Université de Montreal

Avatares de una formación discursiva de resistencia: estudio de discursos de líderes autóctonos andinos (1492-1992).

par

Francisco Theodosiadis

Département des littératures et langues modernes.
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph. D)
en Littérature (Option: Littérature hispanique)

Décembre, 1997

© Francisco Theodosiadis, 1997

PR
14
U54
1998
N.010

Université de Montreal
Faculté des études superieures

Cette thèse intitulée:

Avatares de una formación discursiva de resistencia: estudio de discursos de líderes autóctonos andinos (1492-1992).

présentée par :

Francisco Theodosiadis

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

[redacted]

Thèse acceptée le: 03.04.1998

SUMARIO

El protagonismo de los movimientos autóctonos latinoamericanos en la escena política internacional ha despertado un particular interés desde mediados de los ochenta debido a las actitudes que éstos han asumido frente a la presencia de un discurso occidental que se considera aún colonizador. Si, obviamente, este último ha estado presente desde los primeros contactos producidos en 1492 entre los occidentales y los nativos, tan sólo recientemente se ha podido obtener una reacción contradiscursiva proveniente de un movimiento pan-indiano. Esta situación pone de relieve la existencia de formaciones discursivas que hallaron en la coyuntura del aniversario del Quinto Centenario el momento preciso para confrontar sus posicionamientos políticos.

Aprovechando tal situación resaltamos los elementos antagónicos entre un discurso europeo y otro autóctono para dar cuenta de los intereses en conflicto y las marcas ideológicas que caracterizan sus respectivas prácticas. Este propósito nos remite a indagar sobre los orígenes de tales conflictos y sus avatares evolutivos hasta la actualidad.

La fórmula que hemos retenido para nuestro estudio consiste en seleccionar textos y actitudes que consideramos representativos de una reacción de resistencia autóctona. Al conjugar diversos elementos de

análisis provenientes de la sociocrítica, la teoría de la recepción y del análisis del discurso pretendemos analizar el funcionamiento de tales discursos y actitudes, su aceptación o cuestionamiento, su empleo en contextos específicos, su desenvolvimiento en un campo discursivo dado.

Inicialmente retomamos los discursos producidos por algunos intelectuales y representantes de movimientos autóctonos que buscaban responder a las pretensiones de celebración propuestas por España con motivo del aniversario del Quinto Centenario. Cotejamos los discursos y contradiscursos emitidos al respecto para señalar los puntos de interés y de conflicto de cada formación discursiva. En consecuencia nos remitimos a indagar sobre los orígenes de tales confrontaciones. Para esto tomamos el *Diario del Primer Viaje* donde el discurso colombino da cuenta del despliegue de diversos dispositivos de control colonial (militar, religioso, legal, administrativo) y de las embrionarias actitudes de resistencia por parte de los autóctonos. A partir de allí, nos ha sido posible realizar un seguimiento del desarrollo de reacciones autóctonas que permiten indagar sobre las diferentes prácticas de resistencia reproducidas por medio de modalidades variadas: la escritura, los movimientos mesiánicos, los recursos legales, las acciones armadas.

Centramos nuestro análisis en la región de los Andes. En primera instancia abordamos la *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi*

Yupanqui considerada como una de las iniciales respuestas escritas en busca de un mejoramiento de las condiciones de convivencia autóctona a través de negociaciones con el gobierno colonial. Allí mismo se hallan, posiblemente, las estrategias básicas de una formación discursiva de resistencia autóctona. Continuamos con el estudio del fenómeno mesiánico, recurrente en las comunidades andinas, y utilizado como otra forma de confrontación que conlleva la recuperación de sus prácticas religiosas tradicionales. Para tratar de establecer la continuidad de tal resistencia, señalaremos la presencia de otros líderes que combinan diversos mecanismos (militar, legal, religioso), para aderezar las reivindicaciones autóctonas; este recorrido nos guía hasta el análisis de algunos discursos de José Grabriel Condorcanqui quien es el eje centralizador de la gran rebelión nativa del siglo XVIII. Finalmente, nuestro estudio aborda el manuscrito de Quintín Lame, *Los pensamientos de un indio que se educó dentro de las selvas colombianas* en el cual, manipulando algunos elementos legales, religiosos y educativos, hace una propuesta de resistencia al movimiento autóctono.

RÉSUMÉ

Dès le 12 octobre 1492, moment de leur premier contact avec le monde occidental, les autochtones qui occupaient le territoire qui allait désormais être considéré comme "Nouveau Monde" ont commencé à subir, avec l'invasion, la mise en place de divers dispositifs colonisateurs. Cette date a marqué le début de tout un déploiement de mécanismes religieux, légaux, militaires, administratifs propres au système qui se mettait en place et qui requérait un contrôle des territoires conquis.

Après quelque temps, en dépit de la surprise initiale et de l'admiration ressentie par la plupart des indigènes envers les nouveaux arrivants, des manifestations de résistance autochtones se sont produites, provoquées par un décalage de plus en plus significatif entre le comportement des colonisateurs, finalement perçus comme intrus, et les attentes de populations locales.

Naturellement, ce mécontentement s'est tout d'abord manifesté de façon physique, par l'emploi des armes, mais au fur et à mesure que les autochtones acquéraient d'autres éléments que la civilisation occidentale leur imposait, tels que la langue espagnole, la religion chrétienne et l'écriture alphabétique, ils ont su les utiliser pour s'exprimer et affronter le discours hégémonique.

Nous nous proposons, dans cette étude, de mettre en relief les éléments antagoniques qui apparaissent lorsque l'on confronte les formations discursives européenne et autochtone, afin d'en dégager les modalités spécifiques et les constantes, afin de signaler les intérêts en jeu et les conflits. Cela nous amène à faire une étude diachronique de certains positionnements discursifs véhiculant, en situation de contact, des marques idéologiques qui caractérisent des pratiques discursives présentes dans le processus de formation sociale.

Pour ce faire, nous utiliserons une méthode éclectique qui nous permettra de conjuguer divers outils d'analyse empruntés à la socio-critique, la théorie de la réception et l'analyse du discours. Nous pourrons ainsi analyser le fonctionnement des discours, leur acceptation ou leur mise en question, leur utilisation dans des contextes et mouvements sociaux spécifiques, à différentes époques, dans un champ discursive donné.

La formule que nous avons choisie pour notre étude consiste à repérer, dès les premiers contacts, quelques exemples de réactions autochtones à l'endroit des colonisateurs. Nous nous appuierons sur des textes et sur l'existence de divers mouvements pour démontrer la présence d'une telle contestation, sa continuité et son évolution sur plus de cinq siècles. Nous étudierons principalement la région des Andes, à

travers des textes produits par une élite autochtone, textes que nous considérons comme représentatifs de divers mouvements de résistance et qui témoignent du déploiement des mécanismes de contrôle colonial au niveau légal, religieux et politique, ainsi que de leurs effets et des réactions provoquées chez les communautés autochtones.

Nous débuterons notre étude avec la question de la controverse suscitée par la proposition espagnole de "célébrer" le cinquième centenaire de la "découverte" de l'Amérique. Cette proposition a fait réagir des intellectuels, des secteurs populaires et des mouvements autochtones de tout le continent américain qui ont élaboré des discours contestataires face aux prétentions émises par l'Espagne.

La mise en question d'une telle célébration et le positionnement politique adopté par le mouvement autochtone contemporain nous renvoient aux premières expressions de résistance que l'on peut repérer, par exemple, dans les faits décrits dans le Journal du premier voyage de Christophe Colomb. En effet, à partir de ces descriptions on peut établir l'embryon d'une résistance qui évoluera et se perpétuera dans le temps à travers les mouvements de rébellion présent jusqu'au 20ème siècle.

Même si à plusieurs reprises le mouvement autochtone a été vaincu, il a continué la lutte contre le colonialisme, en cherchant récemment la

création et la gestion de ses propres organisations, tâche qui a supposé un long chemin de structuration.

Ce fut seulement au début des années soixante-dix que les mouvements autochtones des différents pays latino-américains ont commencé à s'unifier en se reconnaissant comme ethnies confrontées à des problèmes similaires. Si pendant cette décennie les organisations autochtones se sont développées au niveau supra-régional, il faut y voir le résultat du sentiment de provocation généré par la convocation à la célébration du cinquième centenaire de la "découverte" de l'Amérique. Les organisations indigènes ont alors dépassé les limites du cadre local afin de pouvoir répondre de façon unifiée en tant que mouvement pan-indien.

D'après le schéma évolutif d'une résistance autochtone, la critique considère dans les années soixante-dix le surgissement d'un "réveil indien", mais, à notre avis, il s'agit davantage d'une "insomnie de résistance", ininterrompue depuis les premières réactions. Car aujourd'hui encore, les autochtones continuent la lutte pour rétablir la libre pratique de leurs croyances ainsi qu'une gestion autonome de leur destinée.

Le corpus de notre étude est composé, en premier lieu, de discours prononcés par les organisations autochtones actuelles en contestation aux

propositions des représentants de la Commission Espagnole du Cinquième Centenaire. Nous poursuivons avec le Journal du premier voyage de Christophe Colomb, dans le but de présenter les diverses réactions lors des premiers contacts et du processus d'invention de l'altérité "indienne". L'arrivée de Colomb a eu pour conséquence le déploiement des systèmes de contrôle coloniaux, parmi lesquels nous étudierons principalement l'axe juridique. Nous analyserons son évolution en tant qu'élément de domination, et son rôle en tant que pratique discursive apte à "contaminer" les structures scripturales de l'époque. Une telle influence est également susceptible d'être perçue dans les premiers écrits attribués aux autochtones : c'est le cas de la chronique *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui,* texte dans lequel on trouve une réponse au discours dominant qui s'avérerait le début d'une possible formation discursive de résistance autochtone.

Afin d'établir un lien avec d'autres expressions de résistance, nous nous sommes penchés aussi sur certaines manifestations religieuses à caractère messianique ou millénariste que se sont produites dans la région des Andes. Nous y voyons des relations et des similitudes avec les actions d'autres leaders autochtones tels que Santos Atahualpa, Tomás Catari, José Gabriel Condorcanqui, entre autres.

Nous privilégions ensuite l'analyse d'autres textes écrits par des autochtones, tels que quelques discours du leader José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru II), et *"Los pensamientos de un indio que se educó dentro de las selvas colombianas"* pour y voir les propositions qui se sont faites en visant une résistance prolongée.

Mis agradecimientos son múltiples.

Haber llegado hasta las postrimerías de un escalón académico más es el producto de un cúmulo de ayudas, de sacrificados: mis analfabetos padres que creyeron en las bondades que la educación podría hacer en mí, los compañeros que compartiendo ideales soportaron asedios, los que murieron, los que se llevaron y jamás volvieron, los artesanos de ese puente de solidaridades enlazadas que permitieron la salida, aquellas manos solidarias de Amnistía Internacional en el trayecto, aquellas en la llegada (John, Martha, Tom, Beverly, Gerry ...). Sin estos eslabones no habría podido acceder a la oportunidad de llegar a esta etapa.

Otro proceso, el académico, materializado en estas perfectibles ideas, debo agradecérselo principalmente a la profesora Catherine Poupeney Hart quien con sus acertadas críticas y aportes, el constante impulso, la paciencia y atenta disponibilidad, me orientó durante el desarrollo de esta investigación.

Igualmente, agradezco a todos los miembros de los grupos de investigación Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives (Marges) y Paradoxes de la démarginalisation discursive en situation de contact interculturel (Dé/Marges) por los aportes, inquietudes y cuestionamientos producidos a través de las enriquecedoras discusiones realizadas.

A los sacrificados por una justa causa...

A los sobrevivientes...

A mi familia

INDICE

SUMARIO i
RÉSUMÉ iv
AGRADECIMIENTOS x
DEDICATORIA xi
INDICE xii

INTRODUCCION
Problemática, corpus y estado de la cuestión 1

CAPITULO I
El Quinto Centenario. ¿Detonador de una respuesta pan-indianista? 39

CAPITULO II
Colón: la "invención" de un "Nuevo Mundo" y una "nueva alteridad" 86

CAPITULO III
Imposición y despliegue del eje jurídico como mecanismo de control colonial 122

CAPITULO IV
Titu Cusi: Apropiación y subversión de ejes del control colonial en una formación discursiva de resistencia 170

CAPITULO V

El mesianismo. ¿Táctica perseverante de resistencia en el imaginario colectivo autóctono? 227

El caso de algunos líderes autóctonos:

Ignacio Torote 246

Juan Santos Atawalpa 247

Tomás, Dámaso Y Nicolás Catari 253

Calixto de San José Tupac Inca 263

Tupac Amaru: Líder centralizador y reproductor del discurso de resistencia y rebelión autóctona 256

CAPITULO VI

Quintín Lame y la manipulación de elementos jurídicos, educativos y religiosos como propuestas a la resistencia autóctona 296

CONCLUSIONES 370

BIBLIOGRAFIA 380

ANEXOS

1. Requerimiento de Pedrarias Dávila 411
2. Versión transcrita por Fray Bartolomé de las Casas 415
3. Capitulaciones de Colón en Santa Fe 418
4. Remedios de Fray Calixto Tupac Amaru 421
5. Oficio de Tupac Amaru II a don José Antonio Areche 427

INTRODUCCION

PROBLEMATICA, CORPUS Y ESTADO DE LA CUESTION

Es ampliamente conocido que luego del llamado "Descubrimiento de América", producto de una equivocación de orientación geográfica, los europeos que creían haber llegado a las ansiadas Indias les atribuyeron a los pobladores, que se hallaban en lo que hoy se conoce como tierras americanas, la denominación de "indios". Surgía así, desde ese viernes 12 de octubre de 1492, un término nominador con el cual el discurso colonial occidental englobaba genéricamente a todos los habitantes del —a partir de ese momento— "nuevo mundo", sin detenerse a considerar los valores de las diferentes culturas existentes, y por el contrario, eliminándolos en la medida que se asentaba el aparato colonizador.

Debieron transcurrir casi cinco siglos para que conceptos historiográficos vehiculados por dicho discurso occidental obtuvieran una respuesta contradiscursiva de suficiente solidez y envergadura para adquirir una reconocimiento como fuerza interlocutora. Esta situación generada nos motiva a adelantar un estudio en el cual pretendemos balizar desde las respuestas nativas un proceso de formación discursiva de resistencia autóctona y hacer un recorrido de textos y accionares que nos permitan leerlos como una evolución a través de los ya superados quinientos años de relaciones entre europeos y nativos. Nos enfocamos principalmente hacia la región andina, en textos y líderes que consideramos puntuales dentro de los variados movimientos de resistencia autóctona.

Si partimos del contexto histórico en que se hallaba la Corona española a finales del siglo XV vemos que la conquista y colonización de "nuevas tierras" era una empresa de expansionismo político: reproducción de instituciones de poder centralizadas en un gobierno desde la metrópoli, abastecimiento económico (apropiación de riquezas y recursos naturales) y difusión de las creencias católicas. Por lo tanto, de manera consecutiva a la llegada de las fuerzas colonizadoras, ese interés de aprovechamiento económico, y de administración socio-política, reforzado con la implantación de una religiosidad monoteísta, necesitaba establecer unos parámetros de convivencia; con dicho propósito, a medida que se consolidaba el dominio militar, se recurría al despliegue de tácticas de catequización y de controles jurídicos que permitieran crear un marco favorable a la dominación total de las tierras recientemente adquiridas.

Por su parte, los autóctonos de este "nuevo mundo", sometidos y obligados por medio del aprendizaje de un nuevo idioma, del trabajo, de las actividades cotidianas, de la evangelización, a verse como "indios", asumen dicho término y la "amalgama significativa" que en sí conlleva, para en torno a él rescatar elementos que les permitan estructurar una identidad propia. Este fenómeno de rescate, que se evidencia a través de reacciones bélicas y manifestaciones culturales contra la invasión, evoluciona y se adapta a las circunstancias a medida que la relación de dominación se impone. Los nativos recurren, en muchos casos, a la aprehensión de los códigos culturales del invasor (que se vuelven

hegemónicos) para promover, camuflar y conservar en éstos también los suyos. En este proceso de lucha reivindicatoria, las culturas autóctonas contaron (han contado) desde el primer contacto con un liderazgo en el que convergían (han convergido) aspectos básicos de su cultura ancestral.

En lo religioso, los autóctonos, sometidos a imposiciones evangelizadoras, se ven obligados a aceptar una coexistencia espiritual de elementos precolombinos y occidentales en donde estos últimos pretenden absorber por la vía de la asimilación a los primeros. Sin embargo, las comunidades autóctonas se han valido de diversos mecanismos para resistir y conservar algunas de sus prácticas tradicionales como ha sido demostrado en variados estudios: Ossio 1978; Pease 1981; Adorno 1985, 1986, 1989; Robles 1978, 1992; Lienhard 1989, 1991, 1992; Rappaport 1990, 1994; entre otros.

Muchas de las formas de resistencia empleadas por los nativos evitaron la confrontación directa, militar; se privilegiaron en cambio ingeniosas actitudes de simulación, de aparente aceptación de las creencias o prácticas occidentales impuestas. Entre las diversas modalidades de resistencia adoptadas se halla la dualidad de representaciones, concibiéndose ésta como la actitud de los nativos que "aceptan" el cristianismo, pero a su vez continúan practicando su propia religión.

Evidentemente, ante las circunstancias de sometimiento colonial, el rescate de las prácticas religiosas de tradición nativa debía pasar por la aprehensión de las católicas impuestas:

> La vieja costumbre del saludo que instituyeron los gobernantes del imperio del Tahuantinsuyo que consistía en expresar: «Ama sua, ama llulla, ama quella» se trocó en la frase española: «Ave María purísima» - «sin pecado concebida», que aún se practica en algunos lugares de los Andes. Del mismo modo las antiguas costumbres de reverenciar a los huamanis, a los cerros sagrados, a las huacas, se cambió por la señal de la cruz y la persignación. El pago y los sacrificios a los símbolos divinos (pagapu) tradicionales fue sustituido por la bendición sacerdotal y la misa. [*500 años ¿De qué?* 102]

Así, los nativos vieron reducidas las prácticas religiosas de sus creencias y las debieron camuflar para su conservación, aún en las imágenes del santoral cristiano, convirtiéndolas, en la medida de sus posibilidades, en expresiones de resistencia que empleaban diversos mecanismos tales como:

- la simulación, cumpliendo las reglas de la catequesis, la asistencia a misas, la obediencia ante las diversas prácticas impuestas;

- la evasión a los catequizadores (algunos sacerdotes y nativos trataban de mantenerse lejos de la presencia de los catequistas para poder practicar sus ritos propios);

- la autorización para practicar los rituales cristianos (es decir que antes de participar en las fiestas cristianas se producían ceremonias

especiales que simbolizaban el permiso de sus dioses o sacerdotes para hacerlo);

- el paralelismo ritual, por medio del cual, al interior de las ceremonias cristianas se interpolaban ritos nativos[1].

La confrontación de creencias no podía, por supuesto, mantenerse dentro de una dinámica de pureza antagónica, y se generó un producto híbrido en el cual los sectores autóctonos persisten en la conservación de sus creencias y a la vez de una historia propia que equiparan con la occidental.

Dicha situación puede ser percibida a través de variadas formas de expresión, entre otras, en crónicas escritas por nativos como *El primer nueva corónica* de Guaman Poma de Ayala quien yuxtapone, por ejemplo, las "edades" del mundo indígena con la historia europea. Al respecto Juan M. Ossio [*Ideología mesiánica* 187-200] señala cómo el uso que hace Felipe Guaman Poma de las edades del mundo está indudablemente ligado al contexto histórico de la sociedad colonial en que vive y a su percepción andina de la conquista española. Por lo tanto Guaman Poma, al hacer un paralelo con la historia occidental, propondría dos líneas de edades:

---

[1] Estos mecanismos son propuestos por Román Robles, y respecto al paralelismo explica: "[...] en las festividad del Corpus Cristi rendían culto al dios Sol o Inti Raymi; en la festividad de Todos los Santos asistían en ceremonias a los machayes para testimoniar su fe a sus mallkis y camaquenes; en la Navidad del niño Jesús rendían culto al Sol de acuerdo a la tradición de la fiesta de Capac Inti Raymi". [*500 años ¿De qué?* 112-113]

Edades andinas	Edades europeas
I Uari Uiracocha runa	Adan y Eva
II Uari runa	Noé
III Purun runa	Abrahán
IV Auca runa	David
V Incap runan	Jesucristo

Pero luego de estas cinco edades andinas, habría una sexta edad que se correspondería a la percepción autóctona de la Conquista (Ossio 198). En el mismo sentido, Franklin Pease [*Cahiers du monde...* 23] considera que en la sexta edad se da una confluencia de pasados históricos originando una interpretación de "España en las Indias" que cubriría los avatares de la convivencia común entre las culturas andina y europea. Sin embargo, la concepción historiográfica corresponde a percepciones diferentes de unos y otros: mientras que para los europeos la historia responde a una progresión lineal, desde la creación hasta el día del Juicio Final, para los nativos americanos es cíclica. En ellos la concepción temporal no es una progresión hacia un fin determinado sino una serie de "eras" que finalizan cuando se presenta un cambio brusco en el acontecer histórico dentro de un esquema general circular, como aclara Fausto Reinaga, autóctono miembro del Partido Indio Boliviano (PIB):

> La concepción amáutica del tiempo es circular. El tiempo amáutico es redondo. La vida amáutica es redonda. El Sol, la Tierra, la Luna, las

> estrellas, toda la galaxia es redonda... Todo es una concatenación infinita, relación inconmensurable; entonces la concepción rectilínea del tiempo es anticósmica, antinatural: es el yo, el egoísmo, [...] La Tierra, la Luna, las estrellas son redondas y giran alrededor del Sol. Por tanto el concepto (la idea), *tiempo,* es redondo, circular. El círculo carece de punto de partida y meta. En un tiempo circular no hay principio ni fin. Todo es energía en movimiento. Todo se mueve y toma fondo, forma y maneras, sin alterar su esencia: la energía". [Bonfil *Utopía y revolución* 83]

El rescate y la vehiculación de la cosmovisión autóctona, aunque permeabilizada por la occidental, pretende hacerse a través de medios de comunicación europeos (caso de la escritura de crónicas coloniales). Para tal propósito fue necesario pasar por un proceso aprehensivo de normas, códigos, aspectos ideológicos que el aparato colonial poseía. Los nativos, después de un periodo de maduración, fueron capaces de reutilizar elementos de la cultura occidental para rescatar, de manera ingeniosa, sus creencias y dar a conocer sus percepciones de la problemática contextual en que se hallaban. Circunstancia que aún se evidencia en las actuales comunidades nativas en las cuales, en términos de Alicia Barabas ["Líderes... 60], la consustanciación de shamanes, sacerdotes tradicionales, profetas y mesías con las deidades, héroes culturales de los que se consideran y son considerados enviados, intérpretes o reencarnaciones, se adapta a la cosmovisión de los pueblos autóctonos, para los que religión y política constituyen una totalidad inseparable. Esto permite que en diversas ocasiones, ante ciertas crisis, enfoquen las expectativas de superación de éstas en una manifestación religiosa; se trate de la religión

propia o de la cristiana que ya en manos de los dominados se convierte en arma para sus propias luchas.

Otro elemento regulador, el jurídico, ha jugado también un papel importante en la reglamentación de las relaciones sociales que se establecieron desde el primer contacto entre las culturas europeas y autóctonas, y ha permanecido determinando las relaciones de poder, configurando los marcos de actuación y comportamiento de los diferentes estamentos sociales. En lo referente a la utilización de los aspectos jurídicos, se evidencia que la misma existencia de América estuvo condicionada a un documento legal antes de establecerse el primer contacto con los españoles, puesto que en abril de 1492, con las Capitulaciones de Santa Fe, los Reyes Católicos habían establecido un contrato con Colón donde se detallaban de antemano los derechos, que tanto a él como a la Corona española les pertenecían, sobre los posibles territorios descubiertos. Consecuentemente, podemos ubicar la presencia legal en el primer contacto que se establece con los autóctonos cuando Cristóbal Colón llama a su tripulación, y ante el escribano "toma posesión" de la isla que denomina San Salvador en nombre de los Reyes de España, dándose inicio así a un control de base legal cuyo espíritu se mantiene hasta nuestros días.

Esta concepción legalista se enmarcaba en la visión que España asumía para establecer las relaciones entre los individuos y ella como

cuerpo político; por dicha razón se explica el predominio de los escritos legales como forma discursiva hegemónica, particularmente en el siglo XVI. Así, el sometimiento por vía de la fuerza se complementa con el aspecto jurídico, que a su vez le permite a España hacer presencia y ampliar su reino sin grandes riesgos: la Corona no se exponía directamente ya que se valía de las llamadas capitulaciones, que eran contratos entre ella, por sí misma o por sus delegados, y un conquistador a quien se prestaba el apoyo material o simplemente moral para descubrir una tierra o para conquistarla y poblarla.

Efectivamente, tales capitulaciones contenían por lo general la declaración con la cual la empresa particular iniciada por el conquistador se convertía en una empresa oficial sometida a la protección y a la vigilancia del Estado. Se contemplaban, igualmente, las facultades y mercedes otorgadas al conquistador, las exenciones y prohibiciones señaladas por la Corona, los derechos de ésta, y las recomendaciones e instrucciones del derecho indiano ya establecido. Sin embargo, los derechos y obligaciones estipulados entre la Corona y los expedicionarios fueron motivo de múltiples conflictos interpretativos que debieron ser sometidos a procesos jurídicos para intentar solucionarlos. Hubo pleitos de resonancia conocida como el de Cristóbal Colón y sus descendientes, los de Cortés, Pizarro y Cabeza de Vaca. Se produjo, consecuentemente, un desplazamiento de contiendas de carácter personal y social al campo

judicial, lo cual generó una proliferación de documentos legales, que en su mayoría eran alegatos, pero igualmente, probanzas, crónicas, relaciones.

El empleo del discurso legal se va convirtiendo entonces en una forma de legitimación de las acciones realizadas por los individuos en los "nuevos" territorios. Por ejemplo en la recopilación hecha por Raúl Porras Barrenechea, titulada *Cedulario del Perú, siglos XVI, XVII y XVIII,* hallamos la fundamentación por vía legal de algunas de las actuaciones efectuadas en el virreinato del Perú, situación que nos ejemplifica la forma en que se utilizó el estado de derecho para legitimar los actos de la conquista y colonia. En la parte introductoria se mencionan algunas fuentes que conformarían una parte del derecho indiano posteriormente empleado:

> El primer libro de registros de Perú o Cedulario Peruano comprende todas las cédulas, provisiones, nombramientos, capitulaciones e instrucciones reales dictadas desde el 24 de mayo de 1529 hasta el 24 de julio de 1534. Es el periodo de preparación de la conquista peruana y de incubación del derecho indiano relativo al Perú, encarnado en la capitulación de Toledo y en todas las cédulas de aclaración, extensión o rectificación de aquella. Este ciclo legislativo se halla marcado históricamente, por las instrucciones dadas a Pizarro para el descubrimiento y conquista del Perú, las mercedes y privilegios reales a los conquistadores y la reacción de la Corona ante hechos tan insólitos como la captura y muerte del Inca Atahualpa y el reparto de su fabuloso rescate. Todo un aspecto histórico ignorado sobre estos sucesos, el del enjuiciamiento jurídico contemporáneo de los actos de Pizarro y su hueste, aparecen íntegramente en estos documentos, dentro del proceso general de la conquista de América. [Porras xix]

Esta referencia nos permite dar cuenta de la existencia de un marco de regulación legal de las actuaciones de los conquistadores y colonizadores. Esto evidencia la manera cómo la monarquía española buscaba controlar todas las transacciones de poder. Para ejercer el pretendido control, se recurría a la escritura, la cual servía como código para establecer la comunicación de los súbditos con sus señores. Dicho factor histórico favoreció una proliferación de escritos, creándose una interdependencia, pues éstos a su vez eran sometidos al control de la ley, la cual se encargaba de determinar la validez de un documento y su adecuación al sistema de intercambio concebido para reglamentar la relación entre el estado y sus gobernados.

