oficios correspondientes. También a José Gabriel Condorcanqui se le levantó la excomunión, para que pudiera tener acceso a la asistencia religiosa.
- 4 Testimonio de López de Sosa (28 noviembre 1780). C.D.B.R.E.T.A., t. II, Descargos del Obispo del Cusco Juan Manuel Moscoso y Peralta, pp. 503-506.
- 5 BALZA, Eugenio. “Verdad desnuda sobre el homicidio del coronel Don Antonio de Arriaga, Gobernador y Capitán General que fue de la Provincia del Tucumán, y después corregidor de la de Canas y Canchas, o Tinta. Y sobre la sublevación del Perú ocurrida en su consecuencia el año de 1780”. En LOAYZA, Francisco. *La Verdad desnuda o las dos faces de un obispo*. Lima: Editorial de Domingo Miranda, 1943, p. 47.

ba el castigo⁶, luego de lo cual se procedió a degradarlo. Se le quitó el uniforme militar para colocarle una mortaja, y un bastón de mando fue colgado en la horca. Un hecho no extraño a estas ceremonias públicas tuvo lugar, al romperse la soga y caer el reo al piso⁷. De acuerdo al sobrino de Arriaga, este habría dicho intentando salvarse: “Mirad que parece que Dios no quiere que así muera”. Esto no le valió, pues fue ahorcado. El verdugo había sido su esclavo, Antonio Oblitas, que acabaría siendo ejecutado meses después, el mismo día que Túpac Amaru. Rodeaban la plaza columnas de españoles, mestizos e indios, armados de manera diversa, y una muchedumbre calculada en varios miles⁸. Se había completado un teatro del poder por demás elocuente. Se había ajusticiado a la justicia de Tinta⁹.

Pero teniendo como marco este escenario, tuvo lugar otra escena, plena en barroquismo y fundamental para la comprensión de la actitud del líder de la rebelión. Portando ya las insignias incas, y luego de realizar su invectiva contra los españoles y sus exacciones, señaló a los presentes que sabía

“que el amor que en esto les manifestaba tendría por fin el perder la vida en semejante suplicio, como el que acababan de ver, pero que lo llevaría con gusto por dexar la gloria a su Nación de verse ya restaurada a su antiguo estado”.

No bastando esto, inmediatamente optó por colocarse una soga al cuello “para más conmover a los indios con el instrumento del suplicio que se había enunciado”. Este gesto provocó que el gentío, exaltado y conmovido, se identificara fervorosamente con él, decidiendo que bien valía la pena perder la vida “antes que desampararle”¹⁰.

6 “Relación del más horrendo atentado que cometió Josef Gabriel Túpac Amaru, cacique de Pampamarca en la persona del corregidor de Tinta, jurisdicción del obispado del Cusco, y otros graves delitos que executó”. C.D.I.P., t.II., vol. 2, p. 252.

7 De acuerdo a Balza, fueron dos las veces que la soga se rompió. Un hecho de este tipo solía interpretarse como una suerte de ordalía, de prueba de Dios de que el reo debía salvarse. Incluso un jurista como Hevia y Bolaños brindaba una justificación para ello en su *Curia Filipica*. Que esto fuera aceptado en ocasiones, no obsta para que en otras se aplicara de todas maneras la pena. HEVIA y BOLAÑOS, Juan de. *Curia Philipica* [1603]. Valladolid, 1989. Edición facsimilar de la de Madrid, Oficina de Ramón Ruiz, 1792.

8 “Relación del más horrendo...” p. 253.

9 No fue la primera ejecución de un corregidor, pero reúne características especiales, que no presentó, por ejemplo, la del corregidor Fandiño en Cotabambas en 1730, muerto a golpes y pedradas. O’Phelan da cuenta de los pormenores del suceso. O’PHELAN, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1988, pp. 99-100.

10 *Ibid.*, p. 256.

Debe tenerse en cuenta que la soga al cuello recordaba las procesiones de reos por las calles prestos a ser castigados en la plaza, pero también el frecuente trasiego de penitentes que atravesaban la ciudad en Semana Santa y en las ocasiones en que se pedía el auxilio divino. Además, en el imaginario podían contarse no solo los Cristos de Semana Santa, sino imágenes como la de *San Francisco de Asís en la picota*, que se encontraba en las series de la Vida del Santo, y que muy probablemente Túpac Amaru debió contemplar¹¹. En estas imágenes, la soga al cuello aludía a una actitud penitente, y por demás efectista por parte del personaje¹².

Al colocarse la soga al cuello y dar ese discurso, Túpac Amaru estaba pues asumiendo una actitud penitente, que podía entenderse como una actitud personal, individual, pero también podía convertirse en una suerte de metáfora del pueblo cautivo al cual intentaría liberar. En todo caso, el apelar a este tipo de gesto, hacía que el peligro que el movimiento irradiara, fuera mayor. Se le intentó contrarrestar por la misma vía¹³.