Como consecuencia de tal fenómeno, se generaliza una supremacía de la forma discursiva legal para el establecimiento de las comunicaciones entre el reino y sus representantes en América. Los escritos son estructurados para permitir justificar, denunciar o probar acciones. Por lo tanto si, como ya mencionamos, las expediciones mismas estaban reglamentadas y debidamente amparadas con antelación por medio de autorizaciones escritas, es importante considerar el papel protagónico de la escritura como puente en el proceso del contacto que se produce con las tierras del "nuevo continente": "En términos más abstractos, la escritura corresponde a la vez a una práctica político-religiosa (la toma de posesión con vistas a su evangelización) y a otra jurídica o notarial (dar fe de las responsabilidades individuales implicadas)" [Lienhard, *La voz y* ... 5].

A partir de los primeros contactos se implementa el empleo de la "escritura" en íntima relación con el objetivo de control religioso, político y legal. De allí el perfeccionamiento e implantación del que llegó a ser un documento reglamentador de todo "nuevo contacto", el *requerimiento*, el cual "expresa sin ambages la función político religiosa que se otorgó, en los momentos inaugurales de la conquista de América, al discurso escrito" [Lienhard 7]. Sobresale consecuentemente la importancia del escribano, quien valiéndose de la escritura velaba por la preservación del control metropolitano sobre los territorios colonizados. El ejercicio de ese control por medio de la letra exigía la puesta en marcha de toda una estrategia que se adaptara al aparato colonial. Con dicho propósito controlador, como menciona Angel Rama en *La ciudad letrada* [176] se desplazaron a las capitales virreinales todo un conjunto de administradores, religiosos y funcionarios en general que, recurriendo al empleo de la escritura, estructuraban y mantenían un poder institucional. El empleo de la letra como instrumento regulador y dominador se continuó fortaleciendo, debido a diferentes causas, sobresaliendo, por un lado, las exigencias de una vasta administración colonial que bajo la presión de la monarquía duplicaba controles para restringir el constante fraude con que se la burlaba; y por otra parte, las exigencias de la evangelización de una númerosa población indígena a la que se quería encuadrar en la aceptación de los valores europeos, aunque no creyeran en ellos ni los comprendieran.

De esta forma la letra se convirtió en un importante rasgo del imperio español; es así como se les enseñó, principalmente a las élites indígenas, a leer y a escribir con el objetivo de integrarlos de manera más apropiada a los intereses colonizadores. Situación que motiva la aparición de instituciones educativas en el siglo XVI: tal es el caso de la Universidad de Santo Tomás de Aquino fundada en la Hispaniola o el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en México, que funcionaban como centros difusores de dicha política[2]. Bajo estas circunstancias surge un sector letrado autóctono que, aunque colonizado y sometido, supera en diversos aspectos el nivel de alfabetización de algunos gobernantes españoles[3]. Este sector privilegiado con el conocimiento de algunos códigos verbales y/o pictóricos occidentales pueden valerse de éstos para cuestionar las relaciones de coexistencia del momento, como explicaremos más adelante.

---

[2] Respecto a la accesibilidad de los nativos a la educación colonial, Catherine Poupeney da cuenta de la política aplicada por la Corona de manera diferente en Mesoamérica y en la región andina: "Si en el caso de México, a una conquista relativamente rápida sucedió un periodo de estabilidad política, que permitió la creación de colegios para la asimilación de los hijos de la aristocracia méxica, en el Perú, el corto número y el desinterés del clero en la cultura indígena, en la creación de centros de enseñanza, su formación en general mediocre, y sobre todo, la inestabilidad política no favorecieron el acceso a la letra de las élites autóctonas". [*IV congreso internacional de Historia...* 285]

[3] Traemos a colación el hecho de que Pizarro era un iletrado, que no sabía ni tan siquiera firmar; por dicho motivo, para la generalidad de documentos que debía emitir, era su secretario, Rodrigo de Mazuelas quien firmaba, como se puede observar en el texto de la Capitulación de Toledo. En la parte final de dicha acta reza: "[...] Por ende por esta presente carta yo francisco piçarro otorgo e conozco e obligo por mi persona e bienes muebles [...] que fue fecha e otorgada en la cibdad de toledo a diez y siete dias del mes de agosto de mill e quinientos e veynte e nueve años testigos que fueron presentes a lo que dicho es el licenciado corral e rodrigo de maçuelas e diego de castresan estantes en la corte **e señalolo de una señal suya acostumbrada porque no sabe firmar** — / hay dos señales/". [Porras xx]

En este orden de ideas, ante la implantación del aparato colonizador europeo, las comunidades autóctonas buscan mecanismos de defensa dentro de los cuales podemos señalar dos tipos: uno que correspondería a la *rebelión* "inmediata", materializada en aspectos físicos armados, en guerrillas, como es el caso personificado en Juan Santos Atahualpa "Apu Inca" (1742) o José Gabriel Condorcanqui "Tupac Amaru" (1781); y, por otro lado, el que se podría denominar de *resistencia,* concibiéndose dicha actitud como una forma de lucha no física e inmediata sino más prolongada y con la pretensión —generalmente a más largo plazo— de hacer conscientes del problema a mayores sectores, que están afectados directamente o aquellos que se hallan vinculados con la relación de poder existente.

Para abordar nuestro estudio de la *resistencia* como alternativa y/o complemento de una *rebelión* militar, recurrimos a expresiones escritas que darían cuenta de la problemática autóctona coetánea a diversos periodos históricos. Así, nos proponemos ver en qué medida "la escritura se proyecta como el campo simbólico en el que se libran las batallas por la reivindicación indígena" [Zapata 14]. En este sentido, si consideramos oportuno resaltar el protagonismo que desempeñó la "letra" en el proceso de implantación cultural de dominación, es necesario, de otra parte, ver cómo la reacción de algunos sectores dominados consistió en desarrollar mecanismos de apropiación de ésta para convertirla en un componente más de sus tácticas de defensa y resistencia. Tomamos en consideración el

caso de los nativos que recurren, además de otros mecanismos, a la expresión escrita y/o gráfica para realizar dicho propósito, modalidad empleada en la región andina por Titu Cusi Yupanqui, Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, Guaman Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega, o en Mesoamérica, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, entre otros. Estos autóctonos sintieron la urgencia de establecer una comunicación con las autoridades españolas para dar a conocer su visión sobre la relación existente entre los españoles y sus comunidades, dado que, en su interpretación, había sido ocultada o malinterpretada. Paralelamente a dicho propósito se pretendía [re]activar un tipo de "negociación" en la cual se podrían vehicular reivindicaciones de derechos que se consideraban violados:

> [...] when Guaman Poma or Garcilaso wrote, they did so with a legal aim in mind: acquiring legitimacy and enfranchisement in the new society, or restoring the rights of the old. [González-Echevarría, *America Conquered* 289]

Cabe resaltar que los emisores de estas comunicaciones escritas indígenas que interpelan directamente a las autoridades coloniales son provenientes de una élite autóctona: caciques, curacas, nobleza nativa. En este sentido propone Martín Lienhard [*Testimonios...* xxviii]: "sólo este sector, en efecto, tiene acceso -cuando existe la oportunidad- a una formación escritural o, cuando menos, a quien le hace el favor de redactar la carta bajo dictado". Este tipo de producciones autóctonas, ya sean escritas por ellos o dictadas a transcriptores, hace parte de pretendidos "diálogos

negociadores" con las autoridades coloniales. Sin embargo, en variadas oportunidades se convirtieron en "diálogos truncados" al no poder completarse el proceso de recepción del mensaje y su consecuente respuesta; casos donde el potencial destinatario, el rey (o sus representantes), a quien se dirigía el mensaje no lo recibía o no generaba una reacción esperada para realizar un verdadero diálogo. ¿Cuál fue la suerte del manuscrito de Guaman Poma inmediatamente después de la elaboración? ¿La del de Titu Cusi? ¿Cumplieron el cometido para el que se concibieron? ¿Se convirtieron en (otras de las) experiencias de negociaciones truncadas debido a la ausencia de recepción/reacción por la deseada parte interlocutora?

Sin embargo, hay un caso particular en el cual un autóctono, a sabiendas de este escollo comunicativo, se las ingenia para transmitir su mensaje directamente al interlocutor deseado. En 1749, Fray Calixto de San José Tupac Inca, con el propósito de contactar a la máxima autoridad real, salió clandestinamente del Perú, se embarcó en Brasil con destino a Portugal, se trasladó hasta Madrid y durante un paseo del rey por uno de los jardines de su palacio lo abordó para hacerle entrega personal de un documento titulado "Exclamación de la nación indiana" [Lienhard, *Testimonios...* 241]. Completando el circuito comunicativo se obtuvo una reacción gubernamental que le permitió concretar algunas de las demandas solicitadas.

Por otro lado, existe también un tipo de líderes indígenas que, sin saber leer ni escribir, adelantan acciones de *resistencia* y forman parte de los pensadores autóctonos cuyo ejemplo, —a través de la oralidad como vehículo tradicional— junto con el de los "intelectuales letrados"[4], ha permitido generar levantamientos de inconformidad y mantener vivas tradiciones y reivindicaciones básicas de las comunidades indígenas. Es posible considerar como continuidad combativa el hecho de que recientemente algunas organizaciones indígenas tomaron como eslogan "500 años de Resistencia" para englobar las actividades realizadas con motivo de la conmemoración del arribo de los españoles a América, argumentando que la vivencia de su inconformidad y reivindicaciones se ha conservado desde sus inicios. De tal forma que si, bien es cierto, la dominación física, política y económica se impone con relativa facilidad, la resistencia cultural contra la dominación ha sido continua y persistente.

Este hecho se puede evidenciar a través de la presencia de múltiples líderes autóctonos que han logrado centralizar en ellos las expectativas reivindicatorias de comunidades indígenas en aspectos económicos,

---

[4] La consideración de una "intelectualidad india" ha sido una categoría de reconocimiento relativamente reciente, puesto que en algunos sectores conservadores de las ciencias sociales se había adoptado una posición en la cual, como cuestiona Alicia Barabas "la percepción de una intelectualidad india constituye una proposición inesperada y difícilmente admisible. Aunque se trata de personas que llenan los requisitos exigidos consensualmente para formar parte de la intelectualidad, parece subsistir el arraigado prejuicio de que, por definición, un indio no es un intelectual y si ha llegado a serlo, se debe a que ha dejado de ser indio, puesto que ha «superado» esa condición étnica estigmatizada, disociándose de los que lo vinculan a un mundo considerado inferior y así, en razón de esa disociación, puede llegar a incorporarse al espacio de la «cultura» y ser aceptado como intelectual". [Barabas, *"Los líderes..."* 59]

religiosos, sociales y políticos. Estos líderes logran establecer una relación que no es en una sola dirección —del líder hacia la masa pasiva— sino que, por el contrario, es interactiva, ya que las aspiraciones difusas de los seguidores son especificadas por el líder que aunándolas a su actuar las revierte a éstos facilitando la configuración de símbolos con los cuales se puedan identificar. Generalmente los líderes son individuos que responden a un carácter carismático, individuos dotados de una fuerza capaz de movilizar las masas que se hallan sometidas al yugo colonizador y que depositan en ellos sus esperanzas de libertad. Dicho carisma, siguiendo la interpretación de Alicia Barabas [55], es la cualidad de una personalidad que pasa por extraordinaria y a quien se considera en posesión de fuerzas sobrenaturales, no asequibles a todos, como enviado de un dios o como ser ejemplar y, consecuentemente, como jefe, caudillo, guía o líder. Algunos liderazgos generan una forma de "esperanza salvadora" que justificaría su interpretación dentro de la concepción del milenarismo o mesianismo. Por lo general esta esperanza de salvación requiere la presencia de ciertos requisitos básicos que responden a un interés de carácter colectivo, inminente, de realización terrenal, y a una pretendida transformación de las condiciones de vida existentes en un momento dado [Cohn 32].

En este orden de ideas es posible considerar el fenómeno milenarista también como parte integrante de los mecanismos de resistencia empleados por las comunidades subyugadas. Así, dedicaremos parte de

nuestro estudio a analizar expresiones de carácter milenarista que han podido ser detectadas en movimentos andinos, como en el Taqui Ongoy, para dar cuenta de su presencia y posible persistencia en las reivindicaciones de las comunidades autóctonas en diferentes regiones y periodos.

Otra característica de algunos líderes que desean asumir un rol "salvador" en su comunidad es la búsqueda inicial de un reconocimiento por parte de ésta. Para ello, intentan fundamentar su carisma en la construcción de una filiación o identificación, real o ficticia, con ilustres personajes pertenecientes a la nobleza prehispánica; en ciertos momentos, recurren a la utilización de títulos impuestos y reconocidos por los españoles. Es el caso de Titu Cusi quien "aunque iletrado, reconoce la importancia de la escritura en el régimen colonial; por eso no vacila en usar su poder para reclamar y acusar" [Chang-Rodríguez 539]. Titu Cusi es consciente de la necesidad de proveerse de una ascendencia que lo legitime tanto frente a su comunidad como ante su pretendido interlocutor, el rey: es así como se declara nieto de Guaina Capac e hijo de Manco Inca Yupanqui.

De igual manera ocurre con Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua que se identifica como:

> Yo, Don Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, cristiano por la gracia de Dios Nuestro Señor, natural de los pueblos de Sanctiago de Hananguaygua y Huringuaiguacanchi de Orcosuyo, entre Canas y Canchis de

> Collasuyo, hijo legítimo de don Diego Felipe Condorcanqui y de Doña María Guayrotari; nieto legítimo de don Baltasar Cacyaquivi y de Don Francisco Yamquiguanacu, cuyas mujeres, mis abuelas, están vivas; y lo mismo soy bisnieto de Don Gaspar Apoquivicanqui y del General Don Joan Apoyngamaygua; tataranieto de Don Bernabé Apohilas Urcunipoco y de Don Gonzalo Pizarro Tintaya y de Don Carlos Huanco, todos caciques principales. [Barba 283]

La composición misma de su nombre corresponde a un realce de vínculos de nobleza: *Pachacuti* en remembranza del Inca que conquistó y anexó su territorio, *Yamqui* que era la manera de nombrar a los más nobles de origen Colla, y el empleo de *Don* indicador de deferencia dentro de las interacciones sociales españolas.

Guaman Poma de Ayala hace otro tanto, recurriendo a una triple genealogía: por un lado presenta su vinculación con la dinastía Yaru Willka de la región de Huanuco en los Andes peruanos, por otra parte señala su relación con la nobleza incaica, y finalmente con el capitán Avalos de Ayala, todo esto para legitimarse como interlocutor del gobierno español[5].

---

[5] A lo largo de la obra, desde la primera página de la *Nueva corónica* hasta el diálogo "Pregunta su Magestad", Guaman Poma siempre se refería a sí mismo y a su padre como "caciques prencipales" (5, 11, 20,). En un capítulo posterior, el del diálogo con el rey, empleaba el título de "principe" para ambos (947, 948, 988, 991). En algún momento vuelve sobre el manuscrito para sustituir "cacique prencipal" por "*capac apo* ques préncipe" (5, 11, 14, 17) al referirse a sí mismo, a su padre y su abuelo. [...] Igualmente menciona aspectos que considera relevantes en sus ancestros maternos. En la redacción general de la obra, siempre había identificado a su madre como " hija menor y lexítima de Topa Ynga, señor y rrey que fue deste rreyno", "hija menor de Topa Ynga Yupanqui". [Adorno, *Cronista y príncipe* 78-79]

Caso similar ocurre con José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru quien, declarándose descendiente directo del último soberano inca, envió en el año 1777 a la Real Audiencia de Lima un manuscrito de 108 páginas para probar la legitimidad de su derecho al título de Inca y, por ende, su reconocimiento y tratamiento como tal por parte de las autoridades españolas [Loayza, *Genealogía de Tupac Amaru*].

Con dichos recursos de base, estos autóctonos toman la palabra para dirigirse a la autoridad dominante y subrepticiamente confrontarla, utilizando los códigos y mecanismos de comunicación impuestos para "informar" sobre las irregularidades que afectaban el adecuado funcionamiento del gobierno colonial y proponer alternativas para un "buen gobierno" que tuviese en cuenta sus intereses en juego. Es decir, como propone Martín Lienhard: "aprendieron a moverse en el universo de la escritura al estilo europeo: sea como testigos orales, pero conscientes de los mecanismos de la comunicación escritural, sea como autores «dictadores» de cartas, manifiestos y otros textos análogos" [*Testimonios...* xiii].

Basándonos en el conjunto de situaciones anteriormente descritas, creemos que hay discursos y reacciones contestatarias de los pueblos autóctonos que pueden ser objeto de estudio a partir de (los escritos y/o actuaciones de) ciertos individuos que asumen una posición representativa de sus comunidades y que, reutilizando los mecanismos expresivos coetáneos a ellos, intentan, además de denunciar, reivindicar

derechos que consideran violados. Dichas reivindicaciones de orden étnico, religioso, político, social presentes desde las primeras reacciones contra la conquista, han sido recuperados en los discursos de organizaciones indígenas actuales estructurando, a nuestro modo de ver, los rasgos básicos de una propuesta de construcción identitaria autóctona, cuyo perfil intentamos reconstruir en este trabajo

En consecuencia, nuestro marco de referencia consiste en la hipótesis de la existencia, por un lado, de un discurso colonialista y, por otro, de un discurso de resistencia que se confrontan desde los primeros contactos establecidos entre europeos y nativos. Tal problemática tiene vigencia en la actualidad, dado que las condiciones de dominación a que se hallan sometidas algunas comunidades nativas no se han alterado substancialmente. Comenzaremos por explicitar las pautas de este marco de referencia a partir del análisis de fragmentos de discursos que emanan de las organizaciones autóctonas actuales y se hallan compilados en documentos publicados por ellos; en algunos casos por etnólogos, historiadores o críticos. Los confrontaremos asimismo con fragmentos discursivos producidos por representantes de la Comisión Española del V Centenario y otras autoridades españolas en los cuales se refieren a la coyuntura conmemorativa de la llegada de los europeos a tierras americanas. Este acontecimiento coyuntural se convierte en el centro convergente de posicionamientos de formaciones discursivas opuestas y puede considerarse como el detonador de una respuesta pan-indianista

que al poner de relieve rasgos de la problemática autóctona adquirió un relativo protagonismo que generó debates entre las comunidades nativas, sus representantes, los gobiernos, intelectuales, entidades educativas y organismos internacionales. La expectativa en torno a la problemática puesta de relieve motivó una atención que se reflejó, entre otras cosas, en el otorgamiento del premio Nobel de la Paz en 1992 a la autóctona Rigoberta Menchú. Estas consideraciones nos permiten justificar nuestra selección del Quinto Centenario como capítulo inicial de estudio en el cual se establece el marco semántico de una confrontación discursiva contemporánea. Esto nos dará las pautas para señalar la presencia de la problemática del contradiscurso, entendiendo éste en los términos propuestos por Régine Robin:

> La problématique du contre-discours me semble très différente de celle d'un discours autre qui viendrait rompre avec la problématique de la domination ou de celle, symétrique du ressentiment. Dans "contre-discours", il y a "contre". Ce qui signifie aussi bien "près de", "en face de", que "hostile à". Hostile et proche à la fois. Le "contre" est un symétrique spéculaire. Il renverse les valeurs. Il les inverse. Ce qui était dévalorisé est glorifié et inversement. De là, l'accent mis, dans le contre-discours, sur la différence comme valeur, sur l'ethnicité comme critère d'appartenance, et sur la recherche d'une société antérieure ou imaginaire où régnerait l'homogénéité culturelle. [*Vice-versa* 29]

El señalamiento de un marco de interpretación de posiciones contradiscursivas y las continuas referencias a 1492 como eje de anclaje diacrónico del primer contacto entre culturas diferentes nos remite a abordar en nuestro estudio el *Diario del primer viaje* de Colón: texto en el

cual nos proponemos auscultar la naturaleza de los primeros contactos entre los europeos y los autóctonos. Lo abordaremos como documento "fundacional" donde se "inventa" la denominación de "indios" y se nos presentan mediatizados los brotes iniciales de resistencia autóctona; de igual manera daremos cuenta de la construcción de alteridad que se representa en él.

Si bien hemos escogido hacer un recorrido diacrónico de una "formación discursiva" de resistencia autóctona, enfocaremos nuestro análisis señalando la manera cómo consecutivamente a los contactos colombinos se procede a la implantación de ejes de control colonial. Nos centraremos en el despliegue del aspecto jurídico; presentando su evolución e importancia como eje de dominación que "contamina" o acondiciona las formas escritas de comunicación establecidas en ese momento y cuyos efectos aún repercuten en la actualidad.

Consecuentemente con el estudio de dicho eje y mostrando su influencia, señalaremos en la crónica *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui* los inicios de lo que consideramos una "formación discursiva" de resistencia. Para establecer otra modalidad de resistencia nos aproximaremos a las manifestaciones milenaristas de comunidades autóctonas de la región andina. Con esto nos proponemos determinar la existencia de diversas expresiones que resisten al dominio europeo, la presencia y reproducción de éstas en los movimientos

milenaristas y en líderes nativos como Santos Atahualpa, Tomás Catari, José Condorcanqui "Tupac Amaru", Quintín Lame y la probable presencia de "tópicos" y estrategias retóricas provenientes de dichas épocas en los discursos de algunos líderes de las organizaciones indígenas actuales en Latinoamérica, como habremos dado cuenta en nuestro primer capítulo.

Dados los anteriores presupuestos, pretendemos detectar en enunciados autóctonos la presencia de respuestas contradiscursivas que confrontan un discurso colonialista europeo que perdura; esto nos permitirá dar cuenta cómo ante situaciones similares de dominación se produce una reacción especular que pretende hacer rebotar los elementos hostiles que le afectan, es una forma de resistencia de comunidades nativas, muchas de las cuales, desde que fueron despojadas de sus tradiciones culturales religiosas y político-administrativas, han mantenido una continua lucha reivindicatoria por reestablecerlas.

Abordaremos los textos seleccionados a partir del examen de las formas enunciativas, estableciendo las posibles relaciones intertextuales, las determinaciones histórico-sociales, empleando como herramientas metodológicas, necesariamente eclécticas, las propuestas del análisis del discurso, la sociocrítica y la teoría de la recepción, las cuales nos permitirán escudriñar el modo de funcionamiento de los discursos, la aceptación o rechazo en un contexto dado y las modalidades del ejercicio de la palabra en un campo discursivo determinado.

Una de nuestras principales vías de aproximación a los textos es el análisis del discurso, el cual surge a partir de la coyuntura intelectual que crea el espacio adecuado para entablar un diálogo con la corriente estructuralista de los años sesenta. Las propuestas del estructuralismo literario, fundamentado en los análisis de los formalistas rusos (1910-1920), establecieron una ruptura con la tradición de análisis filológico de textos favoreciendo el inicio de los estudios del discurso desde una nueva perspectiva. En consecuencia, en torno al estructuralismo se desarrolla toda una reflexión que toma elementos de la lingüística, el psicoanálisis lacaniano y el marxismo althusseriano [Maingueneau, *L'Analyse* 10]. Esto permite que la configuración teórica del análisis del discurso se halle enriquecida con la participación de investigadores de diferentes disciplinas. Uno de los colaboradores en los debates iniciales fue Althusser quien orientó con sus aportes el desarrollo del análisis del discurso:

> Althusser visait à donner un fondement plus assuré au marxisme en le combinant avec la tradition épistémologique française et le structuralisme. Pour ne pas fonder le marxisme sur la conscience des sujets, il s'efforçait de remplacer la philosophie post-hégélienne de la "praxis" par une épistémologie, substitution qui prenait les couleurs d'un "anti-humanisme". Affirmant le caractère irréductible du décalage entre science et idéologie, Althusser en tirait toutes les conséquences. [Maingueneau, *L'Analyse* 11]

En este orden de ideas Althusser [*Positions* 111] plantea la necesidad de desarrollar un mecanismo analítico que dé cuenta de una teoría de la ideología en general, en lugar de teorizar sobre la problemática de

ideologías particulares que expresan, en cualquiera de las formas en que se manifiesten (religiosa, jurídica, política...), posiciones de clase. Dicha teoría sería el instrumento que permitiría acercarse a las representaciones ideológicas de un grupo social: "Cette théorie devait étudier la «déformation imaginaire» que subissent les «rapports réels» des individus à leur position dans la formation sociale quand ils se muent en représentations idéologiques" [Maingueneau 12].

En este sentido para abordar dicha "deformación imaginaria", que obedece a ciertos procesos constantes, es necesario recurrir a un instrumento que estudie la ideología y su funcionamiento, proponiéndose en consecuencia el análisis del discurso; el cual facilitaría estudiar los procesos ideológicos en los discursos. Se establece así una íntima relación entre discurso e ideología. De tal manera, se puede afirmar que al interior de la ideología se halla una discursividad que nos permite abordar a su vez dicha ideología. Entonces todo discurso tomado como objeto de análisis entraría *ipso facto* en la órbita de lo político [Maingueneau 13].

Otra de las contribuciones al desarrollo del análisis del discurso proviene de Michel Foucault quien en *L'Archéologie du savoir* [141-154] propone una concepción del discurso como dispositivo enunciativo e institucional en el que no serían los enunciados políticos los que habría que privilegiar sino más bien los enunciados "científicos" (medicina, economía...) o "institucionales" (reglamentos internos, actas...);

consecuentemente, Foucault entra a considerar el discurso en su dimensión interactiva: su poder de acción sobre otro, su inscripción en una situación de enunciación, la cual necesariamente requiere de un sujeto enunciador, un momento de enunciación y un lugar determinado en donde se da. Aspectos que permiten considerar una situación de enunciación teniendo en cuenta las personas, el tiempo y el lugar de la comunicación. En este orden de ideas plantea, en un inicio, que "le discours est constitué par un ensemble de séquences de signes en tant qu'elles sont des énoncés, c'est à dire en tant qu'on peut leur assigner des modalités d'existence particulière" [*L'Archéologie* 141]. Para posteriormente complementar agregando:

> On appellera discours un ensembles d'énoncés en tant qu'ils relèvent de la même formation discursive; il ne forme pas une unité rhétorique ou formelle, indéfiniment répétable et dont on pourrait signaler (et expliquer le cas échéant) l'apparition ou l'utilisation dans l'histoire; il est constitué d'un nombre limité d'énoncés pour lesquels on peut définir un ensemble de conditions d'existence. [141]

En nuestro caso abordamos enunciados cuyo modo de estructuración compleja posee un valor para una colectividad; son textos asociados a una convicción compartida, que implican una posición dentro de un campo discursivo. Estos son enunciados que perduran e influyen de una manera más eficaz en un contexto determinado por el hecho de haber sido emitidos y conservados por personas que han asumido un papel de liderazgo dentro de su comunidad.

> Décrire une formulation en tant qu'énoncé ne consiste pas à analyser les rapports entre l'auteur et ce qu'il a dit (ou voulu dire, ou dit sans le vouloir): mais à déterminer quelle est la position que peut et doit occuper tout individu pour en être le sujet. [Foucault 126]

Así, la posición asumida por algunos sujetos los convierte en "líderes" y es posible entonces analizar en ellos las formas enunciativas que unen un funcionamiento textual a la identidad de un grupo. Pero para dar cuenta de la posible correspondencia que exista entre los líderes y la comunidad es necesario considerar su relación de pertenencia a una "formación discursiva" determinada. Ahora bien ¿qué entendemos por "formación discursiva"?

> [...] (les "formations discursives" sont les composantes d'une *formation idéologique* déterminée elle même articulée sur des *conditions de production* particulières). Une "formation idéologique" est un ensemble d'attitudes, des représentations, etc., rapportées à des positions de classe, qui est susceptible d'intervenir comme une force, confrontée à d'autres, dans la conjoncture idéologique caractérisant une formation sociale à un moment donné; les "formations discursives" qui sont des composantes de cette formation idéologique, sont en fait inter-reliées et se délimitent réciproquement. [Maingueneau 92]

En consonancia, para Maingueneau, el sujeto no produce libremente significados valiéndose de una simple combinación de unidades de la lengua dotadas de una significación estable y evidente sino que su discurso se halla identificado y subsumido en la formación discursiva cuya complejidad de representaciones y actitudes demuestran la dinámica de un grupo que asume un posicionamiento particular. Orientándonos

entonces con la anterior propuesta de Dominique Maingueneau y tomándolo como propulsor teórico, aunque no exclusivo, adelantaremos el estudio de nuestro corpus.

En este orden de ideas, hemos seleccionado un corpus que se compone, por una parte, de textos que en un comienzo no fueron considerados como parte integrante del discurso de la institución literaria, y cuya recepción, hasta principios de siglo, les atribuía un valor de documentos historiográficos, cuando más. Este es el caso en particular de las crónicas de los autóctonos. Podemos tomar como ejemplo paradigmático, aunque no sea objeto específico de nuestro análisis, la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma que se convierte en uno de los textos que mejor ilustra ese cambio de recepción[6]. Paulatinamente, desde su edición en 1936 por Paul Rivet, el texto empieza a adquirir nuevas perspectivas: se facilita así el abordaje de aspectos que hasta dicho momento eran menospreciados en escritores autóctonos por la crítica literaria y consecuentemente la recepción cambia. Ha sido un lento proceso de reconocimiento, puesto que estas crónicas autóctonas (Titu Cusi, Joan Santacruz, Guaman Poma, etc.) al no haber sido tomadas desde

[6] La historia moderna de la *Nueva corónica y buen gobierno* comenzó con la localización por el doctor Richard Pietschman, de la Universidad de Göttingen, del manuscrito autógrafo en la Antigua Colección Real de la Biblioteca Real de Dinamarca en 1908. Pietschmann llevó el manuscrito a Alemania para hacer una transcripción de la obra. En 1913 lo devolvió a Copenhague para que se hiciera una reproducción fotográfica del mismo destinada al Museo Peabody en Cambridge. Regresó a Pietschmann quien lo conservó hasta su muerte sin realizar el proyecto de publicarlo. El manuscrito fue devuelto a Copenhague en 1924. Posteriormente Paul A. Rivet logra iniciar en 1930 los trámites para obtener la conocida edición facsímil de 1936.

un comienzo como (un) discurso capaz de ser objeto de estudio dentro de la institución literaria, debieron ser sometidas por la crítica actual a cuestionamientos que reevaluaran su aceptación y reconocimiento canónico. Aspecto que se resalta en la aseveración de Catherine Poupeney:

> Si estos textos -las Crónicas de Indias- parecieron remitir al discurso historiográfico por el empeño de veracidad que manifestaban, o proveyeron este mismo discurso de valiosas fuentes documentales, han sufrido posteriormente un proceso de reclasificación debida a la evolución del concepto de verdad historiográfica -y del de literatura- y a la necesidad para las letras nacionales, continentales, de señalarse un origen. ["La Crónica de Indias..." 504]

Esto refleja un reciente "despertar" del interés de la crítica por este tipo de producción cultural:

> Only recently have we begun to discover this branch of colonial cultural production, and this has been precisely because of path-breaking work in other fields. Linguist, ethnohistorians, and literary scholars working with the ethnopoetics of oral cultures have shown us the way. The former have begun to study the creolization of European languages and the creative transformation of European languages on American soil; the latter have studied indigenous writers as ethnohistorical sources and oral tradition as lyrical productions; together, they have made us hear narrative, poetic, and polemical voices that traditional literary criticism has not apreciated. [Adorno, "Colonial Spanish American..." 171]

Pero esa condescendencia para aceptar dentro del campo de estudio de la institución literaria esta producción cultural colonial genera la necesidad de ampliar la noción de "literatura colonial", ya que ésta se convierte en una categoría estrecha que definiendo un canon y corpus

dependiente del criterio discursivo establecido en los centros de poder no es capaz de dar cuenta de manera integral de las producciones textuales en situaciones de relación colonial las cuales cobijan, además de la escritura, expresiones que vehiculan prácticas fundamentalmente orales y representaciones pictográficas y/o diversos signos no necesariamente alfabéticos. Esta situación ha llevado a desarrollar nociones como las de "semiosis colonial" [Mignolo "From Colonial Discourse..."] que intentan cobijar la interpretación de tales producciones culturales.

Esta apertura hacia el análisis de otras modalidades de expresión cultural dentro de nuestro campo de estudio nos permite también abordar la parte de nuestro corpus que comprende manifestaciones discursivas de organizaciones indígenas actuales y de "autoridades" del gobierno español, producidas con motivo de la "celebración del quinto centenario". Son discursos que no se inscriben tampoco a priori dentro de lo que Maingueneau denomina "l'espace contraignant de l'institution littéraire"; sin embargo, nos proponemos articularlos dentro de nuestra disciplina de estudios. Se trata de producciones discursivas de dirigentes y representantes de diversas organizaciones que al crear una relación dinámica de propuesta-respuesta ilustra posicionamientos contradiscursivos entre un discurso pro-autóctono y un discurso colonialista europeo. Para tal propósito auscultaremos diversas enunciaciones que necesariamente implican una cierta actitud del

enunciador respecto a lo que dice, permitiendo evidenciar la conservación y reutilización de elementos de filiación ideológica:

> L'énonciation, jamais originelle, se pose ainsi comme *exemplaire*, en quelque sorte en aval d'elle -même, elle fait de son existence l'incarnation d'une loi qui fonde une série illimitée de reprises. Les énoncés que saisit L'Analyse du Discours entretiennent une relation essentielle à une filiation et une mémorisation, ils s'insèrent dans un système de conservation et de réemploi. [Maingueneau 20]

En consecuencia, nos proponemos abordar principalmente los posicionamientos ideológicos (religiosos, literarios, estéticos) que han servido para construir una propuesta de cohesión identitaria autóctona. Por tal motivo los textos seleccionados cobijan un largo periodo (500 años), de diversos autores (Colón, Titu Cusi, Tupac Amaru, Quintín Lame) y de variados géneros (diario, crónica, epistolas, testimonios, manifiestos) en los cuales privilegiamos el análisis discursivo que nos permita identificar el impacto ideológico que han pretendido ejercer sobre diversos sectores de la población.

Nuestro trabajo toma como marco de referencia las múltiples investigaciones que sobre los estudios coloniales se han venido desarrollando en las dos últimas décadas y que han abordado la problemática de la *rebelión* y *resistencia* ofreciendo un rico filón de análisis. Los trabajos sobre la cosmogonía de los autóctonos de la región andina, sus movimientos mesiánicos y las crónicas de Titu Cusi, de Guaman Poma, o Joan Santacruz Pachacuti generaron prolíficos trabajos y

críticas por parte de investigadores como Rolena Adorno, John Murra, Franklin Pease, Juan Ossio, Martín Lienhard, Luis Millones, Raquel Chang-Rodríguez, Pierre Duviols, Mercedes López-Baralt, Nathan Watchel, Roger Zapata, Joanne Rappaport, entre otros, que han sido nuestra fuente bibliográfica de base para los tópicos mencionados.

Entre las investigaciones que toman en cuenta de forma más explícita la resistencia autóctona a partir de sus primeros escritos coloniales hallamos las de Rolena Adorno *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru* y "The Rhetoric of Resistance: the "Talking" Book of Felipe Guaman Poma", entre otros, que nos han servido como propulsoras para nuestra aproximación al estudio de la resistencia nativa andina. Otro de los análisis orientadores fue el adelantado por Roger Zapata en *Guaman Poma, indigenismo y estética de la dependencia en la cultura peruana*; este autor parte del estudio de la producción de Guaman Poma en su contexto histórico y da cuenta de su actitud de resistencia y de defensa autóctona, la cual vincula con la de José María Arguedas estableciendo una consonancia de propósitos en la defensa de una cultura autóctona peruana oprimida. Dentro de su estudio menciona crónicas coetáneas a la de Guaman Poma pero no se detiene a analizarlas. En un segundo texto, *Imágenes de la resistencia indígena y esclava,* Zapata compila siete artículos, de los cuales dos son en portugués, pretendiendo dar así una perspectiva comparativa más amplia de diversas experiencias coloniales. Dichos trabajos nos

motivaron a hacer un estudio diacrónico de una posible propuesta de resistencia.

Otro trabajo orientador fue la compilación *Le réveil indien en Amérique Latine* hecha en 1976 por Yves Materne. Allí reproduce declaraciones y manifiestos de representantes autóctonos de siete países latinoamericanos donde fijan sus posicionamientos y aspiraciones políticas. En la misma perspectiva, pero especificando más la región de estudio, Alain Labrousse escribe en 1985 *Le réveil indien en Amérique Andine,* análisis de carácter etnológico-histórico que se centra en Perú y Bolivia principalmente. Dedica el primero de sus siete capítulos a explicar la relación de los partidos de izquierda con el desarrollo de los movimientos indígenas; en el segundo aborda el problema del cultivo de la coca y sus diversas implicaciones dentro del contexto andino e internacional; el capítulo tercero analiza el *Tinku* como una manifestación de identidad étnica en la región del Potosí; posteriormente hace un breve balance del problema agrario peruano para luego proceder a explicar en el capítulo cinco el surgimiento de Sendero Luminoso, su ideología e influencia en la región de Ayacucho. El sexto capítulo aborda la problemática del sindicalismo campesino-indígena en Bolivia y, para concluir, en siete páginas, coteja opiniones en torno al interrogante ¿Indios o campesinos? Finalmente, Labrousse transcribe proclamaciones políticas de algunos movimientos autóctonos en unos anexos que titula "La parole aux organisations indigènes". Este trabajo, aunque

consideramos que adolece de una cohesión interna, nos orienta en la contextualización de la problemática que abordamos. Sin embargo, esta interpretación de un "despertar indígena" es motivo de cuestionamiento de nuestra parte, dado que, consecuentes con la balización diacrónica de respuestas contradiscursivas autóctonas que hacemos, preferimos hablar de un "insomnio de resistencia".

Otro aporte analítico, el de Martín Lienhard en *La voz y su huella...* hace una aproximación en la que estudia el proceso de imposición de la letra y su consecuente apropiación por parte de sectores nativos que se valen de ella produciendo una "literatura escrita alternativa" como (un) recurso de resistencia. Posteriormente, desarrolla su investigación enfocándose hacia las producciones autóctonas que se configuraron a través de la letra y dan pie a la estructuración de un corpus de textos de origen nativo. Con tal propósito publica *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX).* Esta edición se inicia con un estudio tipológico que parte de las diferentes expresiones autóctonas conservadas a través de escritos: testimonios, cartas, manifiestos, declaraciones, proclamas. Lienhard estructura una antología de estas expresiones autóctonas y la compartimenta de acuerdo a las regiones donde se produjeron: mesoamericana, andina, tupi-guaraní, caribe continental, pampa argentina. Hace una breve reseña a la mayoría de textos, ubicándolos en el contexto correspondiente, pero no interviene con ningún otro tipo de análisis textual o discursivo.

De una manera análoga a la aproximación analítica que hace Lienhard en la introdución de *Testimonios...*, pretendemos abordar diversas manifestaciones de resistencia autóctona producidas desde las élites gobernantes, intelectuales o líderes de la región andina. Sin embargo, nuestro estudio sí privilegia una perspectiva de análisis discursivo de cartas, crónicas, testimonios, declaraciones, proclamas. Nos proponemos examinar mecanismos particulares de funcionamiento de estas expresiones textuales donde interaccionan un sujeto enunciador, un enunciado y una recepción que nos darían las pautas para proponer la estructuración y continuidad de una formación discursiva de resistencia.

Los trabajos de los diversos críticos mencionados nos han orientado para entablar un diálogo con sus interpretaciones y hacer una lectura del corpus seleccionado que intentará dar cuenta de los posibles enlaces de la larga "cadena" de variadas expresiones autóctonas, en diversas épocas y que, a nuestro modo ver, se ha continuado permitiendo estructurar prácticas persistentes de resistencia cuya evolución y empleo hacen parte fundamental del engranaje del constructo identitario de las comunidades autóctonas latinoamericanas.

CAPITULO I

EL QUINTO CENTENARIO. ¿DETONADOR DE UNA RESPUESTA PAN-INDIANISTA?

Desde los primeros contactos con los europeos algunas comunidades autóctonas, luego de la sorpresa inicial y de la subsecuente decepción producida por las actuaciones de los recien llegados, comenzaron a desarrollar un proceso de resistencia. Ese proceso se ha mantenido y es posible establecer la existencia de una continuidad reivindicatoria desde aquel entonces hasta el discurso actual de organizaciones indígenas.

En el *Diario del primer viaje* de Cristóbal Colón [137], hallamos testimonio de lo que consideramos los primeros brotes de resistencia, que si bien incipiente, es un indicio de la reacción de rechazo al invasor:

> Lunes 3 de diciembre. Antes que viniesen los que había enviado, ayuntáronse muchos indios y vinieron a las barcas, donde ya se había el Almirante recogido con su gente toda. Uno de ellos se adelantó en el río junto con la popa de la barca e **hizo una grande plática** que el Almirante no entendía, salvo que los otros indios de cuando en cuando alzaban las manos al cielo y daban una grande voz. Pensaba el Almirante que lo aseguraban y que les placía su venida, pero vido al indio que consigo traía demudarse la cara y amarillo como la cera, y temblaba mucho, diciendo por señas que el Almirante se fuese del río, **que los querían matar**, y llegóse a un cristiano que tenía una ballesta armada y mostróla a los indios; y entendió el Almirante que les decía que los matarían a todos, porque aquella ballesta tiraba lejos y mataba. También tomó una espada y la sacó de la vaina, mostrándosela, diciendo lo mismo [137-138].

Podemos considerar ésta, aunque mediatizada por los europeos, una de las primeras alusiones a un discurso contestatario que cuestiona la llegada de los españoles: "hizo una gran plática"; un nativo se atreve a incitar a la resistencia explicando, posiblemente, que los extraños no eran dioses y se dirige a su comunidad para que reaccione; profiere amenazas de muerte contra los recién llegados, y recibe la expresión de solidaridad "explicativa" del nativo que se hallaba ya sometido y al servicio de Colón y que, sin embargo, intenta a su vez prevenirlos sobre el poder de las armas que traían los españoles.

Esta reacción de resistencia por parte de los autóctonos a la que nos refiere el pasaje anteriormente citado ha permanecido, manifestándose en diversas formas: con enfrentamientos armados, recurriendo al empleo de mecanismos culturales impuestos (en el caso de la escritura: con cartas, crónicas, manifiestos, proclamas), valiéndose de representaciones dramáticas que han perdurado (como *La tragedia de Atahualpa*) por medio de las manifestaciones religiosas vehiculadas en movimientos mesiánicos, milenaristas, nativistas. Con el recurso de mecanismos legales, que aunque les han sido impuestos, les permiten reivindicar algunos "derechos otorgados" por los dominadores. Recientemente se ha recurrido a otras formas de presión políticas y diplomáticas que mediatizan las demandas de los sectores autóctonos, y las hacen más accesibles a los medios de información masivos. No se debe desconocer que la resistencia armada por parte de los nativos

latinoamericanos aún se halla presente, como es el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de la región de Chiapas en México y, en la década de los ochenta, el movimiento guerrillero Quintín Lame en Colombia, el Alfaro vive ¡Carajo! de Ecuador, y la considerable participación autóctona en el Sendero Luminoso peruano.

Para intentar hacer una reconstrucción de algunas de dichas reacciones de resistencia, consideramos necesario señalar un espacio de confrontación entre dos prácticas discursivas, una que tiende a hegemonizar y otra que reacciona, que resiste[7]. Estas se hallan en competencia, se delimitan recíprocamente en una región determinada del universo discursivo. Pero dicha "competencia" la tomamos en el sentido más amplio del término, es decir, teniendo en cuenta tanto la confrontación abierta, como la aceptación aparente, el "calco" discursivo y las diversas posibles variantes que cada una asume con la intención de llenar un espacio social determinado.

Con tal propósito aprovechamos el espacio coyuntural creado con motivo del Quinto Centenario de los primeros contactos entre europeos y nativos del continente americano para identificar la

---

[7] Una *práctica discursiva,* siguiendo a Foucault, no debe confundirse con la operación expresiva por medio de la cual un individuo formula una idea, un deseo, una imagen, ni con la competencia de un sujeto parlante cuando construye frases gramaticales; sino que la define como "un ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative". [Foucault, *L'Archéologie du savoir* 153]

presencia de dichas prácticas discursivas. Estas las abordamos nosotros en un ámbito ampliado que cobija diversos dominios lingüísticos, semióticos tales como enunciados, manifiestos, dibujos, cartas, pinturas. Además, teniendo en cuenta que nuestro corpus no hace parte de un discurso reconocido por el canon de la institución literaria, emplearemos citas relativamente extensas con el propósito de conservar una unidad de sentido en las confrontaciones discursivas propuestas.

De otra parte, para acceder al antedicho espacio coyuntural, haremos un somero recorrido histórico que nos permitirá dar cuenta del proceso de gestación organizativo de un discurso de resistencia autóctono capaz de proponerse como contradiscurso de otro colonialista.

Antes de iniciar los comentarios en torno a la reciente polémica generada por la denominada "Conmemoración de los quinientos años del descubrimiento", nos parece importante mirar cómo la antigua metrópoli celebró los 400 años, el tipo de recepción que obtuvo en las élites de los gobiernos latinoamericanos y en las comunidades nativas.[8]

---

[8] La revista *Imprévue* preparó en 1992 un número especial que tituló *1492- La découverte comme événement interdiscursif II*. Allí se dedica una sección al análisis de diversos aspectos del cuarto centenario que es titulada: "Colomb et le 4e centenaire de la Découverte de l'Amérique: mythes et discours" [79-147].

En un trabajo de ciencias sociales, Luis Alfonso Fajardo cita del diario *Criterio* de septiembre 23 de 1892:

> En Huelva y en el Puerto de Palos al zarpar el vapor Legazpi veíanse enarboladas las banderas alrededor del monumento a Colón, las baterías de tierra y la de los buques los saludaron con salvas. El Legazpi se dirigió a la barra siguiendo por la isla Luzón y remolcando a la carabela, los demás barcos de guerra, tanto nacionales como extranjeros, hasta el número de quince, daban escolta de honor [...] la carabela soltó las velas: el sol rompió la bruma y sus resplandores aumentaron la animación y la alegría. Al pasar la carabela por delante de los demás buques se repitieron las salvas de cañón y los himnos patrióticos [...] El día que zarpó la carabela **fueron invitados todos los presidentes americanos,** corbetas de todas las nacionalidades se dieron cita allí [... la fiesta ha sido verdaderamente conmovedora y acertadísima la dirección de las maniobras navales [Fajardo 4].

La descripción del evento se centra en resaltar el despliegue de poderío europeo y realza, igualmente, la participación de gobiernos americanos por medio de sus representantes. Por otro lado, paralelamente, al interior de cada país americano, se daba rienda suelta a una serie de actividades y fiestas para dicha conmemoración :

> El día 12 de Octubre: en la aurora de este gran día será saludada con una salva de veintiún cañonazos, y todas las campanas de los templos se echarán a vuelo. La ciudad aparecerá engalanada con banderas, arcos y festones de flores. A las 9 a.m. se celebrará la misa de gran pontifical en la iglesia Metropolitana, quedando expuesto por todo el día el santísimo sacramento. La misa será oficiada por Monseñor Sabatucci, Delegado apostólico. Un representante de España nos honrará con algunas palabras de fraternidad, exhortándonos a la integración hispanoamericana: El doctor Benaro J. de Cologán, Ministro de España, quien galantemente ha

> querido dirigir la palabra al pueblo colombiano, en nombre de la Madre Patria. [Fajardo 10]

La vehiculación del discurso colonialista se refleja materialmente; se entra a renombrar los sitios culturales en honor a la celebración, lo que ha hecho que en más de un país latinoamericano exista un teatro o una sala con el nombre de Colón:

> [...] en la noche, gran velada lírico-literaria para estreno del teatro Nacional, que por ley reciente se llamará **teatro Cristóbal Colón**, fiesta en la cual tomarán parte las más distinguidas señoras, señoritas y caballeros sobresalientes en literatura y el divino arte. [...] **estatuas y hospitales** se levantan por Decreto. Más ceremonias y más fiestas; [...] En presencia de tan altos dignatarios y corporaciones tomarán la palabra el Presidente del Congreso, y se bendecirán las dos primeras piedras, la una del monumento a Cristóbal Colón y la otra del hospital Isabel la Católica, mandados eregir por el Congreso de 1892. [Fajardo 11]

Pero mientras eso ocurría en el plano de las celebraciones y los festejos en las altas esferas, la realidad vivida por las comunidades indígenas y populares era deplorable: subsistían en una situación de completo abandono y con la más absoluta carencia de servicios de asistencia social, laboral o educativa. Todo este tipo de celebraciones desconocieron por completo la presencia de los sectores indígenas y populares de ese momento ya que la totalidad de las actividades estaban encaminadas al festejo de las clases dominantes. La exclusión era tajante, hubo un desconocimiento total del problema indígena. Fue un

periodo en el cual, además, la expansión del liberalismo causaba estragos en las comunidades nativas:

> [...] los últimos cien años de la República hicieron más para la destrucción de la raza india que los trescientos años de la colonia y esto no quiere decir que los españoles fueron más humanos, sino que el auge del naciente liberalismo emprendió una nueva ofensiva a las comunidades indígenas y a su tierra. Y es precisamente la tierra la esencia de toda su vida, de su cultura, de sus sueños y su esperanza en el futuro. [Friede 162]

De otra parte hay que tener en cuenta un importante propósito español en aquella época: abrir una amplia vía de comunicación con sus antiguas colonias y recuperar su presencia en ellas. En este sentido señala el mexicano José María Muriá:

> En 1892, en la cuenta de que la inquina en su contra había mermado en la masa continental americana, se optaba por asumir el papel de *madre patria* a efecto de volver por sus fueros, difundiendo la idea de que, primordialmente, a su grandioso empeño se debía la civilización —poca o mucha— que hubiera en *su* América, las bondades de *su* religión y de *su* idioma y, por encima de todo, la presencia en estas tierras de un hombre blanco superior a los demás. [123]

La sistemática política de segregación al pueblo aborigen se continuaba y a comienzos de siglo logró atraer la atención de algunos sectores que se interesaron por la deplorable situación de la comunidades nativas. Paulatinamente se fue conformando un movimiento que, poniendo de relieve el problema de los autóctonos, desarrolló actividades capaces de despertar un interés en el plano

internacional antes de la segunda guerra mundial. La problemática autóctona fue en un inicio aprehendida y difundida gracias a una mediación literaria, es decir, a través de la sensibilidad de escritores que empleaban dicho aspecto temático en sus ensayos, cuentos, poemas o novelas obedeciendo al dramatismo de las situaciones y en concordancia con sus intereses políticos o ideológicos. Sobresalieron en un comienzo los trabajos de Alcides Arguedas, José María Arguedas, Ciro Alegría, Jorge Icaza, entre otros[9]. Este tipo de literatura al intentar convertir los padecimientos de las comunidades nativas en objeto temático fue considerada como "indigenista" y favoreció, sin lugar a dudas, la divulgación de tal problemática que permanecía ignorada por grandes sectores sociales.

Esta situación tuvo un eco favorable en otros sectores que comenzaron a preocuparse al respecto. Es el caso de algunos educadores que participaron en la I Convención Interamericana de Maestros, en 1918, en Buenos Aires. Entre los temas de discusión abordados allí, se resaltó la problemática de los autóctonos. Gracias a esto se posibilitó que en la realización de posteriores congresos se considerara la situación indígena en una forma más específica: como consecuencia, en la VII Conferencia Internacional de los Estados Americanos, realizada en 1933

---

[9] En el Perú fue publicada en 1889 *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner y en Bolivia Alcides Arguedas publicó *Raza de bronce* en 1909; siendo consideradas como unas de las primeras novelas indigenistas. En 1927 en Ecuador se publica *Plata y Bronce* de Fernando Chávez, y luego *Huasipungo* de Jorge Icaza en 1932.

en Montevideo, se propuso una reunión de expertos en asuntos indios, moción que fue ratificada en 1935 por el VII Congreso Científico Americano. Luego, en 1937, se dio la I Conferencia Panamericana de Educación y la VIII Conferencia Internacional de los Estados Americanos donde se crearon los mecanismos para la realización del "Primer Congreso Indigenista Interamericano", en abril de 1940. Esta reunión denominada Congreso de Pátzcuaro[10] tuvo como principal objetivo abordar el estudio de la situación de las comunidades autóctonas que, enfocándose en su problemática indígena, concluyó con una serie de "recomendaciones"; a guisa de ejemplo citamos:

> Recomienda: A los gobiernos de los países de América, que sus intervenciones en la vida indígena se basen, en la medida que sea posible, en estudios que analicen el proceso histórico de la formación cultural de los núcleos indígenas afectados y que muestren, mediante este análisis histórico, las fuerzas vivas que en el seno de ellas puedan ayudar a la solución de sus problemas. [Ulloa 332]

Es evidente que se emplea un discurso administrador del objeto de estudio: "el indígena", sin hacerlo partícipe analítico como sujeto de su problemática particular. Es un interés por el "indio" y sus problemas desde diversas posturas ideológicas de las gentes "no indias". En las conclusiones del congreso se establecieron los mecanismos para crear el Instituto Indigenista Interamericano en diciembre del mismo año. Este

---

[10] El acta final de dicho congreso se halla en el apéndice del libro *Indigenismo Americano* de Julia Ulloa Suarez y Manuel Ballesteros-Gaibrois [279-335] y en Bonfil [372].