La ejecución de Arriaga se presentaba entonces, como un acontecimiento profundamente significativo, dado el peso que se otorgaba al discurso sobre la justicia en la monarquía española, que colocaba un especial énfasis en su rol en la preservación de la virtud¹⁴ y en velar por la administración de justicia. Resultaba esto tan importante para la legitimidad del monarca, que como Clavero ha señalado, reinar era equivalente a desempeñar esta función¹⁵. Es que la justicia ema-

-
- 11 Las hay en el convento de San Francisco del Cusco (SCHENONE, Héctor. *Iconografía del Arte colonial. Los santos*. T.1. Buenos Aires: Fundación Tarea, 1998), y en la Recoleta de la misma ciudad. De no haberlas visto, es plausible que hubiera escuchado este episodio en algún sermón.
 - 12 Este episodio narrado por Tomás de Celano, indicaba que san Francisco consideró necesario castigar su cuerpo, por haberlo agasajado con un poco de carne de pollo durante una enfermedad, para lo cual hizo que otro franciscano le pusiera una soga al cuello y lo llevase “como a ladrón por toda la ciudad”, a la vez queregonaba su “culpa”. Se indicaba que esto había provocado una cálida por parte del auditorio. CELANO, Tomás de. *Vida Primera*. www.pazybien.org/sanfrancisco/biografias/celano1.htm. Parte Primera, cap. XIX, #52.
 - 13 El obispo Moscoso, por ejemplo, que hasta la batalla de Sangará se había mostrado con una actitud cuando menos, ambigua, ante la rebelión, apeló al mismo gesto para ganar el favor del cielo en contra de Túpac Amaru. “Descargos del Obispo del Cusco Juan Manuel Moscoso y Peralta”. Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Túpac Amaru (C.D.B.R.T.A.), t.II. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru, 1980, p. 226.
 - 14 PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Ediciones Península, 1995, pp. 15-16.
 - 15 Este autor llega a preguntarse si no se estaba ante una monarquía que pudiera definirse como

naba de la divinidad –“el primer corregidor” según Castillo de Bobadilla¹⁶ y de allí se transmitía a su *virrey* (el monarca), que debía gobernar “como se lo manda su rey”¹⁷. Los tratadistas tenían claro, entonces, que para que el estado se pudiera conservar, era fundamental que el Príncipe cultivara la justicia. Esta era “como el lucero de la mañana entre las estrellas”¹⁸, e implicaba dar a cada uno lo que le correspondía, de acuerdo al lugar que ocupaba en la sociedad jerárquica. Además, justicia era la “buena y derecha gobernación del corregidor para amparar los súbditos en el bien, y librarles del mal”, distinguiendo “lo justo de lo injusto de acuerdo a las leyes”¹⁹, decía Castillo de Bobadilla.

Pero más importante que las leyes era el principio de equidad. Cabía entonces en nombre de esta, oponerse a la ley, moderar su rigor, para apearse a lo “equitativo y bueno”, es decir, el espíritu de la misma²⁰. Las cualidades del juez pasaban a ser muy importantes en este punto, pues dado el casuismo, entraban a tallar muchos elementos a la hora de dictaminar.

Siendo, por otra parte, tan difundido el discurso sobre la justicia²¹, y las prácticas judiciales extendidas, esto se convirtió en un elemento de “consolidación de la sociedad colonial”²². La comunidad tenía entonces, familiaridad con los

judicial. CLAVERO, Bartolomé. “La Monarquía, el Derecho y la Justicia”. En MARTÍNEZ RUIZ, Enrique y Magdalena de PAZZIS (coords.). *Instituciones de la España Moderna 1. Las Jurisdicciones*. Madrid: Editorial Actas, 1996, pp. 15 y 32.

- 16 CASTILLO DE BOBADILLA, Jerónimo. *Política para corregidores, y señores de vasallos, en tiempo de paz y de guerra, y para preladados en lo espiritual, y temporal entre legos, jueces de comisión, regidores, abogados, y otros oficiales públicos: y de las jurisdicciones, preeminencias, residencias, y salarios de ellos: y de lo tocante a las órdenes, y caballeros de ellas*. Edición enmendada y expurgada según el Expurgatorio del año 1640. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1775, p. 14.
- 17 RIBADENEYRA, Pedro de. “Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano”. En *Obras escogidas*. Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1952, p. 475.
- 18 RIBADENEYRA, Pedro de. Op. cit., p. 526.
- 19 CASTILLO DE BOBADILLA, Jerónimo. Op. cit., p. 265.
- 20 SUÁREZ, Francisco. *De Legibus*, 8 vol. 1971-1981. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco de Vitoria, 1975, p. 32.
- 21 Debe tenerse presente que el tema del juicio tenía amplia difusión en la prédica religiosa. Representaciones del juicio final y del juicio particular (al pie de la cama del agonizante) estaban sumamente difundidas. Sobre todo las primeras, tuvieron un importante despliegue en las parroquias de indios.
- 22 POLONI-SIMARD, Jacques. “El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial”. LAVALLÉ, Bernard (ed.). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (en adelante IFEA)/ Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

términos judiciales, y un criterio para definir lo que era justo o no²³. Y no era justo aquello que atentara contra el *bien común*, objeto de ser del poder político.

La irrupción en la escena política de José Gabriel Condorcanqui se daba pues, en un contexto en el que se vivía una situación de injusticia, pues había un olvido de lo que el bien público representaba. Las reformas borbónicas se imponían y afectaban la flexibilidad característica del gobierno de los Austrias. Frente a ello, el caudillo se yergue como un concededor de las leyes, sobre todo de las de Indias, también de la doctrina del *bien común*²⁴, y suplanta al aparato judicial: manda perseguir corregidores, desobedecer a las justicias que lo persiguieran, colocar horcas para los desobedientes. Incluso se le habría escuchado decir “que no habían de haber abogados, ni cárceles, que solo había de poner dos horcas y a los delinquentes los había de colgar en el instante que los apresase”²⁵.