Instituto acordó realizar congresos quinquenales, pero el segundo, debido a la segunda guerra mundial, sólo se llevó a cabo en 1949 en el Cuzco. Se produjeron otros dos encuentros, uno en La Paz, 1954; y otro en Guatemala, 1959.

Como consecuencia de los mencionados congresos y encuentros se desarrolló otra forma de indigenismo desde los años 50, más allá del literario, que se consideraba como una "antropología aplicada" cuyas pretensiones estaban encaminadas a: "Mejorar la situación material y espiritual en que se encuentran más de trescientos millones de seres cuyo problema socio-económico, cultural y político es distinto del que confronta la masa de población no india de las naciones americanas [...] [en Alcina 36]". Pero para esta corriente indigenista la asunción de una defensa contra la agresión política, idiomática y cultural en general implicaba la incorporación de los nativos a la cultura "nacional", era una actitud integracionista.

Sin embargo, los intereses de las comunidades nativas deseaban la propia dirección del destino de sus comunidades. Se buscaba que los pronunciamientos reivindicatorios fueran concebidos y propuestos por representantes directos de comunidades autóctonas. Las repercusiones de estas actitudes favorecieron el desarrollo de sus propios mecanismos organizativos. En un inicio sus reivindicaciones se suscribieron en los ámbitos regionales, para intentar conformar un medio de presión que

buscara soluciones urgentes, inmediatas a diversos problemas internos. Como resultado se crea la fundación de la Federación Shuar, en la selva ecuatoriana en 1961; sin embargo, a pesar de este ejemplo, fue aún necesario esperar unos años más para consolidar y expandir un movimiento autóctono organizado de mayor envergadura. Así en la década del setenta surgieron, entre otras organizaciones, el Consejo Regional Indígena del Cauca, que agrupaba a los paeces y guambianos de los Andes colombianos, EUARUNARI entre los quichuas del Ecuador, y el movimiento katarista de Bolivia. A partir de allí se dieron las condiciones para estructurar un plan de mayor cobertura que superaría lo regional y ambicionaría con estructuras transnacionales [Materne; Labrousse 40].

De otra parte, el propósito integracionista de la "antropología aplicada" entra en crisis y en los años setenta en México se cuestiona la injerencia de los estudiosos que buscaban integrar las comunidades nativas a un contexto extraño a sus particularidades y en consecuencia se produjo en 1971 la *Declaración de Barbados: por la liberación del indígena* que, entre otros puntos, reconocía "el derecho de los pueblos indígenas para crear sus propias alternativas de liberación" [Alcina 37; Bonfil 413].

Durante el proceso organizativo de comienzos de los setenta se dieron pronunciamientos reinvindicatorios hechos por representantes de comunidades autóctonas latinoamericanas, algunos de los cuales

fueron recopilados por Yves Materne y publicados en 1976 bajo el tituló *Le réveil indien en Amérique Latine.* Allí, a través de las declaraciones de organizaciones autóctonas de siete países latinoamericanos se evidencia la firme decisión y necesidad que tienen los líderes nativos de asumir la organización y dirección de un movimiento autónomo. Esta publicación motivó la realización de otros estudios similares que al hacer el análisis de la situación autóctona reprodujeron algunas de sus declaraciones, manifiestos, proclamas permitiendo la difusión de sus posicionamientos reivindicatorios [Labrousse, *Le réveil indien en Amérique andine;* Juncosa, *Documentos Indios. Declaraciones y pronunciamientos*]. Gracias a la difusión del posicionamiento político de los nativos y dadas las condiciones contextuales se procedió a estructurar un plan de mayor cobertura que superó lo regional y permitió pasar a la construcción de organizaciones pan-indianistas.

Consecuentemente, a través de los escritos producidos directamente por los nativos podemos abordar el discurso de resistencia contemporáneo, el cual lo construyen sobre la base del ancestral, tal como lo proponen en el manifiesto de 1973 los indígenas quechua y aymara de Bolivia:

> Un pueblo que oprime otro pueblo no puede ser un pueblo libre" **dijo el Inca Yupanqui** a los españoles. **Nosotros,** nativos Quechuas y Aymaras en conjunto con otras culturas indígenas de nuestro país, **decimos** la misma cosa. **Nos sentimos** económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. [Materne 19]

Se pasa así, de un discurso sobre el indígena, como objeto, a un discurso desde éste, como sujeto. Hay un claro propósito de asumir por parte de las organizaciones autóctonas una actitud de resistencia con proyecciones e intenciones de rescatarse como sujetos del proceso histórico que construyen: "Nuestras acciones recientes tienen una nueva perspectiva: nuestro objetivo hoy, más bien que reaccionar contra la amenaza de extinción se encamina hacia nuestro crecimiento y desarrollo" [Materne 20]. Se producen pronunciamientos desde los nativos que se resisten a ser objetos apropiados por un discurso ajeno a sus intereses. Sus prácticas discursivas se enfocan hacia el rescate de ellos mismos como sujetos del proceso histórico que construyen: "Creemos que la identidad, entendida como el «ser sujeto» de la propia historia es el elemento más vital de resistencia y lucha que ofrecen los pueblos»" [*Memorias* 36]. Decisión asumida por líderes como Justino Quispe Balboa, nativo aymara boliviano: "Hoy, en el despertar, debemos ser nuestros propios historiadores" [Certeau 125].

Así la década del setenta se caracterizó por el surgimiento de movimientos reivindicatorios y actitudes organizativas de los nativos al interior de cada país, con incipientes movimientos hacia una estructuración transnacional. Fue a partir de 1982 al presentarse por parte de España la controvertida propuesta de "Celebración del quinto centenario del descubrimiento de América" que se generó un tipo de reacción unificadora de carácter autóctono supranacional, pan-indianista

con la cual se contestó inicialmente a los diversos calificativos con los que se pretendía describir tal evento.

Esta circunstancia nos permite hablar de un espacio dentro del universo discursivo en el cual confluyen diversas formaciones discursivas que, en concordancia con sus intereses particulares, actúan en una coyuntura dada. Evidentemente, en lo que nos concierne, proponemos distinguir entre una formación discursiva colonialista y otra de resistencia autóctona (desde éstos como sujeto), que cotejaremos en un espacio delimitado del mencionado universo discursivo. Hay que dar cuenta, igualmente, de que dicha confrontación adopta diversas modalidades, como veremos: enfrentamiento abierto, neutralidad aparente, concesiones, "calcos" etc., debido a que, en un momento determinado, dichos discursos quieren cumplir una función social, la cual pretende ser controlada por cada uno de éstos a su manera, necesariamente respondiendo a sus propósitos ideológicos específicos.

Si por una parte, el gobierno español, reactivando un discurso colonialista, propuso en un principio "celebrar" el quinto centenario del descubrimiento, las reacciones de algunos sectores, tanto del continente americano como del europeo, generaron debates que pusieron en tela de juicio la misma denominación del acontecimiento, contraproponiendo variadas alternativas.

Al abordar las propuestas hechas por España, conviene considerar la recepción que éstas tienen en los diferentes estamentos de la sociedad latinoamericana. De un lado, el discurso colonialista propuesto por España fue reproducido por sectores de las clases dominantes que se identificaban con éste. Consecuentemente, se programaron festejos diplomáticos desde una nostálgica "alcurnia" desde el poder. Obviamente no hubo pronunciamientos oficiales en contra de los eventos planificados. Pero por otra parte, la recepción de los mismos produjo en las organizaciones no gubernamentales, de los indígenas, de los sectores populares, de los sindicatos y entre algunos intelectuales americanos y europeos, reacciones de rechazo y, consecuentemente, contrapropuestas acompañadas de un conjunto de eventos y tareas que se enmarcan dentro de un proceso de construcción identitaria de lo latinoamericano.

Por tal razón, estos sectores organizaron sus actividades para proponer ese quinto centenario como un "Autodescubrimiento", aprovechando la ocasión para reiterar una vez más la denuncia de la vejación a la que han sido sometidos, desde ese doce de octubre de 1492 hasta nuestros días. El aniversario de este acontecimiento había venido siendo llamado "Día de la raza", y más tarde "Día de la hispanidad". Pero las reconsideraciones contemporáneas han criticado estas denominaciones y, por el contrario, se ha propuesto una lectura demarcatoria que señala dicho acontecimiento como el eje propulsor

de una conquista violenta y una evangelización forzada cuyo impacto se sigue percibiendo hoy día.

Las festividades y celebraciones planificadas desde Europa, que en América Latina cuentan con el apoyo de unas clases dominantes reproductoras de un sistema colonizador contra las minorías nativas (en algunos casos mayorías), fueron objeto de variados cuestionamientos que obligaron a buscar la disminución de su impacto significativo. Para tal propósito se replanteó la misma denominación de las "celebraciones" tratando de hallar términos capaces de obtener una aceptación consensual. Consideramos entonces importante cotejar diversas interpretaciones de las denominaciones dadas a tal acontecimiento: por un lado la apreciación de los discursos de la metrópoli y las clases dominantes, y por el otro, la respuesta y las alternativas del discurso autóctono y popular latinoamericano. De esta manera, se trata de dar cuenta de los avatares polémicos producidos entre formaciones discursivas que se confrontan ideológicamente[11].

Inicialmente el conflicto se generó cuando en 1982 Europa propone una Celebración, Conmemoración del Descubrimiento, del Encuentro entre dos mundos. Esta actitud desencadenó una serie de

[11] Jaqueline Covo [131-145] hace un estudio, en sus componentes lexicales y temáticos, de algunos textos que se refieren a la celebración del V Centenario que fueron publicados entre 1984 y 1990 en la sección "Opiniones" del periódico *El País*. En su artículo reconstruye la polémica desatada y analiza diversas posiciones asumidas en torno a dicho acontecimiento.

debates conceptuales. Aunque el concepto de "descubrimiento" ya había sido cuestionado por Edmundo O'Gorman[12], entre los primeros pronunciamientos de la Comisión española del V Centenario se retomó en su acepción colonialista y se empleó sin aprehensiones:

> Para muchos autores la fecha del 12 de octubre de 1492 marca el comienzo de la era moderna. La visión euroasiática del mundo se transforma en concepción global o universal de la humanidad, el hombre europeo descubre un nuevo continente y el hombre indígena descubre la existencia de seres humanos de facciones, color, religión y cultura distintos. La expresión *descubrimiento* está plenamente justificada, y la historia se encargó de consagrarla. [Yañez 50]

En rechazo a esta expresión se propone la de *invasión*, argumentándose que en el discurso occidental se ha hablado de la *invasión* de los Bárbaros a Roma, de la *invasión* de los Moros a España, de la *invasión* de los Turcos a Bizancio y, sin embargo, lo ocurrido en América historiográficamente había venido siendo

---

[12] Ya desde 1940 Edmundo O'Gorman había iniciado el cuestionamiento sobre la "idea de que América había sido descubierta". Sus estudios condujeron a la publicación, en 1958, de *La invención de América* en donde hace un análisis de la historia y crítica de la idea del descubrimiento de América y del horizonte cultural que sirvió de fondo a lo que él denomina el proceso de invención. Posteriormente en 1976 publicó *La idea del descubrimiento de América*, allí cuestiona más ampliamente la denominación eurocéntrica del concepto de "descubrimiento" a partir de lo que interpreta como un desconocimiento de la pre-existencia de América: " Si se toma como punto de arranque de la descripción el hecho de ser en el mundo, para que éste descubra algo debe tener alguna conciencia de su pre-existencia. Es decir la idea del «Descubrimiento», aún el *casual* descubrimiento de Colón, es el resultado final e ineludible de un desarrollo hermenéutico condicionado por la previa idea de que América es un *ente* investido desde siempre, para todos y en todo lugar de un ser predeterminado... una cosa en sí. El «ser americano» va apareciendo en el antedicho mundo concreto desde el «ser asiático» de las islas y tierras encontradas en el mar Océano. En realidad Colón nunca sobrepasó el horizonte del «ser asiático» de las islas y tierras encontradas y por lo tanto no se *descubrió* a América en el sentido tradicional de la palabra". [*La idea del...* 11]

considerado como un *descubrimiento* [Macera 24]. La adopción de este término generó las obvias objeciones de la Comisión del Quinto Centenario que lo consideraron vehiculador de una fuerte carga peyorativa que no correspondía con su interpretación de lo acontecido.

En concordancia con la proposición de la Comisión española, el 19 de noviembre de 1990 en el diario *El País*, Julio María Sanguinetti, ex-presidente uruguayo, retoma la acepción dada por el diccionario de "descubrimiento" como "encuentro", "manifestación de lo oculto" y afirma consecuentemente que "El Descubrimiento es de por sí un **encuentro**". Y continúa aseverando: "Realmente pocas veces en la historia puede hablarse de un acto de *descubrimiento* que llenara tanto el concepto. No parece científico, ni siquiera sensato, eludirlo para no caer en las polémicas esquemáticas que igual nos asaltan con sus eslóganes y caricaturas. Desgraciadamente hay quienes todavía discuten su propia raíz". La adopción de dicho término viene a ser matizada con la propuesta hecha por Miguel León Portilla ante la UNESCO:

> Desde la primera reunión en que se analizó el tema, los mexicanos propusimos que no se hablara desde el mero ángulo eurocéntrico del descubrimiento, sino que se tomara en cuenta que ya había, y hay todavía, culturas indígenas en el Nuevo Mundo. Fueron ellos los descubridores, cuando llegaron los españoles ya estaban aquí. Por eso propusimos la idea del *encuentro de dos mundos,* el nuevo y el viejo, lo que provocó ciertos antagonismos en España. [Selser 187]

Sin embargo, esta última propuesta es rechazada por algunos sectores que la consideran como un eufemismo propio de los europeos pero criticable en autoridades o intelectuales latinoamericanos cuyos discursos, según Pablo Macera, estarían "teñidos de eurocentrismo y chovinismo que reforzarían los puntos de vista e intereses de Europa"[*500 años ¿De qué?* 14]. Matizando y cuestionando la propuesta de "encuentro" el novelista español, Rafael Sánchez Ferlosio, hace un análisis crítico más adaptado a un posicionamiento contestatario latinoamericano:

> **Encuentro** entre distantes, sin previo y parsimonioso recorrido de aproximación, súbita inmediatez cara a cara entre diferentes, sin lenta y paulatina comparación, determinación y reconocimiento de las diferencias jamás puede ser un encuentro sino un **encontronazo,** con toda la brutalidad de un puro choque, que convertirá la diferencia en ciega e impenetrable otreidad [sic]. Pero la otreidad es fundamento de casi inevitable antagonismo, cuando no consecuencia de él. [Sánchez Ferlosio 75]

Ahora bien, aunque la propuesta de empleo de "encuentro" busca un consenso de acercamiento a un término neutral, éste es también motivo de otras interpretaciones que lo cuestionan por considerarlo como insuficiente para describir el ocultamiento que la dominación del "yo" europeo ejerce sobre el mundo del "Otro", del indio [Dussel, *El encubrimiento del otro* 76]. En consecuencia, este autor no considera la presencia de un "encuentro" entre dos culturas, no existe una "comunidad argumentativa" en la cual se respetara a los miembros

como personas iguales, sino por el contrario, lo que se dio fue una relación asimétrica, donde el "mundo del Otro" fue excluído de toda racionalidad y validez religiosa posible. Por lo tanto, Dussel asume una posición que, al considerar el menosprecio o desconocimiento de los ritos, mitos, dioses y en general de las creencias nativas, concluye con la imposibilidad de concebir un "encuentro", de allí que prefiera resaltar el hecho de un "encubrimiento" de lo no europeo, puesto que a su modo de ver "ese Otro no fue descubierto como Otro, sino que fue «encubierto» como «lo Mismo» que Europa ya era desde siempre" [10].

Ya en 1988 Leopoldo Zea [*Philosophie* 299] empleaba el término "encubrimiento". El concibe el proceso de gestación de un discurso latinoamericano que, adaptándose a una realidad propia, respondería a un discurso de pretensiones encubridoras y dominantes: "Más que descubrimiento, tal fecha debería ser llamada del *encubrimiento* de América y del mundo no europeo". Continúa cuestionando la presencia de categorías del pensamiento de los *encubridores* para interpretar la realidad de los continentes objetos de dominación. Por tal razón considera el necesario surgimiento de un discurso con acciones políticas que tienden en primer lugar a "eliminar los obstáculos que el discurso dominador impone al desarrollo del discurso [propio] y que se plantea dentro de una problemática de carácter social, porque sociales son los problemas que plantea el discurso dominador. Dominador es el discurso impuesto y , por ende, tendrá que ser liberador el discurso del

pensamiento que empieza por hacer consciente su relación con la dominación" [299]. Apreciación que es compartida por el argentino Abel Posse quien, al criticar la propuesta de "descubrimiento", matiza :

> La fascinación y la sana admiración sería apenas un momento a inicios de los sucesivos descubrimientos que componen ese asentado malentendido que designamos con la palabra "Descubrimiento", totalización que va en un solo sentido; desde Europa hacia una América pasiva, mero objeto. En los primeros cronistas, protagonistas vivenciales, podemos leer los pasos que llevan hacia lo que denominaría el "Cubrimiento de América", la tarea de negar la importancia de ciertas grandes civilizaciones locales, de su forma de vida y de sus dioses. [Posse 44]

Y al proponer hablar de un "cubrimiento", se permite aclarar el por qué:

> Lo cierto es que la tarea de *cubrimiento* del alma americana fue uno de los elementos más importantes del proceso de la conquista [...]. Ante el Descubrimiento y el Cubrimiento (cuyo predominio alcanza en España hasta el fin del Franquismo), se impone una necesidad de síntesis, reflexión y revaloración para que el marco de la **conmemoración** del V Centenario pueda ser el más propicio. [Posse 45]

De otra parte, la propuesta de usar el término "conmemoración" había contado inicialmente con un consenso favorable, e inmediatamente fue adoptada por Luis Yánez Barnuevo, secretario de Estado para la Cooperación Internacional bajo el gobierno de Felipe González en 1982, y presidente de la Comisión Española del V Centenario. Así, justifica el por qué la selección de esta denominación que consideraba más neutral:

> De ahí que hayamos elegido la vía de la conmemoración -que no celebración- como motivo de reflexión colectiva de la comunidad iberoamericana, pero no sobre el pasado, sino, sobre todo, analizando el presente y construyendo el futuro. [Yáñez 52]

Sin embargo, aún este vocablo encierra connotaciones que no corresponden a la realidad vivida por millones de nativos y es cuestionado por el escritor español Manuel Vázquez Montalbán:

> ¿Qué hay que conmemorar pues y para qué?
> ¿Conmemorar un acto de anexión imperialista, el genocidio de millones de seres humanos, bajo la coartada de la cristianización y de la dolorosa, pero necesaria, universalización de las relaciones humanas?
> Si se conmemorara y al mismo tiempo se hiciera un ejercicio de reflexión sobre el imperialismo pasado y presente, 1992 podría llegar a tener un sentido histórico positivo; desarme de mitos y metafísicas históricas y adquisición de un compromiso democrático y emancipador por parte de España y de las vanguardias latinoamericanas. [49]

Aunque ese compromiso emancipador propuesto es visto a través de una mirada reduccionista: ¿por qué sólo las "vanguardias" latinoamericanas, si el proceso democratizador y emancipador es un compromiso de todos los estamentos implicados en el establecimiento de un bienestar general? Posteriormente este autor entra a cuestionar el por qué de la "Celebración" del V Centenario y concluye irónicamente: "¿Qué estamos celebrando? ¿Para qué? Hasta ahora la única respuesta creíble es la siguiente: estamos celebrando el V Centenario para que no se diga que no lo celebramos".

Además de la ya mencionada réplica de Vázquez Montalbán podemos intensificar el debate con la afirmación de Sánchez Ferlosio:

> Toda conmemoración es, por naturaleza, apologética y, consiguientemente no neutral, ni mucho menos, crítica.
> Conmemorar una cosa comporta aprobarla y hasta glorificarla y por añadidura que los conmemorantes se identifiquen con los conmemorandos por una especie de vía transhistórica. [76]

Identificación que no se da en los conmemorandos. Mientras que para la antigua metrópoli y sus epígonos americanos, 1992 representaba una fecha de conmemoración, para los sectores subyugados era una oportunidad más de denunciar su problemática. En este mismo sentido un zapoteca afirma:

> Conmemorar un hecho histórico, no significa festejarlo, y tampoco olvidar sus consecuencias, tanto positivas como negativas. Es preciso recordar hoy que los hechos históricos se califican en la medida en que se benefician o perjudican a los pueblos, y que los que se iniciaron con la colonización siguen teniendo efectos negativos sobre los descendientes de aquellos "encontrados". [La Cruz 61]

Hay entonces en el campo discursivo una confrontación que se centra en ciertas palabras claves, aspecto que evidencia la incompatibilidad global de los propósitos de cada formación discursiva. Situación que nos hace pensar cómo cada una de éstas posee un dispositivo propio que le permite interpretar los enunciados que no corresponden a su campo semántico como expresiones de la "otredad".

Así, luego de señalar algunas confrontaciones discursivas que se produjeron como respuesta a la proposición inicial de celebración del acontecimiento, hallamos discursos que por su homogeneidad contestataria justifican su pertenencia a una formación discursiva de resistencia; independientemente de que sus emisores no fuesen representantes directos de las comunidades aborígenes.

El cotejar cuestionamientos de algunos intelectuales españoles a las propuestas hechas por su gobierno es una circunstancia que nos permite inferir que, así como al interior de los pueblos latinoamericanos hay una reproducción de discursos y actitudes colonialistas, que ya señalamos, en los discursos hegemónicos existen también fuerzas intradiscursivas con posicionamientos anticolonialistas. Ahora bien, si tenemos un panorama de ciertas posiciones discursivas desde intelectuales simpatizantes o militantes de las causas autóctonas, conviene dar cuenta del proceso organizativo que les facilitaría a los autóctonos confrontar directamente el discurso europeo. El llegar a obtener la representatividad autóctona organizada ha sido un lento y arduo proceso de estructuración que contó en sus inicios con la solidaridad y el impulso de otros grupos sociales.

Inicialmente fue la participación conjunta de sectores del clero, representantes indígenas y populares los que hicieron, luego de una primera consulta, una convocatoria que llamaron "Convocando al

Dios de la vida"[13], en la cual representantes de 30 pueblos y naciones indígenas procedentes de quince países de América Latina y de diferentes comunidades y organizaciones, junto con agentes pastorales de la iglesia católica e iglesias protestantes se reunieron en una segunda consulta ecuménica de pastoral indígena en la ciudad de Quito, del 30 al 6 de julio de 1986, para tratar de reflexionar sobre las rudas condiciones de vida, las fronteras territoriales, los proyectos históricos de los pueblos indígenas.

Luego de revisar críticamente el papel que habían desempeñado las diferentes iglesias cristianas a través de quinientos años de dominación y evangelización, se hicieron algunas constataciones y "reconocimientos":

> Reconocemos que como parte del sistema occidental dominante, las iglesias junto con todos los aportes que han traido al continente, han tenido una participación en esta agresión y segregación de los pueblos indígenas de lo cual nos arrepentimos y pedimos perdón.
> La misión "evangelizadora" y "civilizadora" ha pretendido cristianizar al indio pero junto con ello ha conducido a los pueblos a la desvalorización de sus propias expresiones culturales y religiosas, y a la imposición eurocentrista [*Autodescubrimiento* N°4].

Podemos observar cómo sectores progresistas de la Iglesia implicados en el trabajo popular e indigenista adoptan una posición consecuente con la denuncia de la problemática de estos pueblos. Su

---

[13] *Autodescubrimiento, Caminos de identidad.* Boletín No. 4. Campaña Autodescubrimiento de nuestra América. Bogotá, Año 3, junio de 1990.

punto de vista crítico al interior de la Iglesia juega un papel importante que ha permitido una mayor discusión y profundización sobre el rol desempeñado por ésta en las comunidades autóctonas:

> Que las iglesias, aunque han reconocido en sus más recientes declaraciones el respeto a la cultura, política y expresiones religiosas del pueblo indígena, en la práctica no han actuado ni reconocido los compromisos declarados [*Autodescubrimiento* N°4].

Esta convocatoria implica un compromiso político-social por parte de los participantes:

> Los teólogos nos comprometemos y asumimos nuestro compromiso junto al indígena y nos disponemos a animar encuentros de los que recogen la sabiduría de su pueblo indígena y afroamericano, según las necesidades y características específicas de unos y otros, como también compartir el intercambio y difusión de su produccción teológica. [...] Nos comprometemos a hacer todo esfuerzo para avanzar en la relectura teológica de la realidad cultural e histórica del etnocidio y genocidio de los pueblos indígenas. Todos nos comprometemos a denunciar críticamente la así llamada celebración de los quinientos años y compartir los clamores y proyectos históricos de los pueblos indígenas y afroamericanos.

Un posicionamiento que en sus bases demuestra la continuidad del pensamiento desarrollado desde Bartolomé de Las Casas, Montesinos y sectores progresistas del clero que confluyen con los cuestionamientos a las estructuras tradicionales de las autoridades eclesiásticas hechos recientemente por parte de los llamados teólogos de la liberación[14].

---

[14] El posicionamiento asumido por de Las Casas es considerado como parte del espíritu

Sin embargo, perseveran aún posicionamientos que demuestran la actitud mantenida por sectores de la iglesia hegemónica y tradicional desde los primeros contactos. Se evidencia una carencia de cuestionamiento hacia la "celebración" propuesta, por el contrario se resalta la loable labor de evangelización desarrollada durante cinco siglos en tierras americanas.

> Por eso, al aproximarse el V Centenario del Descubrimiento de América por Cristóbal Colón, en 1492, la Iglesia no podía dejar de hacer suya la celebración de esta efemérides, ya que ella, también durante estos quinientos años, ha dado cumplimiento a ese mandato de Cristo en las inmensidades de este continente. [15]

La convocatoria de 1986 fue uno de los inicios organizativos que permitió generar posteriores encuentros ya más autónomos, es decir, sin implicaciones sobresalientes de sectores eclesiásticos, o de otro tipo, consecuentes con las reinvindicaciones autóctonas. Así, se realizó del 7 al 12 de octubre de 1987 en Quito, el primer Taller Andino de intercambio de experiencias en educación y comunicación de organizaciones campesino-indígenas. Allí se hizo un importante

---

crítico que se había desarrollado entre numerosos misioneros, teólogos e intelectuales que constataron los abusos y atrocidades infligidos a los nativos. Desde este punto de vista, José Alcina firma: "[...] de Las Casas, apesar de su extraordinaria talla intelectual y vital, no es más que la punta de un enorme «iceberg» cuya masa emergente y sumergida cuenta con el esfuerzo de centenares de otros intelectuales y escritores llamados «*criticistas*», que pueden ser ocasionalmente lascasianos, pero que en otras ocasiones no lo son, los que reflejan la opinión de otros españoles de la época que eran contrarios a las prácticas principalmente genocidas de muchos de sus contemporáneos". ["El indianismo de Fray Bartolomé de Las Casas" 35]

[15] El discurso de Juan Pablo II titulado "Quinto Centenario de la Evangelización" se reproduce en *A los 500 años del choque de dos mundos*, coordinación y prólogo de Adolfo Colombres 211-218.

balance que permitió un fortalecimiento del trabajo organizativo, concluyéndose con una convocatoria general para 1988, bajo la coordinación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), de Colombia; la Organización Nacional Indígena Colombiana (ONIC); la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas (FENOCI) y ECUARUNARI (Organización indígena del Ecuador).