Indica que actúa en vista de las exacciones de los corregidores y del poco resultado de los pedidos de justicia²⁶; de que las leyes “se hallan suprimidas y despreciadas”²⁷, que en la Audiencia de Lima “son buenos para matar semitas y engullir mazamoras”²⁸, y que los privilegios y exenciones contempladas en las leyes que benefician a los indios “son guardadas en cajas y escritorios”²⁹. Contemplaba apenado que siendo “excesivo” el amor que demostraban los soberanos con leyes protectoras, fuera mayor “la fragua del tormento” y la del cautiverio³⁰.

23 Puede verse la amplitud y variedad de los funcionarios vinculados a la justicia de manera formal o informal, y la participación de la comunidad en la administración de justicia en HERZOG, Tamar. *Upholding Justice. Society, State, and the Penal System in Quito (1650-1750)*. Michigan: The University of Michigan Press, 2004.

24 A lo largo de sus cartas y edictos se ve esto claramente. Por ejemplo en la Carta al canónigo Paredes y en el Edicto a la provincia de Chichas (23 diciembre 1780). C.D.I.P II, 2, p. 375.

25 Confesión del escribano Escarcena. C.D.B.R.E.TA, 5. Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros, III, 1982, p. 140.

26 Carta a Obispo Moscoso (21 de noviembre 1781). C.D.B.R.E.TA, t.I. Documentos varios del Archivo General de Indias. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru, pp. 129-130.

27 Oficio al Cabildo del Cusco, 3 enero 1781. C.D.I.P II, 2, p. 379.

28 Carta al canónigo Joseph Paredes, 26 enero 1781. C.D.I.P II, 2, p.463. Escarcena señalaba que refiriéndose a unos libros de leyes, Túpac Amaru había dicho que “no servían sino para empanadas y bizcochuelos y que él iba a imponer leyes más drásticas”. C.D.B.R.E.TA, 5. Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros, III, 1982, p. 140.

29 Carta al visitador Areche, 5 de marzo de 1781. C.D.I.P II, 2. 521.

30 *Ibid.*, p. 526.

Señalaba que Dios no podía oponerse a lo ejecutado por él, pues encontraba sustento en el derecho natural³¹.

El ajusticiamiento del corregidor, es decir del encargado de administrar justicia en la jurisdicción de Tinta, permite comprender los alcances del accionar de Túpac Amaru y como desde el inicio, apeló al lenguaje paternalista y afectivo que la teoría política española identificaba con el del *buen pastor* que debía velar por el bienestar de sus ovejas, para que estas vivieran en justicia. También permite ver cómo se asomaba en tanto el líder que intentaría sacar del *cautiverio* a su pueblo. En ambos temas, el del *buen pastor* y el del *cautiverio*, había una tradición previa, que desembocaba en la figura del rebelde.

El buen pastor y el lobo

El tema del *buen pastor* es uno de aquellos que muestra la confluencia de la religión y la política en los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII. Así como la imagen del cuerpo político y el cuerpo místico habían tendido a fundirse³², también lo hicieron los símbolos y la retórica. Es el caso de la simbología del pastor.

El novohispano Diego de Valadés sostuvo que el predicador era un *pastor*, y subrayó la calidad de jefe político y pastor que había detentado David³³. Esta misma calidad era reivindicada por otros autores para referirse a importantes personajes del Antiguo Testamento. No extraña entonces que Blázquez señalara que rey quería decir “pastor de pueblos”³⁴ y que Pedro de Ribadeneira y Francisco de Quevedo indicaran que el gobernante debía velar por sus ovejas y no dejarlas a expensas de los lobos: debía imitar a Cristo, el *Buen Pastor*, ejerciendo un poder paternalista y protector con ellas³⁵. Su primer y principal rol debía ser el de aliviar las penas y miserias de los más débiles, y usar de las riquezas “para salud de

31 Carta a Moscoso (21 de noviembre de 1780). C.D.B.R.E.T.A., I.

32 KANTOROWICZ, Ernest. *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 255.

33 VALADÉS, Diego de. *Retórica Cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 127 y 367.

34 BLÁZQUEZ MAYORAZGO, Juan. “Perfecta razón de Estado deducida de los hechos del Señor Rey Don Fernando el Católico” (México, 1646). En PEÑA, Javier (comp.). *La razón de Estado en España siglos XVI-XVII (Antología de textos)*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 244.

35 RIBADENEYRA, Pedro de. Op. cit., p. 475 y p. 534. QUEVEDO, Francisco de. *Política de Dios y Gobierno de Cristo Nuestro Señor*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1944, p. 156 y p. 206.

muchos”³⁶. No hay que olvidar que pastor era el que daba *pasto* a sus ovejas, es decir, el que las alimentaba.