El encuentro planificado para 1988 sólo se pudo realizar en octubre de 1989 bajo el nombre de "Encuentro latinoamericano de organizaciones campesino-indígenas" en la ciudad de Bogotá. Allí participaron 72 delegados de 21 países que tomaron como eje temático el lema "500 años de invasión a nuestro continente". Como resultado de dicho encuentro, se emitieron pronunciamientos reinvindicatorios que incitan a rescatar valores culturales nativos, proponiendo, además, la adopción del término "autodescubrimiento" para entrar a confrontar el discurso de conmemoración divulgado por el gobierno español y las clases dominantes en América. La propuesta del término "autodescubrimiento" ya había obtenido consensualmente su aprobación como símbolo contestatario desde 1987 con el llamado de la ONIC, organizaciones no gubernamentales y trabajadores de los sectores populares. En dicha época se adoptó el término con el propósito de:

> [...] no sólo rechazar la celebración de 500 años de invasión, genocidio y evangelización por parte de los gobiernos europeos y americanos, sino principalemente a desarrollar al interior de las comunidades indígenas y negras, campesinas y urbanas una reflexión y una práctica que alcancen el logro de los objetivos propuestos y el rechazo consciente a la celebración de los 500 años. [*Memorias* 52]

Dentro del conjunto de enunciados que interpelan un discurso hay algunos que son considerados más amenazantes que otros, de allí que sean objeto de una respuesta más inmediata. Por tal razón se buscaba fijar una posición de rechazo a los términos específicos que el discurso colonizador utilizaba, y cuya carga semántica era motivo de cuestionamiento, se intentaba activar un mecanismo de desconstrucción del discurso europeo desde la voz autóctona. Así, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas reunido en Lima, el primero de julio de 1987, con la asistencia de delegados de 600 grupos indígenas produjo una resolución que rechazó "el carácter festivo" de la efeméride y propugnó "dejar al descubierto los efectos destructivos -y autodestructivos- que puso en marcha el pretendido descubrimiento" [Selser 190]. Esta organización autóctona acreditada ante las Naciones Unidas es una de las concreciones del movimiento autóctono para interpelar de forma unificada el discurso colonialista. En el mismo año hace una declaración en Ginebra en la cual se estipula el rechazo a la utilización de ciertos términos considerados despectivos e inapropiados. Puntualizan los delegados autóctonos:

> Nosotros acordamos rechazar las expresiones más habituales del argot colonialista, como son:
> Descubrimiento: Ya que los legítimos descubridores de cada territorio son sus primeros habitantes.
> Reencuentro de dos mundos. No hay solamente un "re-encuentro entre dos mundos" puesto que la dominación se hace con la afluencia de múltiples civilizaciones, entre las cuales está la presencia africana. Este pretendido re-encuentro ha sido desnaturalizado como tal, debido a la imposición por una de las partes, de condiciones perfectamente desiguales y desventajosas, así que por una dinámica de invasión, de dominación y de explotación coloniales que desembocaron en la dominación imperialista actual. [Autodescubrimiento N°1]

El hecho de lanzar una propuesta desde un ente organizado y en un centro metropolitano de renombre internacional expresa la aspiración de dotar de una mayor resonancia las declaraciones autóctonas y, en consecuencia, obtener una audiencia y una recepción mayor que facilitaría su reconocimiento como discurso de respuesta a las pretensiones españolas[16]. Se busca una confrontación discursiva pública: al polemizar se cuestiona una situación de infracción con relación de supeditación a una "ley" o "autoridad" (llámese sentido común o "justicia natural") que sería la encargada de dirimir el conflicto dado.

---

[16] Actualmente los movimientos autóctonos inmersos en el proceso de internacionalización creciente del contexto económico, político y cultural, recurren a la difusión de sus posicionamientos a través de los medios modernos: comunicados de prensa, radio, libros, revistas, videos, internet, tribunas diplomáticas, parlamentarias etc. [Cf. Lienhard, *Testimonios...* xv-xvi].

Como continuidad táctica, para ripostar con otra contrapropuesta a las pretensiones europeas, se produjo un boletín convocatorio en 1990 con el nombre de *Autodescubrimiento. Caminos de Identidad.* La concepción del material de propaganda incluye una carátula en la que se combina un "texto pictórico", que pone de relieve una representación del término adoptado consensualmente, y un texto escrito al pie de página que complementa y refuerza el posicionamiento que asume el movimiento nativo:

AUTODESCUBRIMIENTO:

Implica una nueva mirada al pasado: Recuperar.
Una mirada crítica al presente: Reafirmar,
Y una mirada de esperanza al futuro: Construir.

Ya mencionamos cómo una práctica discursiva integra otros soportes semióticos para reforzar su propósito ideológico. El empleo de éstos da cuenta de una interdependencia significativa, de allí que el boletín en un primer orden resalta la apropiación de la palabra "autodescubrimiento" como elemento clave que intenta reutilizar la carga semántica que el discurso colonialista le ha dado a la palabra "descubrimiento" y, en consecuencia, polemizar sus interpretaciones.[17]

---

[17] El empleo de ciertas palabras en una determinada formación discursiva adquiere un rol clave al convertirse en "signos de pertenencia" como propone Maingueneau: "On aurait toutefois tort de penser que dans un discours les mots ne sont employés qu'en raison de leur virtualité de sens en langue [...] Car au-delà de leur stricte valeur sémantique les unités lexicales tendent à acquérir le status de signes d'appartenance". [*Genèses du discours* 87]

Se continúa con una convocatoria, el nombre de los organismos convocantes y una aclaración de lo que se quiere hacer:

> El autodescubrimiento busca rescatar el sentido histórico de lo cotidiano, no compartiendo la concepción de la historia como la vida de los héroes y los grandes sucesos, sino insistiendo en las acciones que realizan las personas comunes y corrientes, es decir, el pueblo en su lucha cotidiana por expresar su cultura y transformar la realidad. En suma debemos retomar nuestro camino y comenzar a reconstruirlo, ser nosotros mismos y dejar de ser los "otros".

Siguiendo con la estructura de la convocatoria, aparece luego el manifiesto de la campaña de "Autodescubrimiento de Nuestra América", sus objetivos, su estructura, los equipos de trabajo y una invitación general para vincularse a las labores organizativas.

Si volvemos sobre el texto pictórico empleado en el boletín, constatamos el impacto visual que quiere ejercerse en el público, ya que, en términos de Rolena Adorno: "la imagen gráfica no se asevera, sino que se impone, directa y sencillamente, sobre el espectador" [*Imágenes de la resistencia...* 49]. Así, la difusión de la convocatoria se revitaliza con el dibujo que funcionaría como "un sistema retórico en el cual un determinado efecto de persuasión se produce sobre un público específico, al emplear el carácter del público, el del retor [artista], y los argumentos del discurso como medio de persuasión" [Weinberg 343; Adorno 50]. En este orden de ideas, en el dibujo se sugiere la madre tierra como elemento vital de donde "nacen", emergen diversos

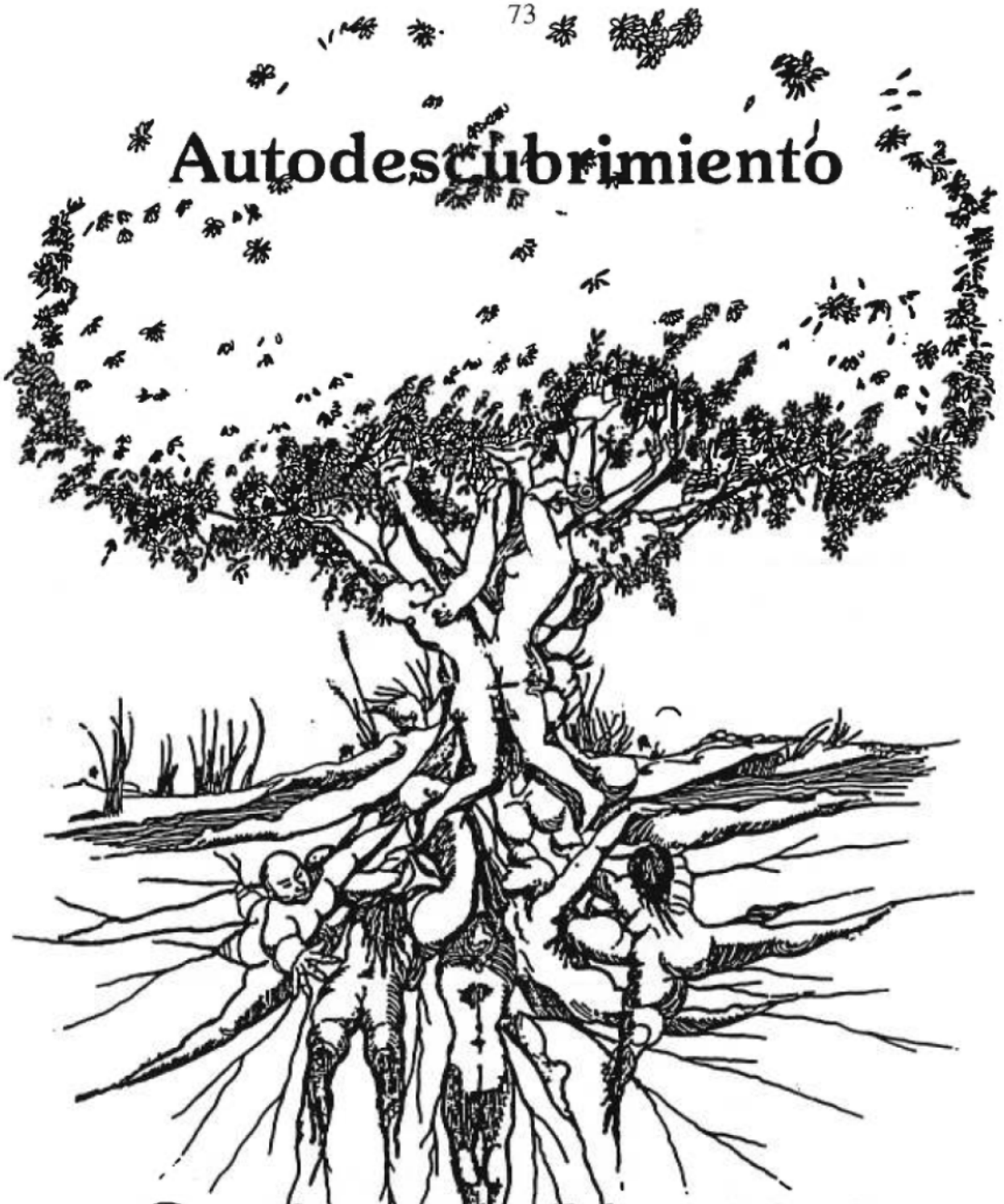
cuerpos que se anudan para conformar el tronco de un árbol que se proyecta frondoso hacia un autodescubrimiento. Es un "levantamiento" -dotado de la acepción subversiva de la palabra- de un árbol, símbolo de vida, de oxigenación. Las raíces son múltiples, surgidas del fondo de la tierra, es tan sólo la unidad y el esfuerzo mutuo lo que podría producir y, a su vez, sostener ese fruto deseado que está en la copa del árbol. Este texto pictórico corresponde a una táctica en la cual convergen elementos semióticos, simbólicos que aunan la estructuración del mensaje ideológico y, a su vez, se complementa con el texto escrito "recuperar, reafirmar, construir", insistiendo en la participación múltiple "Canta, levántate América, Voz de tantas raíces" y que, estratégicamente, confronta la propuesta colonialista europea[18].

Ahora bien, la expresión pictural hace parte del propósito de la formación discursiva que legitima un tipo de producción particular aderezada con propósitos contestatarios, lo cual hace que aunque se tome como expresión singular siempre se hallará en consonancia con la intención de la formación discursiva pertinente.

---

[18] La expresión pictórica como "retórica de resistencia" autóctona ya había sido empleada por Guaman Poma de Ayala quien creía en el poder del dibujo. En este sentido, Rolena Adorno en su artículo "Retórica y resistencia pictóricas... " plantea: "Su conciencia del poder persuasivo de la imagen visual se verifica en la creación de sus cuatrocientos dibujos que acompañan las ochocientas páginas de su texto en prosa". Y posteriormente asevera: "[...] el hecho es que su obra sirve como testimonio a la importancia de la representación visual como vehículo de la expresión ideológica y de la persuasión retórica". [*Imágenes de la resistencia...* 46]

Autodescubrimiento



Caminos de Identidad

Autodescubrimiento implica una nueva mirada al pasado: Recuperar
una mirada crítica al presente: *Reafirmar;*
y una mirada de esperanza al futuro: *Construir.*

Canta levantate América Voz de tantas raíces

Campaña Autodescubrimiento de Nuestra América

Este recurso expresivo es una manera de interpelar el mensaje pictural que se quiere vehicular en el logotipo del "Quinto centenario" que propuso España. En éste vemos una corona, símbolo del imperio, de la dominación, empleado desde el primer contacto del 12 de octubre:

> Sacó el Almirante la bandera real y los capitanes con dos banderas de la Cruz Verde, que llevaba el Almirante en todos los navíos por seña, con una F y una Y, encima de cada letra **su corona.** [Arranz 90]

La "celebración" conserva el mismo símbolo colonizador relacionado con el poder, con la nostalgia del reinado, de la unidad imperial colonial resquebrajada con la emancipación de las nuevas repúblicas hispanoamericanas. Los "ceros" de los quinientos años nos sugieren la representación de dos mundos entrelazados y sobre ellos la corona reinando sin considerar los avatares socio-históricos transcurridos en cinco siglos.

Paralelamente al boletín del "autodescubrimiento" se producen una serie de publicaciones, lo mismo que la difusión de actividades organizativas que generan la Alianza Continental Indígena sobre los 500 años de resistencia, la cual da a conocer la Declaración de Quito de 1990, en donde se plantea:

> El Encuentro Continental 500 Años de Resistencia India con representantes de 120 Naciones indias, organizaciones internacionales y organizaciones fraternas, reunidas en Quito del 17 al 21 de Julio de 1990. DECLARAMOS ante el mundo lo siguiente: Los indios de América no hemos abandonado jamás nuestra constante lucha contra las condiciones de opresión, discriminación y explotación que se nos impuso a raíz de la invasión europea a nuestros territorios ancestrales.
>
> Que nuestra lucha no es un mero reflejo conyuntural por la recordación de los 500 años de opresión que los invasores, en contubernio con los gobiernos "democráticos" de nuestros países quieren convertir en celebración y júbilo. No obstante los pueblos, nacionalidades y naciones indias estamos dando una respuesta combativa y comprometida para rechazar esta "celebración", basada en nuestra identidad, la que debe conducirnos a una liberación definitiva. [*Autodescubrimiento* N°. 5, 10]

En este pasaje se resalta de antemano la voz colectiva de un "nosotros" y la asunción, como "indios de América", de una posición ancestral de resistencia. Reacción que viene a ser sustentada con otras consideraciones para emitir un pronunciamiento radical:

> Nuestro rotundo rechazo a la celebración del quinto centenario y el firme propósito de convertir esa fecha en ocasión para fortalecer nuestro proceso de unidad y lucha continental hacia nuestra liberación. [10]

Basados en esta enmarcación del término "Autodescubrimiento" podemos entrar a ver la confrontación discursiva que se presenta también por la significación del concepto "tierra" (palabra ansiada por Colón en vísperas de su primer contacto con el continente americano). Para los nativos la tierra posee una valoración que difiere ampliamente de la dada por el mundo occidental.

Los europeos impusieron el concepto de la propiedad privada de la tierra y sus productos básicos, como consecuencia, para el pensamiento occidental la tierra es un bien que puede privatizarse y al que se le busca el máximo rendimiento lucrativo, su cuidado es algo que se mide en términos económicos. Pero para los autóctonos la tierra es de pertenencia colectiva, su cuidado y protección son para el beneficio de la comunidad y las próximas generaciones. No predomina en ellos la valoración comercial sino una relación integral del hombre con la naturaleza, de la cual se obtiene lo básico para la vida. En este sentido su réplica discursiva asume una representación unificada de la voz colectiva de comunidades tanto indígenas como campesinas con la cual se confronta la utilización que de ella hace el sistema occidental:

> Las comunidades campesinas e indígenas, nacidas, enraizadas en la Pacha Mama, en la Abya Yala, aún nos negamos a destrozar la tierra, a destruir su unidad sagrada, no sólo pensando en nuestra sobrevivencia, sino asumiendo el compromiso de defenderla a ella y a sus habitantes, de un sistema que quiere poseer, abarcar, dominar todo; de un sistema que invade

> y mata para acumular; de una irracionalidad que para mantener su poder devasta, contamina, erosiona, depreda, como si se hubiera propuesto exterminar la vida del planeta. [*Memorias* 7]

Y, por el otro lado, el presidente de la Comisión del V Centenario del Gobierno Español continúa planteando en su discurso:

> [...] en América Latina se hereda de España, con transformaciones propias del nacimiento de naciones distintas, la organización social, la institucionalización, el derecho, el municipalismo etc. Lo que permite decir que América Latina **comparte**, en gran manera, nuestro sentido de la vida, nuestra jerarquía de valores, nuestros defectos. [Yáñez 51]

Hay una evidente diferencia en las apreciaciones de la realidad de unos pueblos que obligaron y otros que fueron obligados a someterse a un sistema más que a **compartirlo**. Es obvio, que en un campo donde confluyen dos formaciones discursivas que vehiculan propósitos ideológicos específicos haya referencias a un mismo concepto, pero con una interpretación diferente. Esta corresponderá necesariamente al interés particular de cada formación.

Por eso el movimiento indígena responde resaltando los valores culturales y de organización social que poseían ancestralmente; y aunque lo hace de una manera unificada, admite la presencia de "diferencias", pero ancladas en el mutuo respeto, situación que facilitaba la convivencia.

> **Antes**, mucho antes, existían una gran cantidad de pueblos distintos en estas tierras. Pueblos que **miraban el mundo** cada uno **de diferente manera** y con unas **creencias distintas** sobre la vida, el hombre, la mujer, la naturaleza. Convivíamos bajo nuestras propias reglas y con nuestra propia dinámica, pero en general, era muy alto el respeto profesado por la tierra, la vida, la madre[...].
>
> En principio podemos decir que la identidad es la conciencia que tenemos como grupo social de poseer elementos y características propias, que nos hacen percibirnos y sentirnos distintos a los otros grupos. [*Memorias* 19]

Dicha actitud corresponde al reconocimiento de una heterogeneidad interna en el proceso constructivo de una propuesta identitaria. Esto es admitir que al interior de su formación discursiva pueden existir discursos que poseen ciertas variaciones y que sin embargo conservan una cohesión ideológica global capaz de confrontar otra formación discursiva, más amenazante, con la cual hay un conflicto de mayor profundidad y envergadura[18].

> Esta identidad supone un proceso de construcción dentro de la diversidad cultural, para que la autonomía sea el ejercicio de un devenir histórico que responda a intereses comunes y nos reconozcamos como seres no dependientes. Pues la identidad no niega la diversidad cultural. Por el contrario la reconoce y reafirma. [*Autodescubrimiento* N°1]

Este discurso intenta ser cohesionador y propulsor de una propuesta identitaria que, arraigada en procesos culturales milenarios,

---

[18] Al respecto Guillermo Bonfil explica que existe una sola civilización india. "Todos los indios participan de ella. La diversidad de culturas y lenguas no obsta para afirmar la unidad de civilización (la occidental incluso) presenta esa diferenciación interna. El nivel de unidad -la civilización- es más profundo que el nivel de especificidad -las culturas, las lenguas, las comunidades-; la dimensión civilizatoria trasciende las diversidades

es capaz de equipararse con el realce que de los aportes de la civilización occidental hace el ministro Yáñez:

> [...] pero lo que resulta más sorprendente es que también se haya escondido, o al menos enseñado poco en las escuelas, la ingente obra civil (creación de ciudades, carreteras, puertos, universidades) levantada en los primeros años de presencia española [51].

Sin embargo, esta apreciación puede ser confrontada por cualquier muestreo de los temas enseñados con los textos de educación histórica en Latinoamérica, ya que la mayoría de los libros escolares venían difundiendo las bondades de la ideología europeizante de las clases altas sudamericanas y, por el contrario, lo que se hallaba menospreciado era el aporte cultural autóctono. Dicha práctica de enseñanza comenzó a ser cuestionada sólo hasta la década de los años setenta cuando, gracias al fortalecimiento del movimiento nativo, la recuperación de los valores históricos propios se convirtió en otra de sus reivindicaciones[19]:

---

concretas. ["Aculturación e indigenismo" 194]

[19] La elaboración de los contenidos de los programas educativos ha sido uno de los mecanismos más eficientes para conservar una supremacía ideológica que responde a los intereses de las clases dominantes. A este respecto plantea Pablo Macera: "Los textos escolares en todo lo que va del siglo han constituido en su mayor parte (salvo pocas excepciones) los medios preferidos para trasmitir esta ideología pro-europea de las clases altas criollas sudamericanas con la pretensión de constituirla en una ideología generalizada común a todos los sectores y grupos sociales" [*500 años ¿De qué?* 26]. Perspectiva que es compartida por Román Robles quien plantea que "las políticas educativas de las clases dominantes de la etapa republicana no han sido cuestionadas sino en los albores del quinto centenario". ["Cultura andina..." 103]

> Nuestra historia no comenzó hace 500 años. Nuestra historia se gesta desde raíces milenarias. Este continente cuyo nombre va en el viento en cientos de leguas desde la Patagonia hasta Alaska, lleva en las manos y en la mirada de sus hijos las lentas lunas que forjaron los rostros de los astrólogos Aztecas, de los constructores Mayas, de los guerreros Incas, de los orfebres Chibchas, y en su sangre aún viven las voces del sabio y el olor de las hojas que curaban la enfermedad, las palabras de un anciano a su pueblo, los ritmos sagrados de los cantos a la madre tierra, el calor de las manos unidas de un pueblo recogiendo rojos frutos, los preparativos para una jornada de guerra. [*Memorias* 33]

Este posicionamiento discursivo entra a cuestionar las bondades de esa presencia española y, por el contrario, la responsabiliza de la destrucción en gran parte la organización social, cultural, institucional etc., existente y, preferencialmente, llama la atención sobre los avances obtenidos para la época de los primeros contactos por parte de las civilizaciones mayas, aztecas, chibchas, tayronas, etc., producto de un desarrollo cultural autónomo que fue truncado:

> La invasión de los Europeos a nuestros pueblos va más allá de ser uno de los crímenes más atroces de la humanidad; va más allá de la mutilación y el exterminio a las manifestaciones de la vida en culturas que maduraban desde **sus formas propias de organización política, de pensamiento, de poesía, de ciencia;** va más allá de despojar a las comunidades nativas de su madre tierra, herida por la codicia ciega de un imperio y de una iglesia que no dudaron en utilizar el asesinato, la tortura y el nombre de su Dios para no derrumbarse. [*Memorias* 33]

En contraste con este discurso contestatario que construye una comunidad nativa victimizada, el discurso europeo hace referencia a

su gran aporte migratorio desplegado hacia América. De una parte Yáñez opina:

> Otra obra por hacer, en gran parte, es la historia de las grandes corrientes migratorias de España a América, que contribuyeron a poblar, y en muchos casos a construir, países hasta entonces **escasamente habitados.** [51]

Efectivamente, no se puede comparar el tipo de ocupación humana en Europa y parte de Asia, donde el territorio ha sido aprovechado casi en su totalidad, con las grandes regiones de América. Sin embargo, el cuestionamiento se dirige más al tratamiento recibido por los habitantes que a su distribución demográfica. Roberto Fernández Retamar pone en entredicho un pretendido desconocimiento de la previa existencia de millones de indígenas en el Nuevo Continente: "Tanto más cuanto que al ocurrir esa llegada (accidental), las dos ciudades más pobladas que había entonces en el planeta, eran Tenochtitlán (hoy México, D.F.) y Pekín (hoy Beijín)" [25].

Por tal motivo la posición discursiva de Yáñez pecaría de una intencionalidad de encubrimiento de acontecimientos, ya que diversos estudios han demostrado la acelerada disminución de los habitantes de las primeras poblaciones coloniales. Es el caso de la Hispaniola en donde "de 250.000 indios en 1492, sólo quedaban 500 en 1538. Y en el Perú de 1532 había unos 6'000.000 de seres; en 1628 sólo eran 1'010.000" [Posse 42].

Si bien es cierto que se puede argumentar que la inmensidad del territorio daba la imagen de "territorios deshabitados", el contacto se dio en los centros más poblados y fue allí donde se evidenció la mayor extinción de población. Esto permite deducir que no existían países "escasamente habitados", sino que fueron virtualmente deshabitados de aborígenes a causa de las guerras, del choque microbiano, del trabajo excesivo en condiciones infrahumanas, etc.

Otro aspecto que motiva a la reflexión sobre el proceso de población americana está relacionado con el fenómeno del mestizaje:

> Otra gran diferencia es el profundo y extenso fenómeno del mestizaje que tiene lugar en América Latina y que no se realiza -o se produce muy escasamente- en Africa y Asia. [Yáñez 51]

Obviamente, el movimiento autóctono reconoce el fenómeno del mestizaje con los españoles y da cuenta de la particularidad de dicho proceso al contrastarlo con el empleado por el colonialismo inglés o francés. Los españoles hicieron sus primeros desplazamientos sin llevar sus mujeres y sin instalar sus propios grupos familiares en los nuevos territorios, como consecuencia proliferaron las relaciones sexuales con las mujeres nativas. En tanto que los ingleses y franceses lograron posesionarse paulatinamente en los nuevos territorios con pequeños nucleos familiares etnicamente "puros" y se cuidaron en no mezclarse ampliamente con los nativos de los territorios colonizados.