El discurso al respecto resultaba sumamente afectivo y efectivo. Puede percibirse en Huamán Poma, en Garcilaso de la Vega, por ejemplo³⁷. Ser señor en todo sentido era ser un buen pastor y un buen padre³⁸. Quien lo expresa sin embargo con una contundencia y claridad especialmente meridianas es el curaca de Cotahuasi en su correspondencia con Juan Pumac, en 1616³⁹. Además, muestra cómo se ejercía en la práctica el poder pastoral. En su segunda carta, el curaca pedía obediencia a Pumac indicándole que Dios lo había creado para ser su pastor, y por lo tanto le había entregado a sus indios. Continuaba señalando que “como los pastores se entristecen cuando al pastear se les pierde una llama”, él se hallaba “triste y con pena”. Le solicitaba, asimismo, vivir “en paz y amistad”. Como puede verse, desplegaba los resortes del sentimiento, la amistad y el amor propios de este tipo de discurso⁴⁰. Apelaba a la “dulce violencia” del mismo⁴¹, para presionar y lograr la sumisión de la oveja que le era esquiva.

La idea del gobernante como *buen pastor* era entonces ampliamente conocida y utilizada desde temprano en el virreinato, y se veía favorecida por la reiterada presencia de la iconografía del *Buen Pastor* en las iglesias coloniales.

Este discurso permitía hacer referencia a la contraparte del *buen pastor*: aquel que se come a las ovejas, el *lobo*. Durante la Edad Media el lobo por excelencia fue Herodes, a quien por supuesto se mostraba terminando mal sus días⁴². En el

36 MARIANA, Juan de. “Del rey y la institución real”. En MARIANA, Juan de. *Obras*. t.2 Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1950, p. 563.

37 Para estos, tirano y déspota era Atahualpa. No cumplía con los requisitos de señor étnico.

38 En este mismo congreso, Renzo Honores ha incidido en este aspecto como uno de los que muestra una suerte de continuidad entre el mundo prehispánico y el colonial.

39 Las cartas fueron publicadas en 1991 en la *Revista Andina: Andes. Los años 80/90 (II) 9, I*. Se ha consultado la versión más reciente, corregida por el autor. “Las cartas en quechua de Cotahuasi: el pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII”. En LAVALLÉ, Bernard (ed.). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva Agüero/ IFEA, 2005.

40 *Ibíd.*, p. 59. El tema de la amistad, es un tópico en la teoría política desde el Renacimiento.

41 HESPANHA, Antonio M. *La gracia del Derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p. 160.

42 GAUVARD, Claude. “Fear of Crime in Late Medieval France”. En HANAWALT, Barbara y David WALLACE (eds.). *Medieval Crime and Social Control*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, p. 26. Agradezco a la Dra. Scarlett O’Phelan haberme proporcionado dicho libro.

período Barroco, en que la segunda escolástica se explayó en el tema, el *lobo* era aquel mal pastor que acababa engulléndose a las ovejas en lugar de velar por ellas: era el tirano por excelencia. Era aquel que no las trasquilaba, sino que las desollaba por obtener mayores beneficios.

Este era un tema que aludía a aquel que gravaba a su pueblo de manera exagerada con impuestos⁴³ y que resultaba un tópico de la teoría política que llevaba con el jesuita Mariana al tiranicidio. Los impuestos no debían ser creados o innovados sin la consulta del pueblo⁴⁴. Solo un *tirano* lo haría. Asimismo solo uno podría imponer leyes que modificaran las existentes sin consentimiento del pueblo. Debía pues, velar por el *bien común*.

Ello nos lleva a considerar la situación de deterioro de la economía moral en tiempos previos a la *Gran Rebelión*⁴⁵. Las reformas borbónicas habían afectado a todos los sectores sociales, de una u otra manera. Las modificaciones en el impuesto de la alcabala, así como la creación de aduanas, entre otras medidas, dieron lugar a una situación convulsa, pues se veía afectado el “relativo punto de equilibrio” conseguido a través de los años⁴⁶. Los pasquines que circularon a raíz del establecimiento de la Aduana de Arequipa eran bastante explícitos en sus expresiones en contra de los funcionarios encargados de implementar las medidas. Un pasquín señalaba: “sangriento lobo de todo el reino/en los infiernos te espera el diablo/enemigo de la Corona/ruina de Carlos Tercero”⁴⁷. En otro, las amenazas a Pando, Camborda, Torres, advertían que iban a morir fritos en la Aduana⁴⁸. También se llamaba a quitar la vida a los “ruines, infames sayones”⁴⁹. Los pasquines en Cusco, surgidos ante la posibilidad de que allí también se esta-

43 RIBADENEYRA, Pedro de. Op. cit., p. 534.

44 MARIANA, Juan de. Op. cit., p. 481.

45 STAVIG, Ward. “Ethnic Conflict, Moral Economy, and Population in Rural Cusco on the Eve of Thupa Amaro II Rebellion”. *Hispanic American Historical Review* 68, 4, 1988. STAVIG, Ward. *World Of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1999.

46 O’PHELAN, Scarlett. “Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y el Alto Perú”. En *Historia y Cultura* 16, 1983, p. 126.

47 C.D.I.P. II, 2, p. 122.

48 C.D.I.P., II, 2, p.125. A Camborda se le dice que morirá “como rana”. Esto hace recordar las amenazas a Bernardo Gallo en La Paz. Como se sabe, este personaje acabará ahorcado. O’PHELAN, Scarlett. Op. cit., 1988, p. 201. El que se amenace con “freir” a los funcionarios aduaneros, no debe llamar la atención. Era lo que hacían las autoridades coloniales con algunos ejecutados que consideraban habían cometido delitos que demostraban su inhumanidad.

49 C.D.I.P., II, 2, p. 130.

bleciera aduana, son muy claros en torno a la tiranía que se vivía⁵⁰. En general se consideraba que al rey se le debía obediencia, pero que no se podía aceptar “tan grandes extorsiones”⁵¹.

Como es sabido, la justicia emanaba de la divinidad al monarca, que debía articular las distintas instancias para la aplicación de la justicia, y mantener la armonía entre ellas. En Indias, estas eran la Audiencia, el Cabildo, los corregidores. Eran entonces, las que estaban en entredicho, por sembrar la tiranía.

Del faraón y el cautiverio

El tirano que sojuzgaba a las ovejas tenía su equivalente en el faraón que sojuzgó a los israelitas. Este tema, que fue un lugar común de la prédica lascasista, tuvo también presencia en los siglos XVII y XVIII⁵². Como el del *buen pastor*, era de larga tradición en el discurso colonial. Ruiz de Montoya, por ejemplo, el creador de las reducciones jesuitas del Paraguay, se había referido al “diabólico servicio personal” de los indios, comparándolo con el yugo que tuvieron que soportar los israelitas bajo el poder del faraón⁵³. A manos de los franciscanos del siglo XVIII el discurso del cautiverio encontraría nuevo impulso.

La *Exclamación reivindicacionista* presenta para mediados del siglo XVIII la misma temática del cautiverio en que vivían los indios, lo cual no resulta extraño, pues se encuentra dentro de la tradición de los escritos de denuncia profética⁵⁴. Indicaba que el que los indios sufrían, no era siquiera comparable al que habían tenido los judíos a manos de los egipcios. En este caso se trataba de idólatras

50 Por ejemplo el del 14 de enero de 1780. CDIP II, 2, p. 134.

51 C.D.I.P., II, 2, 123.

52 El tema del cautiverio de los israelitas se había convertido en un tópico, dado que aludía al pacto con la divinidad, y se podía encontrar incluso en sermones panegíricos. Ver TENORIO, Gonzalo. “Sermón a la Beatificación de Santa Rosa de Santa María, Indiana, de la Tercera Orden de nuestro Padre, y Patriarca Santo Domingo. Escrivióle la Devoción de el muy RPMFR Gonzalo Tenorio, de Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco...” En MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Fondo de Cultura Económica/ Banco Central de Reserva/FEA, 2001, pp. 388- 389.

53 RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. [1639]. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús, 1892, p. 200.

54 Ver NAVARRO, José María. *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII: el Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

sojuzgando a cristianos, y en el de los indios eran cristianos haciéndolo con otros cristianos⁵⁵. Muy poco tiempo después del escrito franciscano, a los rebeldes de Huarochirí (1750) se les encontrará un documento en el que indicaban: “los impulsos de Dios nos alientan, eligiendo un capitán general como lo hicieron los israelitas a Moisés para salir del cautiverio del faraón”⁵⁶.

Ese Moisés fue, décadas más tarde, José Gabriel Condorcanqui. Así lo percibían, cuando menos, parte de los que lo secundaban. La comunicación que envió Gregorio Yépez, cura de Pomacanche, a Micaela Bástidas (4 de marzo de 1781) resulta ilustrativa: hace el paralelismo del líder con la figura de Moisés sacando del cautiverio a los israelitas, con la de Jonás convirtiendo a los habitantes de Nínive⁵⁷ y con la del rey David venciendo al gigante Goliat. Además, indica que si Dios permitió el accionar de Túpac Amaru fue porque este se constituyó en “instrumento” del Señor⁵⁸.

Él mismo había deslizado el tema del cautiverio en variadas ocasiones, aunque sin explícitamente denominarse Moisés. Por ejemplo, en la carta al obispo Moscoso, en que amenazante señalaba contar con “la mayor parte del reino” para defender la libertad “de tanto cautiverio que se ha padecido”⁵⁹. Otra carta dirigida al prelado en diciembre de 1780 señalaba que había actuado ante la necesidad de sacudir “el yugo de este Faraón”, para así eliminar “tiranías del reino”. Comenzaba presentándose como “profeso cristiano en el sacrosanto bautismo”, terminaba señalando que se retiraría a una Tebaida a pedir misericordia y firmaba como José Gabriel Túpac Amaru Inca⁶⁰.

Más sustanciosa aún es la comunicación que envió al visitador Areche, el 5 de marzo de 1781. En ella desfilaron personajes de la antigüedad clásica y del

55 LOAYZA, Francisco. *Fray Calixto Tupak Inka: documentos originales y en su mayoría totalmente desconocidos, auténticos, de este apóstol indio, valiente defensor de su raza, desde el año de 1746 a 1760*. Lima: Imprenta de Domingo Miranda, 1948, pp. 40-41. También puede verse BERNALES, Jorge. “Fray Calixto de San José Túpac Inca, procurador de indios y la exclamación reivindicacionista de 1750”. *Historia y Cultura*, 3, 1969.

56 La cita es tomada de O’Phelan, que reproduce parcialmente el texto, refiriendo al documento BM, Additional (ms) 13,976. O’PHELAN, Scarlett. Op. cit., 1988, p.115. La autora considera un posible influjo de la *Exclamación* en este documento.

57 Jonás había salvado a los habitantes de la ciudad de Nínive, que iba a ser destruida por la divinidad debido a sus pecados. Y lo había hecho con su prédica, que llevó a vivir con austeridad a sus habitantes. Libros Proféticos, Jonás, cap. 3.