Dadas estas circunstancias el cuestionamiento del proceso de mestizaje lo hace el movimiento autóctono desde la voz femenina indígena:

> Las mujeres muy especialmente fuimos engañadas y utilizadas, siendo objeto de sus voraces instintos sexuales. Nuestros sentimientos fueron burlados, usándonos para la penetración del conquistador. [Traemos a colación el caso Cortés-Malinche]. [...] Convertidas en sirvientas, aún nos obligaron a alimentar a sus hijos, descuidando los nuestros. Igualmente nos obligaron a mezclarnos con su sangre y nuestros hijos mestizos también fueron vistos de mala manera. [*Memorias* 20]

Aseveraciones que critican la violencia del forzado proceso de mestizaje, que sin embargo no es visto así por algunos europeos que consideran la existencia de un amoroso cruce de sangres. En el *Diario 16* del 17 de septiembre de 1985, Carlos Robles Piquer afirma: "Como es sabido, la empresa de España es una obra de mestizaje y cruce de sangres y, por tanto, una obra de amor y no de odio, como le gusta predicar a Fidel Castro". Si bien es cierto que no es posible concebir el fenómeno del mestizaje como un propósito dañino o perjudicial, el carácter "amoroso" del mestizaje adolece del consentimiento de una de las partes, en este caso mayoritariamente la femenina, como lo explica Rafael Sánchez Ferlosio:

> Resulta asombroso y hasta cínico que todavía haya quien sostenga la falacia histórica de que en América hubo fusión de razas y culturas[...]. En un sentido étnico sólo se puede hablar de amor cuando hay *connubium* es decir, simetría o bilateralidad en las uniones sexuales permitidas entre dos etnias o tribus, digamos A y B, o sea, tanto en el sentido varón de A con

> mujer de B, como en el sentido varón de B con mujer de A. El *connubium* es la relación fundamental que establece el reconocimiento de la igualdad étnica o tribal entre A y B.
>
> El mestizaje americano se atuvo a una relación rigurosamente asimétrica; las uniones sexuales que se dieron fueron las de varón blanco con mujer india [...] [...] de modo que el mestizaje no puede recibir, étnicamente hablando, otro nombre que el de violación de los conquistados por los conquistadores, de los dominados por los dominadores, de los siervos por sus amos. La hembra blanca permaneció, étnicamente virgen. [72-73]

Toda esta diversidad de interpretaciones en torno a los diversos argumentos conceptuales empleados en el debate generado por el aniversario del V Centenario del "Descubrimiento" (para unos) o "Autodescubrimiento" para ([nos] otros) no intenta revivir una "leyenda negra", sino dar cuenta de una polémica presente que, retomando a Maingueneau, "se apoya en la convicción de que existe un código trascendente a los discursos antagonistas, reconocido por ellos, que permite decidir entre lo justo y lo injusto" [Maingueneau, *Genèses* 124]. Existiría, entonces, una posibilidad, si se quiere utópica, de acceder a una instancia arbitral capaz de resolver el conflicto referido. Pero ¿quién asumiría el rol de este utópico juez? ¿cuál sería dicha instancia apropiada? ¿aquella validada por las naciones reconocidas como tales y agrupadas en la ONU? ¿otro ente diplomático de estructura occidental? u otro de carácter más amorfo y global: ¿la opinión pública? En cualquiera de los casos sería una instancia que emitiría o serviría de eco a un "veredicto" que luego de fallar en favor de lo "justo" implantaría

entre las partes un mutuo respeto a la autodeterminación dentro del proceso constructivo de las propias identidades y destinos.

CAPITULO II

CRISTOBAL COLON: LA "INVENCION" DE UN "NUEVO MUNDO" Y UNA "NUEVA ALTERIDAD".

En el capítulo anterior nos referimos al proceso de estructuración de una respuesta de carácter pan-indianista al discurso colonialista europeo contemporáneo. Pero para comprender la actitud asumida por las comunidades autóctonas, es necesario hacer una interpretación más detallada de las relaciones (acciones-reacciones) de los autóctonos con los europeos, que a nuestro modo de ver, se hallan embrionariamente descritas, desde la perspectiva europea, en el diario colombino. De allí que en el presente capítulo nuestro interés se centre específicamente en dar cuenta de la construcción que Cristóbal Colón hace de la imagen de los habitantes del continente americano.

A partir de 1492, el mundo occidental estableció el primer contacto con tierras que le eran desconocidas y consideró tal evento como un "descubrimiento", dicha denominación se impuso y se mantuvo durante cinco siglos sin que los autóctonos hubieran podido cuestionar directamente su acepción; fue tan sólo recientemente que los nativos, valiéndose de representantes propios ante tribunas diplomáticas de carácter internacional, rebatieron dicha acepción historiográficamente hegemónica:

> El 10 de diciembre de 1992 líderes y delegados de las comunidades indígenas del mundo entero se reunieron en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York, para conmemorar la inauguración oficial del Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, declarado por las

> Naciones Unidas. Este encuentro fue un intercambio importante para las relaciones internacionales de las primeras naciones de la tierra y tuvo como importancia histórica, haber sido ésta **la primera oportunidad** en la que se permitió que los pueblos indígenas fueran escuchados en la ONU. [Schwart 7]

Poniéndose de relieve un aspecto crucial: si bien es cierto que existen opiniones respecto a que los autóctonos han tenido desde hace algún tiempo derecho al uso de la palabra, es también evidente que no han sido escuchados, en el sentido de que sus demandas expresadas en crónicas, declaraciones, proclamas, manifiestos, cartas etc. han sido mayoritariamente desatendidas, desoídas por los grupos hegemónicos que han interpelado. Aunque han ganado un relativo espacio de reconocimiento en tanto que minorías (mayorías) visibles aún está por concretar la gestación como minorías (mayorías) audibles capaces de generar un cambio de actitud en sus interlocutores que converja en la solución de los problemas que los aquejan.

Para indagar sobre las posibles causas de esa desatención de sus demandas y de ese menosprecio, en tanto que interlocutores de un posible diálogo negociador, es necesario remontarnos a los primeros contactos que se establecieron con toda una maquinaria colonizadora occidental y de los que da cuenta Cristóbal Colón en su diario.

Evidentemente la selección del texto colombino como objeto de análisis se enmarca dentro de la producción crítica que lo ha tomado como un texto fundacional de diversas categorías de lo americano ("Nuevo Mundo", "indios") y como fuente de información que da cuenta, a través del discurso europeo, de los primeros contactos y de la puesta en marcha de los sistemas económicos, religiosos, administrativos, políticos que la empresa colonizadora desplegaba. Con tal propósito nos han sido muy orientadores los trabajos que al respecto han hecho, entre otros, Antonio Gómez-Moriana 1993; Edmond Cros 1993; Iris Zavala 1993; Francis Affergan 1987; Fernando Aínsa 1991; Enrique Dussel 1988, 1990; Edmundo O'Gorman 1976.

Es bien sabido que la búsqueda de Colón, como representante de la Corona española, estuvo dirigida hacia el establecimiento de una ruta con las Indias: su empresa tenía un carácter netamente comercial y se dirigía hacia la esperanzada creación de un derrotero para tener acceso a las tierras del Gran Khan y a las riquezas de oro, perlas y piedras preciosas, mencionadas por Marco Polo y que se hallaban en la fertilísima isla de Cipango, misterioso territorio en la lejanía (Japón). El Cipango, un objetivo asiático, se convertía así en el propósito principal del primer viaje de Colón.

En la realización de su expedición, Colón "halló" equivocadamente unas tierras sin buscarlas específicamente. Esta eventualidad preferimos considerarla como un "hallazgo", y no "descubrimiento", puesto que si nos remitimos a la definición de "hallar": dar con una persona o cosa **sin buscarla,** creemos ser más fieles con lo acontecido. En torno a este debate conceptual sobre el "descubrimiento", al que ya aludimos en nuestro primer capítulo, se resalta también el problema de intencionalidad del acto "descubridor", cuestionándose, como lo hace Edmundo O'Gorman, los propósitos de quien realiza o reivindica el acontecimiento, poniéndose de relieve el conocimiento evidente del hecho por parte de quien lo reclama suyo:

> Si, efectivamente, el suceso es un descubrimiento sólo en tanto y cuanto la cosa de que se trata se concibe como siendo en sí o de suyo nueva, descubridor sólo será quien revele la existencia de dicha cosa, pero quien la revele, precisamente, en cuanto lo que es, es decir, en cuanto nueva por naturaleza, nueva en sí o de suyo nueva. Mas entonces, es preciso que quien realice el descubrimiento, es decir, el descubridor, sepa qué es lo que revela. [66]

En este mismo sentido, O'Gorman continúa reforzando su hipótesis y ejemplifica: "El atropello accidental de que puedo ser víctima al cruzar la calle es un "hecho" que se refiere a mi "vida", pero que, sin embargo, no es un acto intencional mío; no se me puede atribuir" [322]. Consecuentemente, O'Gorman pretende señalar así la confusión historiográfica existente al intentar identificar la

comprensión del "descubrimiento de América" con la comprensión de la "vida de Colón", puesto que se desconoce el "objetivo asiático" como finalidad de la empresa colombina.

Así, desde el establecimiento del primer contacto con las tierras, hasta ese momento desconocidas por los europeos, y durante las jornadas que siguen al 12 de octubre, Colón no cesará de "hallar" islas e "inventarles" nombres, aunque siempre con la idea equivocada de estar en los territorios hacia donde inicialmente se dirigía. El 21 de octubre Colón escribe:

> [...] y después partir para otra isla grande mucho, que creo debe ser Cipango, según las señas que me dan estos indios que yo traigo, a la cual ellos llaman Colba [...]. Más todavía tengo determinado de ir a tierra firme y a la ciudad de Quisay, y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella.[21]

El 30 de ese mes llegó a tierras (hoy cubanas), que bautizó con el nombre de Juana; y tras comprobar la extensión de sus costas, creyó pisar la tierra firme del Catay, a pesar de no encontrar ciudades ni riquezas propias del añorado imperio del Gran Khan.

Y es a partir de ese "hallar" que Cristóbal Colón (tomándolo nosotros sinecdóquicamente por Occidente) "inventa" una realidad,

---

[21] Cristóbal Colón, *Diario de a bordo*, edición de Luis Arranz. Madrid: Historia 16, 1985. Todas nuestras referencias al texto colombino las tomaremos de esta edición.

puesto que junto a la nominación de lugares, de igual manera "inventa" imágenes que describen todos los elementos que para Occidente son "nuevos". Considera necesario buscar un equivalente dentro de su campo semántico, y por tal motivo, recurre a establecer comparaciones con lo conocido, "son como [...]", a definir elementos por su negación, "no son [...]", por la ausencia de características conocidas, "no tienen [...]", por las posibles diferencias que establece.

Este mecanismo de equiparación permite incorporar los nuevos objetos dentro de una norma clasificatoria preestablecida, aunque éstos no quepan adecuadamente a dicha normatividad, de allí que se produzcan distorsiones que necesariamente afectan los modelos discursivos, y que se expresan, como ya mencionamos, por la denegación o por la comparación [Cros, *L'Indien* 44].

Pero esta "invención" del mundo americano, propuesta ya desde 1958 por O'Gorman, es posible también definirla como una "construcción cultural generalizada" [Sollors x] que juega un importante papel en la representación de una realidad. Así, la categoría "invención" podría ser empleada para enfatizar, no tanto la originalidad y las innovaciones, como la importancia desempeñada en

tanto que "lenguaje" en la construcción social de una percepción que busca comprender un universo dado; en este sentido propone Sollors: "The term "invention" is, however, not just part of a fad; and we would not be better off without this buzzword, which, after all, offers an adequate description of a profound change in modes of perception" [xi]. Es entonces al atribuirle esa importancia "constructora de realidad" que podríamos referirnos al empleo del lenguaje como "invención nominadora" que le sirve a Colón para dar cuenta de sus primeros contactos con los territorios hallados en 1492.

En el transcurso de su expedición Colón comienza desde mediados de septiembre a ilusionarse con la idea de la proximidad de la tierra, y asocia todos lo signos con su proximidad:

> Viernes, 14 de septiembre. Aquí dijeron los de la Carabela Niña que **habían visto** un garjao y un rabo de junco; y estas aves nunca se apartan de tierra, cuando más veinticinco leguas [78].
>
> Domingo, 16 de septiembre. Aquí comenzaron a **ver** muchas manadas de hierba muy verde que poco había, según le parecía, que se había desapegado de tierra, por lo cual todos juzgaban que estaban cerca de alguna isla, pero no de tierra firme. [78]
>
> Lunes, 17 de septiembre. **Vieron** mucha hierba, y muy a menudo, y era hierba de peñas y venían las hierbas de hacia Poniente. Juzgaban estar cerca de tierra. [...] En aquella mañana dice que **vido** una ave blanca que se llama rabo de junco que no suele dormir en la mar. [79]

En estos tres pasajes la primera ilusión de contacto con la tierra se hace a través de la visión, sentido que juega un rol importante en la aprehensión de la nueva realidad. Es el contacto visual que inicia la integración y clasificación de los nuevos elementos percibidos dentro del campo semántico europeo: "L'oeil va remplir une fonction de modalisateur et d'intégrateur de nouveaux régimes" [Affergan, *Les marqueurs* 33]. De allí la importancia que adquiere la vista como elemento inicial de aprehensión de la realidad afrontada.

Esta relación entre el sujeto que ve, que aprehende, y el que/o lo que es visto o aprehendido nos remite a indagar sobre las primeras experiencias que dan cuenta del vínculo que se establece entre ellos. El sujeto asume un inicial distanciamiento de aprehensión del objeto que ve y lo determina como lo "otro" de sí, lo reviste de aspectos positivos y negativos: lo extraño, lo raro, lo atrayente, lo deseado, lo rechazado etc., actitud que hace abordar esa "otredad" desde múltiples perspectivas tales como la ansiedad, la hostilidad, la curiosidad, la admiración, el temor. Así, lo "otro" es algo/alguien y no es el yo. La "invención" de la imagen "del otro" ha sido una categoría de controversia:

> Utilisée à partir de Platon comme synonyme de diversité (par opposition à l'identité) ou de multiplicité (par opposition à l'unité), la catégorie d'altérité a connu depuis la modernité un déploiement de sens nouveaux,

> résultant notamment de son opposition aux différentes expressions de la catégorie de l'ego, puis à la métaphysique hégélienne en tant que pensée de la Totalité. L'irréductibilité de l'altérité au Même indique alors une dimension de réalité qui ne saurait être identifiée au sujet ou conçue comme un "objet" (ob-jectum, Gegen-stand) placé dans l'horizon de la visée cognitive. Une telle dimension de réalité est dite *Autre* lorsqu'elle est maintenue dans la neutralité d'un pur constat ainsi, "le tout-à-fait Autre". [Höffe, 4]

Esta cita que tomamos como marco de referencia, si bien presenta someramente el concepto de alteridad, nos permite remitirnos al primer sinónimo propuesto para analizar su funcionamiento como un marcador de "la invención" de la imagen de lo visto; "diversidad": término que a su vez se define como "variedad, desemejanza, diferencia. Abundancia de cosas distintas" [Raluy 260]. Conceptos que nos serán útiles para interpretar la forma con la cual el discurso de Colón "inventa" la realidad que enfrenta, pues crea la imagen del nativo y de la naturaleza como "otredades". Sin embargo, esa noción de diversidad no puede estructurarse sin un modelo referencial del que se es divergente, de allí que se forme a partir de comparaciones con elementos conocidos:

> La designación de algo nuevo está, pese a todo, implícita en la noción del otro. Otro etimológicamente es algo diferente pero de la misma naturaleza o categoría de lo ya dicho (otro hombre, otra mujer, otra tierra...) [Ainsa, *Alteridad* 50].

Todo lo visto por Colón es medido y comparado en relación a lo ya conocido, es decir, con lo que más se asemeja. El 8 de octubre se comienza a recurrir a la comparación con elementos y territorios que sus interlocutores potenciales conocen bien, circunstancia que le es favorable para intentar definir la realidad con la que se enfrenta:

> Tuvieron la mar como el río de Sevilla. Los aires muy dulces, como en Abril en Sevilla, que es placer estar en ellos, tan olorosos son. [87]

Posteriormente, luego de establecido el contacto directo con el continente continua con el recurso comparativo, el 17 de octubre escribiría:

> En este tiempo anduve así por aquellos árboles, que eran la cosa más hermosa de ver que otra que se haya visto, viendo tanta verdura en tanto grado como en el mes de mayo en Andalucía. [100]

Se emplea aquí en la segunda descripción la comparación en grado superlativo ("la cosa más hermosa de ver que"), táctica que se repite cuando el interés del discurso es de convencer a sus destinatarios principales, los reyes, de las bondades de su proyecto: "crean Vuestras Mercedes Altezas que es esta tierra la mejor y más fértil temperada y llana y buena que halla en el mundo" [101].

Y el primer contacto con la ansiada tierra y sus habitantes lo conocemos a través de la transcripción que hace Bartolomé de Las Casas de los acontecimientos descritos por Colón ese 12 de octubre:

> A las dos horas de media noche pareció la tierra, de la cual estarían dos leguas. Amaynaron todas las velas, y quedaron con el treo, que es la vela grande, sin bonetas, y pusiéronse a la corda, temporizando hasta el día viernes que llegaron a una isleta de los Lucayos, que se llamaba en lengua de Indios Guanahani. Luego vieron gente desnuda, y el Almirante salió a tierra en la barca armada y Martín Alonso Pinzón y Vicente Yañez, su hermano que era capitán de la Niña. [89-90]

Es la primera vez que se hace referencia a los habitantes de la isla hallada como "Indios". Sin embargo, durante los cinco días subsiguientes en la descripción de los primeros contactos humanos se emplean expresiones generales para referirse a los nativos: "esa gente, ellos, mancebos, mozos, mozas, hombres, mujeres"; Colón no les atribuye una denominación que los cobije a todos. Sólo hasta el 17 de octubre Colón directamente "nombra" en su diario los nativos, atribuyéndoles un nombre globalizador:

> Y como mi voluntad fuese de seguir esta costa de esta isla adonde yo estaba al Sueste, porque así se corre toda Nororueste, y quería llevar el dicho camino de Sur y Sueste, porque aquella parte todos estos **indios** que traigo y otro de quien hube señas en esta parte del Sur a la isla a que ellos llaman Samaet, a donde es el oro, y Martín Alonso Pinzón capitán de la carabela Pinta, en la cual yo mandé tres de estos **indios.** [100]

Evidentemente al utilizar el topónimo expresa la "certeza" de encontrarse en las Indias: "Y así todos estos días, después que en estas Indias estoy, ha llovido poco o mucho" [101]. En consecuencia, Colón confirma su convicción geográfica al escribir una carta a Luis de Santángel:

> Porque sé que habréis placer de la gran victoria que Nuestro Señor me ha dado en mi viaje, vos escribo ésta, por la cual sabréis cómo en 33 días pasé a las **Indias** con la armada que los ilustrísimos Rey y Reina, nuestros señores, me dieron, donde hallé muy muchas islas pobladas con gente sin número, y dellas todas he tomado posesión por sus Altezas con pregón y bandera real extendida, y no me fue contradicho. [221]

Esta carta tiene la relevancia de ser la primera vez que aparece en letra impresa la palabra Indias. Por su interés oficial e informativo pronto se hicieron copias y se dio a componer a la imprenta. Su primera edición, que data de 1493, se hace en Barcelona. Ese acontecimiento permite y facilita la difusión de la nominación atribuida a los "nuevos" territorios hallados. La importancia de dicha difusión se enmarca también en el contexto de la época, pues para los europeos la ubicación de tierras lejanas no era precisa; al hacerse referencia a las "Indias", la opinión general imaginaba una zona en el Asia oriental donde se hallaba el poderoso imperio del Gran Khan con inmensas riquezas y variedad de especias.

Y en este punto consideramos conveniente tratar de dilucidar el cómo esta convicción geográfica es producto del bagaje cultural colombino que, evidentemente, conlleva ciertas implicaciones, ya que toda enunciación se sitúa en su tiempo y su espacio particular; es decir, un cronotopo. Tiene un efecto sobre la fuerza que tiene el pasado en la formación del presente y en las proyecciones hacia devenires posibles [Zavala, Iris 116]. De tal manera que en el momento de definir los "nuevos" territorios Colón se halla atrapado en las convicciones geográficas referidas (caso de Cipango).

Por tal motivo, los europeos basados en la "convicción" de hallarse en "las Indias", y gracias a la difusión de la misma, generalizan la imposición de una falsa denominación, producto de una falsa imagen, a estas "nuevas" tierras y sus nativos. Es a partir del proceso de "invención" de las "Indias" que consecuentemente se les asigna a sus habitantes el topónimo "indios".

Es de notar que el hecho de "nombrar" la nueva realidad está cargado de intereses de diferente orden: económico, sociopolítico, religioso. A este respecto el artículo de Antonio Gómez-Moriana, "Christophe Colomb et l'invention de l'«Indien»" [19-35], enriquece el

análisis sobre el concepto de la "invención" en *El diario de Colón* al explicar cómo el hecho de atribuir un nombre, de renombrar, es el ejercicio de una dominación violenta por desposesión-posesión [23]. Además esta "invención nominadora" en un momento dado es producto de la evocación a referencias conocidas; así, Colón, al emplear elementos reconocidos, "socializados" por sus receptores, facilitaba acceder a la credibilidad de éstos, principalmente a los Reyes Católicos.

En consecuencia, la realidad inédita no puede ser descrita o "bautizada" con toda libertad. Para que sea verosímil, el nuevo lenguaje tiene que obedecer a imágenes o conceptos ya existentes que sirvan de referencia para intentar comprender el "nuevo" elemento descrito; por lo tanto, el uso del lenguaje que articula la denominación de esas tierras y sus habitantes es la repetición de una palabra que, en el sentido bajtiniano, se halla por supuesto "ya habitada":

> [...] les unités linguistiques sont déjà habitées par la parole des autres, qu'elles ne passent dans le discours de l'énonciateur qu'avec l'aura (y compris les intonations) que leur confèrent les situations dans lesquelles elles sont utilisées. [...]
>
> Le discours (comme en général tout signe) est interindividuel. Tout ce qui est dit, exprimé, se trouve en dehors de l'«âme» du locuteur et ne lui appartient pas uniquement. [Maingueneau, *L'Analyse...* 153]

Pero esta "invención" puede concebirse, siguiendo a Jacques Derrida [*Psyché*, 11-67], de dos maneras: como formación de historias (fábulas) y como dispositivos técnicos (máquinas). Basándose en esta propuesta de Derrida, Gómez-Moriana descodifica los textos de Colón y hace una lectura de la "invención" colombina en tanto que historia (fábula) y como dispositivo comercial.

Retomaremos estos ejes de lectura interpretativa como modelos para observar su funcionamiento en el texto de Colón, teniendo en cuenta de igual manera el dispositivo de orden evangelizador que también se hace presente insistentemente.

La primera impresión del contacto humano que Colón manifiesta en su escrito del 12 de octubre es de carácter religioso: "porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a Nuestra Santa Fe" y continúa con la de carácter comercial:

> [...] les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían en el pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor [...] y nos traían papagayos y hilo de algodón en ovillos y azagayas y otras cosas muchas, y nos las trocaban por otras cosas que nos les dábamos, como cuentecillas de vidrio y cascabeles. [90]

Estos dos ejes se hallan dispersos a lo largo del discurso colombino, con remarcada insistencia en la relación de trueque, un

pensamiento económico de mercadeo e intercambio, siempre ventajoso para el europeo, "dar a cambio de...":

> Ellos deben ser buenos **servidores** y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían **cristianos**, que me pareció que ninguna secta tenían. [91]
> [...] yo estaba atento y trabajaba de saber **si había oro**.[...] Y esta gente harto mansa, y por la gana de haber de nuestras cosas, y teniendo que no se les ha de **dar** sin que **den** algo y no lo tienen.[...] mas todo lo que tienen lo **dan** por cualquier cosa que les **den.** [92]
> [...] y **daban** de lo que tenían por cualquier cosa que les **diesen.** [100]

El discurso colombino da muestras de un ávido deseo de poseer lo máximo posible, correspondiendo al interés expansionista y económico de su misión:

> Con todo, mi voluntad era de no pasar por ninguna isla de que no tomase posesión, puesto que, tomado de una se puede decir de todas. [95]
> Son estas islas muy verdes y fértiles y de aires muy dulces, y puede haber muchas cosas que yo no sé, porque no me quiero detener por calar y andar muchas islas para hallar oro. [98]

Pero al privilegiar el interés económico y evangelizador es necesario, de igual manera, acompañarse de otro dispositivo que sirva para reglamentar las relaciones entre ellos, una estructura de control que se despliega desde el primer contacto establecido:

> El Almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron a tierra, y a Rodrigo de Escobedo, escribano de toda la armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia y dijo que le diesen por fe y testimonio como él por ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey y por la

> Reina sus señores, haciendo las protestaciones que se requerían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hicieron por escrito. [90]

Entra a jugar en la "invención" de un territorio y de su topónimo correspondiente otro elemento importante de dominación que consiste en el empleo de los requisitos legales, los cuales aunados con los intereses económicos y evangélicos completan el control global de los territorios a ocupar. En el pasaje citado la referencia al derecho y sus implicaciones es de meridiana claridad: "tomar posesión", "protestaciones que se requieren", "testimonios". La misma creación del documento, como propone Martín Lienhard, debería cumplir dos funciones principales, "realizar" ideológicamente, una toma de posesión territorial en nombre de los reyes y el cristianismo; y en segundo lugar autentificar y atestiguar el papel de Colón en dicho evento [*La voz y su huella* 5].

Este "dispositivo legal" que se despliega, parte desde la elaboración del contrato redactado con antelación y que permitió realizar la expedición de Colón. Tal documento, que se conoce como la Capitulación de Santa Fe, fue firmado el 17 de abril de 1492 y en cinco capítulos establece las obligaciones, títulos, honores y privilegios a que se someten las partes [Infra]. Allí se dan las bases del dispositivo

político, económico y religioso que se llevará a cabo en las posibles tierras a ocupar. Igualmente se estructuran las bases de un rito legal de posesión que será indispensable en cualquier expedición y llegará a repetirse sistemáticamente en todas:

> Para cualquier descubridor se convertiría en adelante en un rito cuidadosamente transcrito por el **escribano** de turno. En él nunca faltaba el pregón y la bandera real extendida, la fórmula pomposa y detallada de cuanto se tomaba posesión, el corte con la espada de los árboles y ramas seguido del gesto simbólico del volverlos a plantar, las cruces sembradas en el terreno y en las cortezas de los árboles.[...] La legislación de principios romanistas vigentes en la España cristiana justifica la legitimidad de tal hecho. [Arranz 90]

La presencia del control legal es garantizada con la figura del escribano cuya participación en dicho proceso se hace indispensable. Cuando Colón deja el dos de enero a 39 hombres en la isla que había llamado Española, antes de regresar a España, se cuida de dejar activado un aparato de control: "Dejóles también simientes para sembrar, y sus oficiales, **escribano** y alguacil, [178]". La función de este representante de la legalidad es central en el proceso expansionista de España:

> Presente en todos los momentos cruciales de la penetración europea, en todos los conflictos entre los conquistadores y conquistados o entre los propios conquistadores, este personaje desempeñará la función de preservar, por medio de la escritura, el control metropolitano sobre las empresas colonizadoras. [Lienhard, *La voz...* 8]

Este control legal se sistematiza y generaliza de manera protocolaria a partir de 1513 con la utilización del llamado requerimiento, texto de carácter legal que se leía al tomar posesión de un territorio y que se convierte en la punta de lanza del aparato político-religioso implantado desde los primeros contactos.

Ahora bien, en el pretendido despliegue de los dispositivos mencionados es necesario concebir una "otredad" receptora de tal actividad. Pero ¿de qué forma puede iniciarse? Para responder a este interrogante es importante remitirnos a los elementos primarios que participan en la construcción de una otredad: los sentidos. Ya habíamos mencionado la participación de la vista como escrutadora inicial de los indicios de cercanía terrestre.

> [...] el día viernes que llegaron a una isleta de los lucayos, que se llamaba en lengua de los indios Guanahani. **Luego vieron gente desnuda**, y el Almirante salió a tierra en la barca armada y Martín Alonso Pinzón y Vicente Yañez, su hermano que era el capitán de la Niña. [90]

Esta referencia vuelve a resaltar la presencia de la vista, la cual pone de relieve la desnudez, otro marcador de la alteridad, elemento implícitamente comparativo y diferenciador. Se compara con quien está desnudo que a la vez es diferente de quien ve, que está vestido.

> Pour de nombreux spécialistes, le marqueur "nudité" fonctionne comme un opérateur naturalisant face aux marques vestimentaires qui signaleraient

> elles l'effet culturel qui lui a fait face. Outre une logique des plus binaires, cette description n'indique nulle part que cette nudité et les autres marqueurs qui l'accompagnent peuvent décider une autre pertinence: comment l'Autre apparaît pour la première fois sur quoi la vue porte, quelles sont les spéficités révélées. [Affergan, *Exotisme* 67]

El ojo es el órgano que capta inicialmente las imágenes para poder formarse un concepto dentro del campo semántico de quien ve. Este sentido visual entra a desempeñar un papel complementario de importancia en la configuración de la alteridad que no puede ser suplido en su totalidad por las palabras, las cuales en un momento dado no son suficientes para dar cuenta de ese nuevo "objeto" que llega a ser el "otro". De tal manera, cada vez que aparece ese "otro", ya sea por sus huellas o por su movimiento corpóreo, es a través de la vista que se mediatiza su existencia.

Y a partir de este primer contacto Colón, expuesto a nuevas experiencias, comienza a construir la imagen de los habitantes y a describirlos al igual que a la naturaleza enfrentada. Esa otredad es percibida inicialmente en un espacio desconocido cuyo entorno cultural no posee equivalencias semánticas conocidas. Por tal motivo hay que construirlas a partir de comparaciones, diferencias, negaciones,

carencias relacionadas con un campo semántico ya existente y controlado.

En dicho proceso el ojo continúa desempeñando su función aprehensora. Colón recurre entonces a la descripción de una belleza que es considerada exótica y entra a establecer comparaciones con características de animales, elementos que le facilitan describir la imagen de la "otredad" que está construyendo. Así, la alteridad se va reduciendo poco a poco para dar paso a una descripción anclada en la comparación:

> Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una harto moza, y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de la edad de más de 30 años, muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos casi como sedas de colas de **caballo** y cortos. [...] Luego que amaneció, vinieron a la playa muchos de estos hombres, todos mancebos como dicho tengo, y todos de buena estatura, gente muy hermosa, los cabellos no crespos, salvo corredizos y gruesos, como sedas de **caballo** y todos de la frente y cabeza muy ancha, **más que otra generación** que hasta aquí haya visto. [91-92]
>
> [...] huyeron como **gallinas.** [95]

Su plano comparativo se incrementa a medida que se da el contacto con otros habitantes. Se utilizan referencias que, siendo producto de recientes experiencias de contacto, sirven como parámetros

con los cuales, hipotéticamente, Colón establece una similitud con el referente paradigmático europeo:

> [...] y son los más hermosos hombres y las mujeres que hasta allí hubieron hallado: harto blancos, que si vestidos anduviesen y se guardasen del sol y del aire serían **cuasi tan blancos como en España.** [152]

Y aquí se hace una referencia a la belleza de la otredad, pero ligada al color, el cual es también uno de sus marcadores: "y ellos ninguno prieto, salvo del color de los canarios, ni negros ni blancos" [92], evidenciándose como elemento comparativo las previas experiencia con las "otredades" de las Islas Canarias. Se procede a ubicar los nuevos elementos percibidos entre los extremos simbólicos de los colores, ni lo peor, ni lo mejor. Sin embargo, es sólo su aproximación a lo blanco lo que resalta la hermosura, es el color "modelo" que señala consecuentemente una diferencia.

El empleo del color cumple entonces una función demarcadora, puesto que a diferencia del discurso que adquiere una significación en un contexto o en relación con un co-texto determinado, el color, además de aislar y autonomizar al otro, va a establecer una marca dentro de una serie jerarquizada donde hay una intervención de presuposiciones existentes.

En este sentido la utilización del color como recurso descriptivo del "otro" le permite a Colón establecer jerarquías para intentar clasificar la variedad de "tonos" de la alteridad. De tal forma, en Colón el color va a desempeñar una doble función: por una parte, establece la separación entre el viejo y nuevo continente y, por otra, sirve para dar cuenta de las diversas tipologías que él encuentra en el transcurso de sus viajes.

De forma similar la naturaleza se describe haciendo referencias a territorios que sus interlocutores potenciales conocen bien. Con base en esta idea se menciona la diferencia:

> Llevó redes para pescar, y antes que llegase a tierra saltó una lisa **como las de España** propia en la barca, que hasta entonces no había visto pez que pareciese a los de Castilla. [143]
>
> [...] y oyó cantar el ruiseñor y otros pajaritos **como los de Castilla.** [...] Halló arrayán y otros árboles y hierbas **como los de Castilla,** y así es la tierra y las montañas. [144]
>
> En este tiempo anduve así por aquellos árboles, que eran la cosa más hermosa de ver que otra que se haya visto, viendo tanta verdura en tanto grado **como en el mes de mayo en Andalucía,** y los árboles todos están tan **disformes** de los nuestros como el día de la noche; y así las frutas y así las hierbas y las piedras y todas las naturalezas de otros que **hay en Castilla;** por ende había **muy grande diferencia,** y los otros árboles de otras maneras eran tantos que no hay persona que lo pueda decir ni asemejar a **otros de Castilla.** [100]

Como la comparación positiva no es suficiente para definir la naturaleza que lo rodea, Colón recurre al empleo de otro término, el de "disforme", para señalar el alejamiento respecto a los parámetros de la "normalidad" de lo conocido, usando el referente europeo como paradigma con el cual se resalta la diferencia. Así, al describir algunos habitantes el 13 de enero escribe:

> [...] y hallaron ciertos hombres con arcos y muchas flechas y rogaron a uno de ellos que fuese a hablar al Almirante a la carabela, y vino; el cuál diz que **era disforme** en el acatadura más que **otros** que hubiese visto, tenía el rostro todo tiznado de carbón, puesto que en todas partes acostumbran de se teñir de diversos colores; traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás, y después puestos en una redecilla de papagayos, y él así desnudo como los otros. [187]

En este fragmento del discurso colombino se presenta "lo otro" como "disforme", deformidad que es producto de la comparación con un elemento descrito ya como "diferente" y que, sin embargo, sirve de norma, de paradigma referencial, con el cual sólo vuelve a hallar su semejanza en la desnudez.

Por otro lado, Colón en la primera impresión que emite sobre los habitantes generaliza su condición, los iguala a todos: "La gente toda era una con los otros ya dichos, de las mismas condiciones y así desnudos y de la misma estatura". Pero al llegar a otras islas comienza a referirse a las posibles semejanzas y diferencias entre los nativos:

> [...] y ellos, que eran muchos así desnudos y **de la misma condición** de la otra isla y nos daban lo que les pedía.
> Al llegar a la isla Fernandina [...] Esta gente es **semejante** a aquellas de dichas islas, y una habla y unas costumbres, salvo que estos ya me parecen algún tanto **más doméstica gente** y de trato y **más sutiles**, porque veo que han traído algodón aquí a la nao y otras cositas, que saben mejor **refetar (regatear) el pagamento** que no hacían los otros. [99]

Se establece así una gradación de acuerdo a niveles de sumisión y comercialización. Gradación que posteriormente se utiliza para dar cuenta de diferencias entre los nativos (diferencia entre los "diferentes"):

> Aquí hallaron que las mujeres casadas traían bragas de algodón, las mozas no, sino salvo algunas que eran ya de edad de diez y ocho años. [101]
> En los otros lugares todos los hombres hacían esconder sus mujeres de los cristianos por celos, más allí no. [160]

Pero de igual manera que los europeos intentaban "inventar" una imagen del nativo, éstos al entrar en contacto con aquéllos, reaccionan y crean a su vez una imagen del "otro" europeo. La vista vuelve a jugar su papel de aprehensor de la alteridad:

> L'oeil, à la différence des autres organes porteurs de sensations, est non seulement transitif mais peut impliquer une symétrie. Un regard se regarde dans le regard de l'Autre à l'infini. La reconnaissance est immédiate et mutuelle. [Affergan," Le marqueurs..." 34]

El contacto visual mutuo en un primer momento aprehende lo visto en el imaginario de cada parte que ve, pero en un segundo momento se pondrán en marcha otros mecanismos, otros sentidos

para verificar si la imagen inicial retenida por el ojo corresponde a la que inicialmente se produce y se tiene. Veamos las reacciones autóctonas descritas:

> Dijeron que los habían recibido con gran solemnidad, según su costumbre, y todos, así los hombres como las mujeres, los venían a ver, y aposentáronlos en las mejores casas los cuales los tocaban y los besaban las manos y los pies maravillados y creyendo **que venían del cielo**, y así se lo daban a entender. El indio que con ellos iba les notificó la manera de vivir de los cristianos y cómo eran gente buena. [117]

Y aquí entra a jugar un papel importante la experiencia en la construcción de cada imaginario; como plantea Lienhard [*La voz y su huella* 23], mientras que los europeos podían imaginarse, gracias a las lecturas de Herodoto, Marco Polo o los cronistas de las expediciones africanas del siglo XV, el funcionamiento de las sociedades no occidentales, los habitantes autóctonos tienen probablemente que haber recurrido en un primer momento, para clasificar a los "llegados", a la idea mítica del retorno de alguna divinidad. Comportamiento que si en un comienzo es contemplativo, luego adquiere otras formas de aprehensión.

> Después saliéronse los hombres, y entraron las mujeres y sentáronse de la misma manera en derredor de ellos, besándoles las manos y los pies, **palpándolos, atentándolos si eran de carne y hueso como ellos.** [117]

Es fundamental en la experiencia del primer contacto de los nativos con el "otro" europeo superar la etapa contemplativa, no basta solamente "ver", es necesario "tocar". El tacto, satisface una curiosidad y, además, entra a jugar un papel desmitificador de la construcción de una imagen divina que inicialmente podían haber tenido. De allí que en el proceso comparativo con la otredad también puede sorprender el parecido.

Que el otro se parezca "a uno" asombra tanto como el hecho de que sea diverso. El evento de imaginar como dioses a los extraños y comprobar que su composición material es igual a sí mismo desconcierta a la vez que desmitifica una imagen al hacerla más real, más palpable, al equipararla consigo. Si en un principio los extraños son vistos como dioses, el contacto cercano, material, permite desarrollar una ilusión de igualdad de condición entre los nativos y ellos.

Por otra parte, los europeos se dan cuenta del efecto que producen en los nativos, debido a los comportamientos asumidos por éstos. Saben que son asociados con "deidades" autóctonas; se aprovechan de dicha ventaja para llevar a cabo sus objetivos de dominación. Se da un

autorreconocimiento de exotismo en relación con quienes los ven; hay una reciprocidad en la percepción de alteridad en la medida en que ellos, los europeos, se piensan a sí mismos como exóticos desde la perspectiva de los "otros" [Affergan, "Les marqueurs..." 32]. En este sentido hallamos la apreciación de Colón:

> [...] y entendíamos que nos preguntaban si éramos venidos del cielo. [93]
> Ellos también tenían a gran maravilla nuestra venida, y **creían que éramos venidos del cielo.** [105]
> [...] y conocedores que hay Dios en el cielo, y firmes que nosotros **hemos venido del cielo.** [120]

Aseveraciones que ratifican el hecho de su reconocimiento como elemento exótico para una recepción que los acoge como dioses. Sin embargo, la percepción de esa "otredad" en el imaginario colectivo autóctono también da lugar al temor, lo cual provoca una reacción de hostilidad, expresada en un comienzo con incipientes formas de resistencia:

> Viniendo así por la costa a la parte del Sudeste del dicho postrero río, halló una grande población, la mayor que hasta hoy haya hallado y vido venir infinita gente a la rivera de la mar dando voces, todos desnudos, con sus azagayas en la mano. Deseó de hablar con ellos y amainó las velas y surgió, y envió las barcas de la nao y de la carabela, por manera ordenados que no hiciesen daño alguno a los indios ni lo recibiesen, mandando que les diesen algunas cosillas de aquellos rescates. **Los indios hicieron ademanes de no los dejar saltar en tierra y resistirlos.** Y viendo que las barcas se

> allegaban más a tierra y que nos les habían miedo, se apartaron de la mar; y creyendo que saliendo dos o tres hombres de las barcas no les temieran, salieron tres cristianos diciendo que no hubiesen miedo en su lengua, porque sabían algo de ella, por la conversación de los que traen consigo. En fin dieron todos a huir, que ni grande ni chico quedó. [132]

La reacción inicial en este fragmento es de resistencia y no de adoración, independientemente de que el temor ante algo extraño los haga huir. Actitud, esta última, que refuerza la imagen del "otro". En este sentido podemos considerar, traduciendo a Affergan [*Exotisme...* 44] que: "el reconocimiento de la alteridad facilita la coexistencia entre lo extremo de lo extraño y la reciprocidad, el temor del primer contacto, contrariamente a nuestras expectativas, no elimina la presencia de lo "otro" sino que lo refuerza en su ser". Por lo tanto, ese temor ante el "otro" y la búsqueda de protección corresponde al establecimiento de una distancia que refuerza la diferencia con lo "nuevo", con lo "otro".

El discurso de Colón nos permite identificar también las primeras reacciones de resistencia de los autóctonos que se atreven a tomar la palabra para "concientizar" a los habitantes que escuchan del potencial peligro que podrían representar los extraños:

> Uno de ellos se adelantó en el río junto con la popa de la barca e hizo una grande plática que el Almirante no entendía, salvo que los otros indios de cuando en cuando alzaban las manos al cielo y daban una grande voz. Pensaba el Almirante que lo aseguraban y que les placía su venida. [137]

Ya habíamos propuesto [Supra 36] cómo, a nuestro modo de ver, sería éste el primer discurso contestatario de la llegada de los europeos; es el intento inicial de desconstrucción de la posible imagen divina de los extraños. Un nativo osa resistir valiéndose de la palabra, intenta explicar, cuestionar la presencia de los extraños; propone, no su adoración, sino por el contrario, su muerte.

> pero vido al indio que consigo traía demudarse la cara y amarillo como l a cera, y temblaba mucho, diciendo por señas que el Almirante se fuese del río, que los querían matar[...]. [137]

Dicha interpretación se nos presenta a través de un segundo nativo, quien por sus reacciones, nos permite detectar y resaltar una solidaridad, un apoyo de su parte; habiendo sido ya "capturado" y conociendo de antemano el poder destructivo del armamento español (tenía que haberlo visto previamente en funcionamiento), se atreve a explicar las posibles consecuencias de su utilización contra ellos. Su discurso lo apoya con la exhibición de la ballesta y la manipulación de la espada como instrumentos letales.

> y llegóse a un cristiano que tenía una ballesta armada y mostróla a los indios; y entendió el Almirante que les decía que los matarían a todos, porque aquella ballesta tiraba lejos y mataba. También tomó una espada y la sacó de la vaina, mostrándosela, diciendo lo mismo. [138]

La reacción ante la advertencia es de instintiva protección, huyen; situación que, desde la apreciación europea, es considerada como una

expresión de cobardía, comportamiento que atribuye a la otredad nativa:

> Lo cual oído por ellos, dieron todos a huir, quedando todavía temblando el dicho indio de cobardía y poco corazón. [137-138]

Sin embargo, el comportamiento asumido, además de corresponder a un instinto de conservación natural, puede ser visto como una forma de resistirse a un contacto no deseado con algo extraño que produce temor. Es una posible táctica asumida por comunidades que ante la imposibilidad de enfrentarse, huyen para garantizar su conservación. ¿Podría ser una forma de resistir a su extinción?

De todas maneras, la actitud nativa es clasificada o jerarquizada dentro de una escala de valores preestablecida en el colectivo europeo, que es hacia quien se dirige su descripción; europeo=valiente, "otro"=cobarde:

> dio de súbito sobre la gente del pueblo, y como los vieron, hombres y mujeres han de huir. [...] y certifica el Almirante a los Reyes que diez hombres hagan huir a diez mil; **tan cobardes y medrosos son,** que ni traen armas, salvo unas varas y en el cabo de ellos un palillo agudo tostado. Dice que las varas se las quitó todas con buena maña, rescatándoselas, de manera que todas se las dieron. [137]

De antemano menosprecia a los nativos y el "armamento" que poseen, pero se lo quita. Se hace una descripción jerarquizante de inferioridad frente a la superioridad europea:

> Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarán tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar y sembrar, y hacer todo lo otro que fuese menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres. [153]

Primero se reduce al "otro" en la escala de valores y se pretende luego asimilarlo al intentar hacerlo a "imagen y semejanza" del europeo, asimilación que implica someterlo a su servicio. En términos de Fernando Ainsa [50] "se debe reducir al otro, someterlo, expulsarlo, exterminarlo o, pura y simplemente convertirlo para que deje de ser otro y esté al servicio de uno". De todas maneras es una táctica que se enmarca dentro del conjunto de dispositivos desplegados, de allí que el reconocimiento de la diferencia del otro no implica necesariamente la aceptación de los derechos de la alteridad, si no es para mejor dominarla.

De otra parte, el proceso que sigue Colón para nombrar a los nativos emplea elementos jerarquizantes, en general los menciona como indios, hombres, mujeres, mozos, gentes, etc. pero al referirse en su narración a una presencia conjunta con los europeos considera

necesario hacer la distinción valiéndose de la categoría religiosa occidental:

> [...] al tiempo que toda aquella gente estaba junta con los **cristianos.** [149] Partióse de allí el Almirante para los navíos, y los indios daban voces, así hombres como mujeres y niños, que no fuesen y se quedasen con ellos los **cristianos.** [161]

Sin embargo, cuando lo que se intenta es hacer referencia a una autoridad autóctona, o a un nativo que emplee objetos europeos, la denominación atribuida es de "señores":

> Y andaban con él bien mil personas, todos desnudos; **el señor** ya traía camisa y guantes, que el Almirante le había dado. [170]

El empleo de una denominación propia de la "civilización": "señor", responde a una consideración de principios de asimilación del "diferente". Sin embargo, algunos críticos consideran que para ser diferente es necesario estar ya un poco dentro de la cultura, ya que los valores no varían sino dentro de una escala en la cual cada uno ocupa una posición más o menos elevada con relación a un modelo [Affergan, "Les marqueurs..." 39]. Entonces, el darles elementos de la cultura europea (camisa, guantes) y "enseñarles" su empleo, es el comienzo de un proceso de transmisión cultural, que permite dar inicio al establecimiento de jerarquías: señor/indio. Por lo tanto,

después del impacto inicial originado en el primer contacto, en el encuentro con el "otro", se centraliza el objetivo asimilador en la transferencia de elementos culturales que paulatinamente van a reducir y someter la alteridad receptora.

En la asimilación del "otro" operan los criterios clasificatorios que se han puesto en práctica a través de la combinación de comparaciones y diferencias que permiten establecer una jerarquización. Así la alteridad se convierte en un proceso cultural que, en términos de Rolena Adorno, es una construcción inevitable del sujeto, colonizado o colonizador, cuyos discursos no nacieron sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente al otro ["El sujeto colonial..." 66].

En cualquiera de los casos, toda diversidad debe ser en definitiva controlada para facilitar la asimilación a los parámetros (paradigmáticos) existentes en un imaginario colectivo. En el caso occidental, por ejemplo, el despliegue del eje de control religioso católico que imponen es considerado como paradigma al cual deben convertirse los demás.

Sin embargo, como hemos tratado de demostrar, no sólo era el modelo religioso el que se imponía, ya que, en palabras de Enrique Dussel "no se trataba sólo de la expansión del cristianismo (como religión) sino de un sistema completo (político, económico, cultural, etc.). En efecto, lo que podría ser una gloria del catolicismo, la evangelización, en realidad fue un ambiguo proceso de justificación de la conquista violenta" [*La interminable conquista* 84].

En su conjunto, estos mecanismos constructivos de imágenes, de campos semánticos, son elementos integrantes del proceso de "invención" que se dio tanto de la naturaleza como de los seres humanos, para crear estereotipos que habían permanecido hasta nuestros días cuando el cuestionamiento y la descodificación de dichos elementos ha permitido el inicio de un replanteamiento de las denominaciones, valores y jerarquías impuestas.

CAPITULO III

IMPOSICION Y DESPLIEGUE DEL EJE JURIDICO COMO MECANISMO DE CONTROL COLONIAL.

Luego de haber dado cuenta de algunos resultados de las relaciones entre los autóctonos y europeos y del proceso constructivo colombino de una imagen del ser nativo, consideramos oportuno analizar cómo en el despliegue de los controles que permitieron ejercer el sometimiento de las culturas aborígenes, el elemento jurídico se hizo presente desde los primeros contactos de dominación y se ha ido perfeccionando en las mentes colonialistas que aún subsisten en los gobiernos latinoamericanos donde las comunidades autóctonas continúan confrontándolo.

Nuestro objetivo en el presente capítulo es señalar la manera cómo este eje de control jurídico se ha impuesto, ha sido "asimilado" por los autóctonos y entra a formar parte de sus luchas y respuestas discursivas de resistencia. Es necesario, para cumplir dicho propósito, hacer un amplio recorrido histórico de la evolución de los diversos mecanismos legales a través de más de cinco siglos, situación que, obviamente, nos obligará a sintetizar el desarrollo de algunos acontecimientos y a centrarnos sobre elementos que consideramos puntuales para intentar darle una hilación lógica al proceso de imposición de un sistema legal y,

de otra parte, la interpretación y respuestas de éste por el movimiento autóctono.

Luego de varios intentos por parte de la Corona española para controlar de una manera legal el expansionismo en el que se hallaba interesada, se redacta el requerimiento, primer elemento jurídico del que se vale para justificar la posesión de las tierras de los nativos. A partir de su empleo se comienzan a implementar una serie de mecanismos jurídicos que llegarían a estructurarse en lo que se conoce como el derecho indiano.

De tal manera el derecho indiano vendría a ser el producto de la evolución de decisiones legales que tienen sus antecedentes en las instituciones medievales, en la conquista de las Islas Canarias, en las Capitulaciones de Santa Fe, las Bulas papales por medio de las cuales se concedieron las "Indias" a los Reyes Católicos, el Tratado de Tordesillas entre Castilla y Portugal para delimitar las áreas de conquista y colonización. La evolución de dichas leyes se puede analizar más fácilmente si se procede a una división en diversos periodos, tal como propone Alfonso García Gallo [*Génesis y desarrollo* 122-146].

— De 1492 a 1512, periodo que comprende las disposiciones legales para las Antillas, las primeras Capitulaciones que celebró la Corona con los conquistadores y la primera época de la Casa de Contratación de Sevilla;

— La segunda, que iría desde las Leyes de Burgos [1513] hasta el reinado de Felipe II, cubre casi todo el siglo XVI, y pudiera considerarse como el periodo de formación del sistema jurídico indiano.

— La tercera, que comprende todo el siglo XVII y los primeros años del XVIII, fue una etapa de consolidación y sistematización en la cual se pasa del derecho indiano de los Habsburgo, marcadamente casuístico, basado en el antiguo derecho castellano al de las reformas borbónicas, de estirpe francesa, cuyos antecedentes se remontaban a los sistemas administrativos de la monarquía absoluta de Luis XIV.

— De igual manera es necesario considerar la crisis institucional ocasionada con la invasión a España por Napoleón; los inicios y desarrollo del proceso de independencia de las colonias americanas; la conservación de algunas instituciones indianas en las jóvenes repúblicas latinoamericanas que las mantuvieron casi de forma intacta durante

varias décadas hasta tardías reformas constitucionales cuando se procedió a nuevas legislaciones autónomas.

Aunque la división propuesta por García Gallo nos facilita la aproximación al proceso evolutivo del derecho indiano de una manera relativamente pormenorizada, podemos considerar otras propuestas de división analítica más globales como la del profesor Antonio Muro Orejón [27] quien considera que en el derecho indiano se pueden demarcar tres periodos generales:

El *prehispánico*, que comprende las culturas aborígenes, cuya gran importancia es claramente manifiesta en cuanto las leyes hispanas dieron vigencia a ciertos usos y costumbres de los naturales y a la introducción de elementos indígenas en las instituciones peninsulares creando un "derecho mestizo".

Otro periodo es el propiamente *hispánico* que empieza en 1492 con el "descubrimiento" de América y termina en 1898 con la pérdida para España de las colonias de Cuba, Puerto Rico y Filipinas [22]:

---

[22] Este autor considera que el periodo hispánico se puede subdividir a su vez en varias etapas a saber:
a) la inicial, de *descubrimiento, conquista, población y colonización,* etapas que varían de acuerdo a las regiones.
b) la de *establecimiento y fundación,* en la cual se transplantaron las instituciones castellanas y que corresponde a los años del reinado de Carlos V.

Y el tercero es el *nacional* que comprende la historia del derecho de cada una de las naciones hispanoamericanas.

Partiendo de los anteriores esquemas panorámicos podemos abordar el proceso evolutivo del control jurídico establecido por Europa en su empresa expansionista. En los comienzos, el reino de Castilla impone en América un tipo de estructura social de corte medieval: es así como las behetrías (encomiendas), las cartas de población, los privilegios y libertades municipales, la colonización, el quinto del botín se trasladan a América que recibió estas instituciones, variándolas según sus peculiaridades tal como la Europa cristiana hizo con el derecho romano.

De otra parte, como España estaba dividida entre los Reinos de Castilla, León, Aragón y Navarra y otras regiones con características nacionales definidas, existían sistemas jurídicos que si bien se originaban casi todos en el antiguo derecho romano y en el derecho visigodo, tenían especiales diferencias entre sí, de tal manera que en España coexistían los derechos castellano, aragonés, valenciano, catalán, navarro, vascongado.

---

c) la de *perfeccionamiento* de dichas instituciones, durante el gobierno de Felipe II.
d) la de *estabilización institucional y política,* durante los reinados de Felipe III, Felipe IV y Carlos II.
e) la *reformista,* iniciada por Felipe V y continuada por Luis I y Fernando VII; cuando se reforman las instituciones.
f) y la *innovadora* durante los reinados de Carlos III, Carlos IV y Fernando VII cuando las instituciones de la monarquía de los Austrias van desapareciendo para crear nuevas instituciones acordes con las reformas de estos monarcas. [Muro 27]

El sistema jurídico transplantado a América, que se convirtió en el derecho indiano, provino principalmente del derecho castellano, puesto que fue la Corona de Castilla la que auspició la conquista y colonización americana; de tal manera, todas las disposiciones que los Reyes Católicos dictan para gobernar la vida del Nuevo Mundo, se basan en los principios e instituciones del Derecho de Castilla.