58 C.D.I.P., II, 2, p. 533.

59 C.D.B.R.E.T.A., t.1, Documentos varios del Archivo de Indias, p. 129.

60 C.D.I.P., II, .2, pp. 345-346.

Antiguo Testamento, como héroes y antihéroes. También lo hicieron los múltiples faraones encarnados en los vilipendiados corregidores, “diabólicos y perversos”, que más parecían calvinistas, luteranos o “ateístas” que cristianos bautizados, señalaba el caudillo. Desdecían con sus obras del cristianismo, por lo que si podía en cierto modo disculparse el cautiverio que perpetraron Atilas o Nerones, por su calidad de infieles, la opresión en que los corregidores mantenían a los indios era peor, porque se daba entre cristianos⁶¹. Como se ve, se repite el razonamiento del documento de Huarochirí.

La respuesta de las autoridades al discurso bíblico de los rebeldes, se daba evidentemente en los mismos términos. Así, para justificar que los eclesiásticos enarbolaran las armas para enfrentarlos, Moscoso mencionaba a Suárez, a Covarrubias, pero sobre todo apelaba al ejemplo que habría dado Moisés al matar al egipcio que maltrataba duramente a los judíos, y resaltaba que los indios “muy superficialmente o por pura ceremonia, conservan el nombre de cristianos”⁶². Por su parte José Rafael Sahuaraura, hacía referencia al líder como el *faraón*, y a los indios que lo seguían, como cautivos a ser liberados⁶³.

Detengámonos un momento en los modelos representados por Moisés y David y lo que podían representar aplicados al caudillo. Ambos personajes habían sido pastores, se habían enfrentado a poderosos *infieles*, y con la ayuda divina habían vencido. Si a la figura de Moisés se asociaba las tablas de la ley, David representaba al monarca músico (ya se sabe que la armonía musical aludía a la armonía política), cuyo linaje era bendito. En Moisés había entonces el modelo de un caudillo que se enfrentaba en condiciones de inferioridad al poderoso que oprimía salvajemente al pueblo elegido. Incluso había llegado a matar a un egipcio cruel⁶⁴. Las coincidencias no eran pocas: el pueblo elegido eran los pobres indios⁶⁵, y el malvado egipcio, el corregidor. Asociada a David, por otra parte, se hallaba la idea del linaje de reyes, que se destacaba usualmente en los sermones.

61 C.D.I.P., II, 2, pp. 521-531.

62 “Carta del Ilustrísimo Señor Don Juan Manuel Moscoso, Obispo del Cusco al de la Paz, Dr. Don Gregorio Francisco del Campo, sobre la sublevación de aquellas provincias”. C.D.I.P., II, 3, p. 339. Moscoso también se comparaba con el sacerdote Esdras “que con una mano manejaba la espada y con la otra trabajaba en fortificar los muros de Jerusalem”. C.D.B.R.E.T.A., I, p. 145.

63 SAHUARAURA, Rafael José Tito Atauchí. “Estado del Perú”. C.D.I.P., II, 1.

64 El episodio mencionado se encuentra en Éxodo 2:11.

65 El *Planctus Indorum* había comparado a los indios con *Abel*. De alguna manera constituían una reactualización de dicho arquetipo. NAVARRO, José María. *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII: el ‘Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, p. 167.

En este sentido, es conocida la importancia que para José Gabriel tenía el reconocimiento de su supuesto linaje y cómo se enfrascó en un pleito por el marquesado de Oropesa, pues conseguirlo le permitiría por un lado dejar de ser un cacique de segundo rango y lograr su admisión en la elite de los incas del Cusco, y por el otro, ser admitido en la sociedad colonial hispana⁶⁶. Una comparación con David, por lo tanto, no le venía mal.

Elemento a ser destacado especialmente resulta sin embargo, el que ambas figuras bíblicas se enfrentaban a personas que desde el punto de vista religioso estaban descalificadas. David se enfrentaba al filisteo, y Moisés al faraón. En el caso de Túpac Amaru, el *faraón* ejecutado incluso había sido públicamente excomulgado, y en general los corregidores eran vistos por él como “apóstatas de la fe, y traidores del rey”, por lo que debían ser “destruidos a fuego y sangre en el instante”, en servicio a Su Majestad⁶⁷. Del otro lado de la trinchera, las acusaciones eran del mismo tipo como bien han resaltado Jan Széminski y Carlos Pardo-Figueroa⁶⁸. No podía ser de otra manera, pues en ese tiempo delito y pecado se identificaban, sobre todo cuando se trataba de delitos de lesa majestad. Por otra parte, la excomunión que pendía sobre Túpac Amaru y sus seguidores hacía que las acusaciones de herejía encontraran sustento y provocaran no pocas deserciones.

La presencia de la temática bíblica en el discurso de los rebeldes provocaba no poco escozor en las autoridades. Es que tenía un prestigio innegable, pues tradicionalmente se había señalado que el Antiguo Testamento era la prefiguración del Nuevo, y que si se sabía leer los signos, se podía conocer el futuro, dado que el mundo era, en gran medida, un libro por descifrar⁶⁹. En este sentido lo debió tomar Iturrizara cuando en los autos que se abren al cura de Pomacanche le

66 CAHILL, David. “‘Primus inter pares’. La búsqueda del Marquesado de Oropesa camino a la Gran Rebelión”. *Revista Andina* 37, 2003.

67 Carta al visitador Areche (5 de marzo de 1781). C.D.I.P., II, 2, p. 529.

68 SZEMINSKI, Jan. “¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII”. En STERN, Steve (comp.). *Resistencia, Rebelión y Conciencia campesina en los Andes siglos XVIII al XX*. Lima: I.E.P., 1990. PARDO-FIGUEROA, Carlos. “La gran rebelión de Túpac Amaru II y el discurso religioso contrainsurgente (1780-1790)”. En GUERRA, Margarita, Oswaldo HOLGUÍN y César GUTIÉRREZ (eds). *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo* / Vol. 2. Lima: PUCP/Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2002, p. 971.

69 Esto era desarrollado ampliamente por el jesuita Nieremberg. Ver NIEREMBERG, Juan E. *Obras filosóficas*. Sevilla: Lucas Martín de Hermosilla, 1686. También GÁLLEGO, Julián. *Visión y Símbolos de la Pintura Española del Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra, 1984.

acusa de citar pasajes bíblicos a favor del líder y considera que esto era “abonar su procedimiento y corroborarlo en su inicuo propósito”⁷⁰.

El uso de temas del Antiguo Testamento en el discurso del rebelde ha merecido comentarios por parte de los estudiosos. Para Scarlett O’Phelan tiene que ver con la presencia de clérigos cerca al caudillo⁷¹. Para Klaiber, las referencias bíblicas darían pie a la consideración de un posible mesianismo vetero-testamentario, no ajeno a movimientos que buscaban la justicia social. Pero, indica, no hay de parte de José Gabriel Condorcanqui la afirmación de ser un elegido⁷².

Efectivamente, no hay de su parte tal afirmación. Es más, en la carta a Areche un mes antes de ser aprehendido, pide que se le castigue a él solamente, pues como no había habido ningún paisano “que pusiese en práctica todas las reales órdenes” se había expuesto él a hacerlo⁷³. Lo mismo había indicado al Obispo Moscoso en diciembre de 1780, y en enero de 1781: “y esperando que otro, u otros sacudiesen el yugo de este faraón, salí a la voz y defensa de todo el reino”⁷⁴.

En otras ocasiones, sin embargo, sí hay de su parte la aseveración de que había sido estimulado por el hecho de ser la suya la única “sangre real de los incas” que quedaba⁷⁵, y que era una suerte de obligación originada en su linaje, salvar a su pueblo. En carta al canónigo Paredes, luego de referirse a su descendencia de los incas, decía

“me ha precisado a reparar lo que era mi obligación, pues ya que Dios Nuestro Señor me ha dado sin atender a mis grandes culpas, quiero hacer algún mérito para que con el atento a la obligación que me asiste de mirar, y amparar a los del Reyno aunque perdiera mil vidas si las tuviera, pues es un alivio del bien

70 Autos contra el cura Gregorio de Yépez. Cusco, 12 septiembre 1781. C.D.I.P., II, 3, p. 98.

71 O’PHELAN, Scarlett. Op. cit., 1988, p. 115.

72 KLAIBER, Jeffrey. “Religión y justicia en Túpac Amaru”. *Allpanchis*, 19, p. 180.

73 C.D.I.P., II, 2, pp. 519-520.

74 Continuaba: “que aunque hoy se me note de traidor y rebelde, infiel y tirano a nuestro monarca Carlos, dará a conocer el tiempo que soy su vasallo, y que no he desmentido un punto intencionalmente a mi Santa Iglesia, y Católico Monarca, pues sólo pretendo quitar tiranías del reino, y que se observe la santa y católica ley, viviendo en paz y quietud”. C.D.I.P., II, 2, pp. 346 y 378.

75 Oficio al cabildo del Cusco, 3 de enero de 1781. C.D.I.P., II, 2, p. 379. Como es sabido, nunca se llegó a probar los derechos al marquesado de Oropesa, ni de Túpac Amaru, ni de Betancour. CAHILL, David. Op. cit.

común, y en contrario sólo del mal gobierno, expeliendo sólo a los corregidores y a todos los Chapetones que quieren ir contra mis sanas órdenes”⁷⁶.

Se introduce entonces la variable de “hacer algún mérito”, dadas sus “grandes culpas” (recordar que en carta al obispo Moscoso señalaba que se retiraría a una tebaida), y la responsabilidad que se atribuye. Acá conviene traer nuevamente a colación la escena de la sogá en el cuello. Actitud penitencial como se ha dicho, y alusión al cautiverio. Túpac Amaru con la sogá al cuello se asume como indio cautivo. Este cautiverio, sin embargo, no era equivalente al cautiverio mencionado por Ruiz de Montoya en el siglo XVII. Mucha agua había corrido bajo el puente, y esta metáfora hacía referencia a un pueblo cautivo que reclamaba la figura paternal del monarca pues se veía a sí mismo cristiano y no hijo de idólatras, y que por lo tanto requería de ejercer todos los derechos que como tal le cabían⁷⁷. Allí le cabía una responsabilidad como Moisés.

Pero el Túpac Amaru no es sólo el cautivo, es también el que asume el rol de señor justo, y conocedor de la doctrina política española. Esta, mayoritariamente anti-maquivélica, señalaba que el poder civil y el religioso debían tener ámbitos de acción separados, pero estar unidos por lazos de amor⁷⁸. Mientras uno se dedicaba al bien común, el otro debía ocuparse del bien individual, de la salvación de la persona⁷⁹. Los lazos de amor empero, implicaban la protección de la Iglesia por parte del poder civil, y con ello, de su labor en la consecución de la salvación del individuo. De esta manera el monarca contribuía indirectamente con la felicidad eterna de sus súbditos. De no hacerlo, no cumplía con su responsabilidad, y por lo tanto su propia salvación peligraba. Esto, que en el tiempo de los Austrias había sido un tópico que resaltaba más las obligaciones que derechos del gobernante⁸⁰, en el de los Borbones había sufrido alteraciones y debe ser más detalladamente estudiado, pues la variable del regalismo se había introducido. Sin embargo, en José Gabriel Condorcanqui pesaba aún la teoría política anterior.

Su discurso sobre la búsqueda del *bien común* se unía a su reiterada preocupación, propia del *buen pastor*, por el hecho de que “la luz evangélica” no había

76 "Carta de Túpac Amaru a don Josef Paredes, canónigo de la iglesia de La Paz", 26 enero 1781. C.D.I.P., II, 2, pp. 463 y 464.

77 Ver "A las puertas del cielo". ESTENSSORO, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: IFEA/Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva-Agüero, 2003, capítulo VI.

78 MARIANA, Juan de. Op. cit., p. 491.

79 SUÁREZ, Francisco. Op. cit., p. 153 (Libro III, XI, 7).

80 FERROS, Antonio. "Antimaquivavelismo y política cristiana". En *Arte y Saber. La cultura en tiempos de Felipe III y Felipe IV*. Valladolid; Ministerio de Educación y Cultura, 1999.

llegado a los indios y las exacciones de que eran objeto por parte de los curas y corregidores no les permitían cumplir con sus obligaciones espirituales⁸¹. De alguna manera entonces, la condición de “demonios” de los corregidores se acentuaba.

En contraste con ello, se percibe en la correspondencia del caudillo, la preocupación por disponer de curas que pudieran asistir espiritualmente a los indios, sobre todo al momento de la muerte⁸². La inquietud por la “buena muerte”, que suponía la asistencia y preparación por parte de religiosos, típica de ese tiempo, era una constante en su persona.

Conviene recordar cómo, cuando se trató de la ejecución del corregidor Arriaga, tuvo el cuidado de ocuparse no sólo de que este tuviera la asistencia necesaria, sino aquellos elementos que la facilitarían (el lienzo de la *Coronación de Espinas*). Sabía que con ello cumplía con su obligación, con lo que se esperaba de él, y abonaba su legitimidad como líder. Asimismo, no hay que olvidar que al visitador le pidió que le envíe dos sacerdotes “de pública virtud, fama y letras” decía, para que “dirijan mi conciencia y me pongan en el camino de la verdad, que es Dios nuestro último fin para que fuimos criados”⁸³. La forma en que este pedido concluye, indudablemente trae a la memoria el Principio y Fundamento de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola. Piensa en liberar a los cautivos, pero también en su propia e individual salvación.

De este modo, el caudillo que asumió la defensa de sus ovejas era consecuente con la función que le cabía: velar en primera instancia por el bien común y la justicia, y preocuparse de que se atendiera el bien individual y la salvación eterna. Con ello salvaría su responsabilidad, y así podría estar en condiciones de alcanzar la propia salvación. Esto no quiere decir, sin embargo, que tuviera que

81 Oficio al Cabildo del Cusco, 3 de enero de 1781. C.D.I.P., II, 2, p.379. En la Carta al canónigo Paredes señala que los repartos de los corregidores aniquilaban “de plano a los miserables crollos, sin dexarlos pedir a Dios, ni encomendársele en la Misa, ni Doctrina Cristiana, ni ningún acto de fe”. C.D.I.P., II, 2, p. 462.

82 Esto se ve, por ejemplo, en la Carta a Moscoso, del 21 de noviembre de 1780. Por otra parte, la descripción que Astete realiza de Túpac Amaru, publicada por Lewin y posteriormente reproducida por O’Phelan, menciona que este llevaba a veces un capellán. LEWIN, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*. Buenos Aires: Editorial Latino Americana, 1967. O’PHELAN, Scarlett, “¿Indios nobles o mestizos reales? Memoriales, legitimidad y liderazgo entre la Colonia y la Independencia”. En MUJICA, Ramón y Scarlett O’PHELAN (eds.). *Visión y símbolos del virreinato criollo a la república peruana*. Lima: Banco de Crédito, 2006.

83 Carta al visitador Areche. C.D.I.P., II, 2, p. 531.

oponerse a que algunos de sus seguidores le colocaran un “manto de mesías”, como señala Campbell⁸⁴.

Para concluir, si como se ha remarcado, la ejecución de Arriaga cobraba un peso fundamental en la rebelión, y se planteaba como un acto profundamente significativo, de la misma índole debía ser la ejecución del rebelde. Si este había cumplido con todas las obligaciones que le correspondían como señor para que el corregidor tuviera la posibilidad de salvar su alma, las autoridades no podían hacer menos. Sin embargo, lo que sí podían hacer era que el acto fuera de tal cariz, que demostrara que muy probablemente el rebelde se quemaría en el infierno.

84 CAMPBELL, León. “Ideología y faccionalismo durante la Gran Rebelión”. En STERN, Steve (comp.). *Op. cit.*, p. 133.