Una institución típica de la Edad Media castellana fue la *encomienda*.[23] Este sistema político-social fue producto de la alianza entre la Corona y la Iglesia. Los indios encomendados debían ser educados en la religión cristiana por sus señores para conseguir la propagación del cristianismo a todo el orbe, siguiendo el viejo espíritu de las cruzadas. Sin embargo, su imposición era también el resultado de un fenómeno puramente económico: la carencia de mano de obra para las minas y el trabajo de la tierra. La solución se encontró en imponer a los indios la

---

[23] En un interesante análisis al respecto Patricia Ayarza presenta la evolución que dicha institución ha tenido: "El primer antecedente de la encomienda se encuentra en el derecho romano en la figura de la clientela, que más tarde evolucionó hacia la *commendatio*. La comendación romana adquirió gran desarrollo en la etapa visigoda. Esta forma de dependencia no fue exclusiva de la sociedad hispana, se presentó también en la Galia merovingia bajo la misma denominación: *comendare*; en Alemania se llamó *muntmen* y en Inglaterra *socmen* y en Francia *commendés*. Desde la monarquía visigótica del siglo VI se conoció la *comenda* que consistía en una forma de dependencia de un grupo de personas hacia un rey o señor. Una figura similar, en el Reino de León, fue la de la *behetría*, según la cual el encomendado pagaba a su patrono un censo y le debía *"obedientiam et fidelem servitium"* En los siglos XIII y XIV la *behetría* se hizo colectiva, encomendándose no un individuo sino toda una aldea, configurándose así un modelo muy preciso de lo que más tarde fue la encomienda en las Indias. [Ayarza 13]

obligación de trabajar. Para ello se dividieron los indios en grupos o repartimientos y cada grupo de éstos fue puesto al servicio de un encomendero quedando de hecho bajo su discrecionalidad.

Otras instituciones del medioevo hispánico que se trasladaron a las Indias fueron las *cartas de población, los repartimientos y el municipio.* Mediante las primeras se concedían campos para poblar y el contrato se sentaba en un documento que llevaba el nombre de carta de población y que constituye el antecedente de las capitulaciones de la conquista de Indias [Ayarza 12]. Por tal motivo el sistema social creado en un primer momento de la historia postcolombina de América es un reflejo del que anteriormente había existido en España, como consecuencia de las invasiones de los godos, árabes etc.

Hacia 1475, los Reyes Católicos dictaron varias providencias que intentaban justificar algunas expediciones realizadas hacia los territorios descubiertos por los portugueses. En consonancia con dicho propósito se consideró necesario nombrar receptores del *quinto real* de los metales y mercancías que se pudiesen adquirir y, debido a esto, se redactaron leyes para controlar el posible comercio que se generaría. Fue éste uno de los

motivos por los que se creó la **obligación** de llevar un escribano[24] a todas las expediciones emprendidas.

Otro antecedente muy importante en lo que concierne a la conquista de América, lo constituye la experiencia española vivida en las Islas Canarias, puesto que su conquista y organización sirvieron a la Corona como ensayo de su política para tierras de conquista. La resistencia ofrecida por los habitantes canarios, los Guanches, proporcionó a los españoles la oportunidad de practicar durante largo tiempo la misma mezcla de lenta colonización y guerra fronteriza que habían ejercido por espacio de siglos en la península contra los musulmanes. Allí se implantaron por primera vez en el movimiento expansionista español figuras de control jurídico como capitulaciones, encomiendas, cabildos, gobernadores, adelantados, audiencias y tribunales de inquisición. Experiencias que se pudieron aplicar posteriormente en los contactos con el nuevo continente.

Las anexiones de las Canarias y del Nuevo Mundo tienen desde sus bases elementos en común: ambas son producto de una donación papal;

---

[24] Anteriormente habíamos resaltado la importancia de la introducción de este personaje en los nuevos territorios conquistados ya que representará desde los primeros contactos la presencia del poder legal; como propone Martín Lienhard: "En la historia de la conquista de América, la vertiente jurídica del "fetichismo de la escritura" se manifestará en el "papel" siempre decisivo del escribano". [Lienhard, *La voz y su huella* 8]

emplearon de igual manera la iniciativa y riqueza particular para la organización de las expediciones. Se hacen por medio de un "contrato" y se contempla la obligación de adoctrinar los nativos, circunstancias que configuran uno de los primeros instrumentos por medio del cual se confiaba a particulares el desempeño de funciones de gobierno determinadas y que se conoce con el nombre de capitulación[25]. Esta fórmula era una Carta de merced firmada por el Estado de por sí o por delegación de éste en un organismo indiano (Audiencias, Virreyes); por medio de estos documentos la Corona cedía a un vasallo una parte del territorio (repartimiento) a cambio de lograr un objetivo religioso: la conversión de los infieles.

Con base en estas previas experiencias jurídico-políticas se nos facilita comprender que la redacción de las Capitulaciones de Santa Fe, realizadas entre Cristóbal Colón y los Reyes Católicos el 17 de abril de 1492, adoptara la modalidad de un contrato[26] comercial para repartirse los beneficios que reportaran las tierras que habrían de descubrirse.

---

[25] Previamente a su empleo en América la figura de la capitulación como instrumento jurídico para confiar a particulares el desempeño de funciones determinadas, se registra en la historia del estado español con anterioridad a los descubrimientos colombinos. Basta recordar que la conquista y colonización de las Islas Canarias se hizo mediante capitulación o asiento. [Ots, *España en América* 31]

[26] Mientras que la Real Provisión del 23 de Abril de 1492 confirmó las capitulaciones como una *concesión graciosa*, los herederos de Colón, en los llamados Pleitos Colombinos las consideraron siempre como un "contrato". [Morales,*Historia del descubrimiento y conquista de América* 84-94]

Consecuentemente, se podría afirmar que la primera legislación básica sobre la organización territorial de las Indias se hizo antes de que éstas fueran descubiertas y sin mencionarlas, en forma primitiva, en las *Capitulaciones de Santa Fe* y los *Privilegios* que las confirmaron.

Las Capitulaciones de Santa Fe fueron estructuradas en cinco capítulos cuyos encabezamientos nos permitimos señalar [ver anexo 3]:

> Capítulo 1. Sus *altezas hazen almirante del mar oceano a don Xristoval Colon.*
>
> Capítulo 2. *Sus altezas hazen birrey a don Xristoval Colon en las Indias e que los oficios que se ovieren de poner escoja el de cada oficio tres e vuestras altezas escojan uno.*
>
> Capítulo 3. *El almirante Colon lleve la decima partc de todo lo que oviere quitadas las costas. costas asy.*
>
> Capítulo 4. *Que si traxere aca las mercaderias que alla grageare y se moviere pleito se conosca ante el Juez que le corresponde.*
>
> Capítulo 5. *Sobre que el dicho Colon, si quisiere pueda en los navios que se armaren contribuir con la octaba parte y tirar de la ganancia correspondiente.* [Jara y Spadaccini 421-422]

Estas Capitulaciones fueron confirmadas por los Reyes Católicos el 30 de abril de 1492 con la expedición de un *Privilegio, cuatro provisiones y dos cédulas reales* relativas a la organización del viaje y una carta para los príncipes asiáticos [Manzano, *Cristóbal Colón* 427]. Si bien es cierto

que estos documentos en un comienzo habían concedido un monopolio a Colón, en la práctica una ordenanza del 10 de abril de 1495 hizo que los intereses de Colón y los reyes entraran en conflicto[27]. Aquél alegaba la exclusividad y éstos la libertad para descubrir y comerciar en las Indias.

Dicha ordenanza facultaba a todos los súbditos de Castilla para viajar a las Indias a establecerse o practicar el comercio bajo algunas condiciones más ventajosas para la Corona: dejarla libre del 10% de flete del tonelaje y reconocer un impuesto del 10% sobre las ganancias, exceptuando el oro que era todo de propiedad de ella, registrar los barcos en Cadiz. Esta disposición fue complementada por la *Carta Patente* del 22 de Julio de 1497, por la cual los Reyes Católicos concedieron a Colón la facultad de repartir tierras a los que se establecieron en la Española. A partir de este documento la Corona comenzó a intervenir directamente en la organización de las tierras adquiridas mediante la figura jurídica del *repartimiento*.

No sólo se repartieron las tierras, también se autorizó, como consecuencia lógica, el repartimiento de indios. La finalidad del

---

[27] A causa de la imprecisión jurídica de las Capitulaciones y a las divergentes interpretaciones que correspondían a los propios intereses, tanto de Colón como de la Corona, se originó un litigio que se conoce bajo la denominación de los Pleitos Colombinos y que duró hasta 1556.

repartimiento era proveer mano de obra para las actividades agrícolas y mineras de los conquistadores y se caracterizaba por ser trabajo forzado sin contrato asalariado [García, *Los principios rectores* 121-23].

De otra parte, dentro del proceso expansionista de los siglos XV y XVI en que se hallaban los diferentes reinos se recurre a las bulas papales como documentos que podían justificar las expediciones realizadas.

De acuerdo con el derecho castellano y según las *Partidas*, el título de soberanía sobre un territorio se podía obtener por herencia, por elección voluntaria, por matrimonio o por concesión pontificia o imperial. En el caso de nuevas tierras se descartaban las tres primeras opciones, por esta razón y, además, teniendo en cuenta el apoyo dado en el momento del cónclave, los Reyes Católicos consideraron que debían acudir al Papa para que les otorgara títulos que los colocaran en la misma situación que los portugueses[28].

Consecuentemente, el 3 de mayo de 1493 se promulgó una bula de donación denominada *Intercaetera I* por medio de la cual se concedía a los Reyes Católicos y sus sucesores la navegación por las Indias

[28] Dentro del proceso de elección papal en el siglo XIII, los Borgia, una familia valenciana que estaba al servicio de la Corona de Aragón, lograron gracias a la ayuda del Rey Alfonso de Aragón, que Alonso de Borgia, llamado Calixto III, fuera elegido Papa. Consecuentemente se creó una relación de intercambio de favores.

[Fernández 115]. Esta la bula concedía a los Reyes Católicos los territorios descubiertos y por descubrir navegando al occidente del Atlántico que no hubieran sido atribuidos a ningún rey cristiano; prohibió la navegación de otras naciones por dichas zonas; y requirió a los monarcas españoles para que enviaran allí misioneros para evangelizar a los habitantes de las islas y las tierras encontradas.

Hasta el momento las diversas reseñas de orden histórico a las que hemos recurrido nos permiten bosquejar la presencia de los tres ejes básicos sobre los cuales se fundamenta el contacto con las nuevas tierras; el económico, el religioso y el jurídico. Consideramos ahora oportuno ver su conjugación en el funcionamiento político-administrativo.

Desde que Colón inició su gobierno en La Española hasta 1501, el sistema político era unipersonal, en cabeza de Cristóbal Colón, sin que ninguna otra autoridad superior, individual o colegiada participara en su gestión. Sin embargo, ante los crecientes problemas afrontados, la Corona cuestiona los resultados hasta ese momento obtenidos en dichos territorios, teniendo en cuenta que hasta ese entonces los propósitos iniciales habían fracasado debido a diversos factores, entre otros:

- la imposibilidad de desarrollar el comercio con Oriente,
- el hecho de que el abastecimiento de las primeras colonias estuviera siendo costeado por la Corona misma,
- la ausencia de riquezas prometidas,
- las dificultades en el proceso evangelizador.

Situaciones que motivan al gobierno español a replantear la política que venía aplicando y, consecuentemente, se consideró obligada a crear nuevas leyes para desarrollar mejores mecanismos de control.[29]

Las nuevas disposiciones que dictaron los Reyes Católicos fueron hechas exclusivamente para las Islas Antillanas (Cuba, Jamaica, Santo Domingo); en algunos casos se creaba nueva legislación y en otros se aplicaban leyes de manera casuística, inspirándose siempre en las normas y principios del antiguo derecho común o del castellano. Hasta el siglo XVII toda ley de Castilla vale al mismo tiempo para las Indias, e incluso puede derogar disposiciones dictadas especialmente para éstas.

---

[29] Las expectativas de fácil enriquecimiento se iban desvaneciendo y los gastos de la Corona aumentaban paulatinamente, como señala Carl Sauer: "The tribute although reduced, was beyond their means of compliance. The shipping of slaves to Spain was beginning to give offense at home; the receipt of gold was slight. The Crown was under continuing expense at sending over food, naval stores, and other supplies. The Spaniards remaining in the island lacked skills and inclination to make the things needed, to engage in husbandry, or even to mine. Those who had returned to Spain brought complaints about the conduct of affairs in the island and the necessitous state of the colonist". [Sauer 90]

Colón por iniciativa propia, creó en 1495 el primer sistema fiscal para exigir a los indios de la Española tributos en oro y algodón. El sistema fiscal impuesto por Colón fracasó en 1496 ante la imposibilidad que tenían los indios para conseguir suficiente oro. Colón otorgó a los españoles el derecho a utilizar mano de obra indígena en agricultura. A partir de 1501, al ampliarse la zona de conquista, la unidad de gobierno fue reemplazada por *capitulaciones de población* que generaron un buen número de provincias independientes del virreinato de Colón y dependientes tan sólo de la autoridad del Rey, quien tenía un marcado interés en este periodo de expandir y controlar el sistema comercial español, de allí que la legislación indiana privilegiando este propósito se encaminara hacia una organización administrativa de orden fiscal.

La armonía de los diferentes ejes colonizadores permite observar que la reglamentación de la cristianización de los nativos también correspondía a un interés de base económica por parte de la Corona. Si bien el objetivo de cristianización cumplía con lo estipulado en las Bulas *Intercaetera,* de igual forma se influyó sobre el Papa en 1501 para obtener el derecho de cobrar los diezmos eclesiásticos en las Indias.

Así, la Corona jugaba con una doble faceta como se evidencia en las instrucciones enviadas a Nicolás de Ovando, quien fue designado gobernador de la Española en 1501 para intentar solucionar los problemas ocurridos bajo los gobiernos de Colón y posteriormente de Bobadilla. Si por un lado se enviaban unas *Instrucciones Públicas,* el 29 de marzo de 1503, paralelamente se enviaban otras *Instrucciones Secretas* en las cuales se le ordenaba establecer los nuevos poblados indios cerca de las minas de oro: "[...]*Trabaxad que algunas de las poblaciones de los yndios se fagan cerca de las dichas minas donde se falla el oro, porque faya logar de se coger más [...]* " [Moya 37].

La legislación sobre encomiendas de la primera década del siglo XVI fue acentuadamente casuística[30]. Unas veces fue autorizado conceder encomiendas a clérigos; y otras veces se prohibió concederlas. Unas cédulas impulsaron la concesión de encomiendas a españoles y otras la restringieron. Algunas cédulas ratificaron la prohibición de esclavizar a los indios pero otras la autorizaron para indios "rebeldes y caníbales". Ante la ambigüedad de esta legislación se pueden sacar en claro dos

[30] Cuando hablamos de "casuismo" hacemos referencia a la práctica jurídica que crea y aplica leyes o decisiones a casos o problemas particulares sin aspirar a crear decisiones o leyes de aplicación general.

posiciones: la de *guerra justa o defensiva* que se aplicaba a los autóctonos que resistían y la *encomienda* para quienes se sometían sin dificultad.

Debido a la aplicación de dicha legislación, a los malos tratos, los cambios ecológicos ocasionados por la llegada de los conquistadores, las enfermedades, la esclavitud, las matanzas, la población autóctona disminuía considerablemente. El Gobernador Ovando solicitó al Rey el envío de esclavos negros para suplir la falta de mano de obra indígena y éste le respondió en carta del 15 de septiembre de 1505 anunciándole paulatinos despachos de negros. En 1507 fue expedida por el Rey Fernando una Cédula autorizando la ganadería extensiva en La Española, actividad que inmediatamente se convirtió en trabajo apetecido por los colonos ya que constituyó una fuente de alimentos que entonces escaseaban. Pero pronto la producción agrícola disminuyó sustancialmente por el gran número de indios llevados a los lavaderos de oro.

En 1508 la población indígena de la Española, se consideraba que se había reducido en un 50% aproximadamente. Por esta razón el Gobernador Ovando puso en práctica una política que buscó redistribuir los indios entre los encomenderos para equilibrar los medios de

producción. De igual manera se da el traslado de indios de las islas vecinas, así entre 1509 y 1514 fueron llevados a La Española cerca de 40.000 autóctonos de otras islas antillanas con el objeto de compensar la deficiencia de mano de obra. Sin embargo a finales de 1514 la población indígena era de sólo 26.334 [Morales, *Historia del descubrimiento* 150].

Ante esta situación de paulatina extinción de las comunidades nativas hubo reacciones que abogaban por su protección. Es así como el 14 de diciembre de 1511, un sermón dominical pronunciado por el padre Antonio de Montesinos, en la Española, acusando a los castellanos de malos tratos y explotación de los indios generó un cuestionamiento de la política que la Corona venía aplicando en el tratamiento de los autóctonos. Consideremos algunas de las aseveraciones que al poner en entredicho el comportamiento de algunos españoles, cuestionaba las políticas mencionadas:

> [...] yo que soy voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto, conviene que con atención no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos oigáis. Esta voz dijo que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de

> comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dáis incurren y se os mueren, y por mejor decir los matáis por sacar y adquirir oro cada día? [Las Casas III: 30]

Consecuentemente hubo protestas iniciales ante el inmediato superior dominico de quienes se sintieron aludidos. Los colonos esperaban una retractación en el sermón de la semana siguiente, pero por el contrario Montesinos fue más radical en sus acusaciones y amenazó a los españoles con negarles la absolución si no cambiaban su actitud frente a los indios.

Los colonos elevaron su protesta ante el Rey Fernando quien a su vez reunió una junta de teólogos y juristas en Burgos (1512) para estudiar las denuncias y proponer una legislación que se adecuara de mejor manera a la situación existente en los nuevos territorios.

El 27 de diciembre de 1512 esta junta expidió las leyes de Burgos, complementadas y promulgadas en Valladolid al año siguiente [Fernández 210]. Estas leyes confirmaron la libertad personal de los nativos y transformaron los antiguos repartimientos en encomiendas, reglamentaron, además, lo relacionado con el trabajo de los autóctonos, jornales, horarios, descansos, etc., pero a fin de cuentas estas decisiones no modificaron el sistema sino que por el contrario lo consolidaron.

Es cierto que la Corona intentaba buscar una legislación más justa, sin embargo, prevaleció como objetivo la consolidación del imperio por todos los medios posibles: militares, económicos, administrativos, religiosos y jurídicos. Fue la combinación de los instrumentos de conquista requerida para garantizar una dominación más eficaz.

En el contexto de discusión, elaboración y promulgacion de las leyes de Burgos se agudizó la polémica entre quienes pusieron en duda la legitimidad del dominio que los Reyes de Castilla tenían sobre las Indias y quienes la defendían. Fray Bartolomé de Las Casas y los dominicos acudieron al derecho natural para defender a los indios y para poner en tela de juicio los títulos alegados por la Corona sobre las Indias.

Por otra parte, reconocidas figuras del momento, como Fernández de Enciso y Juan López de Palacio Rubio, sostuvieron que el poder temporal del Papa venía de Cristo; por tanto, era justo el poder de los Reyes de Castilla sobre las Indias pues estaba originado en una donación papal.

Fue buscado un instrumento para respaldar la apropiación de tierra de los indios, generándose así el *Requerimiento,* documento por medio del cual el capitán de una expedición española hacía saber a los indios que

venía en nombre de un Rey poderoso y respaldado por la donación papal, a incorporar sus tierras a los dominios de aquel Rey y darles la fe católica.

Este texto legal, convertido en fuente de derecho, en el periodo comprendido entre 1514 y 1573, debía ser leído por los conquistadores a los autóctonos a través o en presencia de un escribano, como un requisito legal previo a la toma de las tierras de éstos, o antes de iniciar hostilidades. Este llegaría a ser con la Capitulación uno de los primeros eslabones de la cadena jurídica desplegada por la Corona Castellana desde la conquista de las Islas Canarias. Son documentos en los cuales se amalgaman los ejes jurídico-teológico para justificar la apropiación de tierras que engrosarían las ansias de dominios imperiales.

El modelo de requerimiento fue utilizado por primera vez en 1514 por Pedrarias Dávila. Este preparaba una expedición con 15 barcos y 2.000 personas pero debió aplazarla hasta que se concluyera la redacción del documento por parte del Doctor Palacios Rubio. Aunque se propuso este último como modelo de Requerimiento, se dieron algunas variantes que en esencia mantenían el mismo espíritu, situación que resaltamos al cotejar el modelo empleado por Dávila con el que transcribe de Las Casas.

El requerimiento que transcribe Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias*, difiere del modelo de Dávila, en lo fundamental, por el empleo que se hace de la primera persona plural en contraposición al uso de la primera del singular, y en el recurso de sinónimos, circunstancias que en esencia no alteran la intención del documento (ver comparaciones en anexos 1 y 2).

En los Requerimientos, aunque con someras variaciones de forma pero no fundamentales en su contenido e intención, había un esquema básico:

Encabezamiento donde se identificaba a los reyes españoles y al conquistador que dirigía la expedición

"Notificación" explicatoria presentando al Dios católico como creador del mundo y del género humano

Creación del aparato jurídico-administrativo de la Iglesia en cabeza del Papa

Justificación de la posesión que se realizaba debido a la donación Papal de esas tierras a los Reyes Católicos

Jurisdicción de los Reyes Católicos y sus descendientes en virtud de tal donación

Referencias de requerimientos y notificaciones anteriores ante los cuales la mayoría de los receptores se sometieron sin resistencia

"Notificación" y requerimiento para someterse al Rey a partir de ese momento

Ventajas y privilegios que acarrearía la aceptación de la autoridad real y de la doctrina católica

Ultimátum. Amenaza de guerra y castigos consecuentes en caso de no aceptar los requerimientos hechos

Levantamiento de Acta por parte del escribano.

Las versiones del modelo inicial con sus variantes no alteran en esencia una de las intenciones del requerimiento que es *performar*[31] la posesión de nuevos territorios. En este sentido analiza Martín Lienhard "La capacidad performativa de un enunciado depende menos de sus características propias que de la existencia de una suerte de ceremonial social que atribuye a tal fórmula, empleada por tal persona en tales circunstancias, un valor particular" [*La voz y su huella* 5].

Dicho ceremonial, ritual, desplegado con una serie de elementos simbólicos (banderas, cruces, escritura-palabras), fue la punta de lanza para vehicular los controles político-religioso y legal que caracterizaban el proceso de posesión de los imperios colonizadores. Estos símbolos se desempeñaban como "marcas diferenciadoras", si se quiere, empleadas

[31] Este "performar" es retomado inicialmente del concepto propuesto por el lingüísta J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962. Basándose en el concepto allí desarrollado Martín Lienhard se refiere a la "acción performativa" del requerimiento. [*La voz y su huella* 7]

para indicar a los otros imperios los dominios adquiridos por cada uno de ellos. De tal forma, como señala Patricia Seed [*Early Images* 118]: "colocar una cruz, aún con un carácter ceremonial más que oficial, fue un acto político dirigido no tanto a los nativos como a los otros europeos".

Pero, además de la "posesión" de los terrenos, la de la gente que habitaba dichos terrenos era otro de los propósitos en el proceso expansionista colonial y, tácticamente, se desarrollaba de acuerdo con los intereses y políticas de colonización particulares de cada imperio. Situación que se evidencia si comparamos los procedimientos de posesión implementados por el expansionismo colonial inglés, por un lado, y el español, por el otro.

Mientras que para los ingleses la *posesión* se manifestaba con claras muestras de permanencia, con construcciones de establecimiento, para los españoles era necesario el empleo de *actos performativos*, de símbolos que señalaran su dominio sobre los territorios y los nativos [Seed 119].

Los colonizadores ingleses comenzaron por establecerse en las regiones ribereñas al Atlántico, donde formaron colonias racialmente puras, evitando la mezcla procreativa con los autóctonos. Su penetración

hacia el interior, la hicieron disputando y ganando paulatinamente a los indígenas sus territorios, empujándolos lentamente hacia el interior del continente, es el caso con los pieles rojas en Norteamérica.

De otra parte, el comportamiento colonizador de los españoles en México, en Centroamérica o en el Perú fue diferente. El objetivo principal de su empresa conquistadora no fue la periferia, sino el centro mismo, el núcleo vital de grandes imperios formados por culturas nativas muy desarrolladas. Y, además, dadas las circunstancias, establecieron estrecho contacto con las poblaciones indígenas, se mezclaron con ellas, pero imprimiendo de antemano a ese cruce, un sentido de casta muy propio del régimen feudal que transfirieron desde Europa a América [Valencia, *El indio en la Independencia* 31].

De todas formas, cada uno de los imperios en expansión buscaba el establecimiento de un pretendido control político-administrativo que se adaptara a sus políticas. En el caso español, escudados en un inicial carácter evangelizador que legitimaban basándose en las "sagradas *escrituras*", tomaba como modelo a seguir, el eclesiástico católico. Situación que se pone de relieve en el texto del requerimiento:

> Nótese que tal voluntad adquiere un matiz más político que teológico en la medida en que se privilegia, a expensas del —no mencionado— fundador de

> la pretendida religión universal, Jesucristo, a su discípulo San Pedro: hombre que instauró, según la tradición católica, el aparato político-administrativo del cristianismo, el papado. [Lienhard, *La voz y su huella...* 7]

Ahora bien, la antedicha "ceremonia performativa" de posesión se hacía, en muchos casos, de manera que viciaba su propósito: sin posibilidad de ser comprendido por sus potenciales receptores o con la ausencia de la parte "animada" de la "materia a poseer". Aunque a partir del 17 de noviembre de 1526, por medio de una Ordenanza se estableció la obligatoriedad de leer el requerimiento antes de hacer la guerra, so pena de cancelársele la capitulación al conquistador que no la leyera, en muchos casos dicha reglamentación se aplicaba tan sólo para evitar las posibles consecuencias contractuales con la Corona. Se leía a los indios en idioma castellano sin que éstos lo entendieran, o mediante intérprete, y muchas veces la lectura se hacía sin que los indios estuvieran presentes, únicamente para cumplir con el requisito legal.

En diversas ocasiones el requerimiento se leyó ante los árboles, caseríos vacíos o lugares en los cuales no se encontraban los nativos, o incluso a mucha distancia de los poblados, todavía desde las naves, antes incluso de tomar tierra, de modo que éstos no podían oirlo. Y aún en los casos en que se leía ante los autóctonos, éstos no podían comprender

claramente lo que en él se decía, a pesar de la presencia de algún intérprete que lo tradujese.

Lo importante para el conquistador era que después de leído el *Requerimiento* despachaba el acta debidamente firmada a la Corte y consideraba justificada, cumplidos los requisitos, el inicio de cualquier tipo de intervención violenta. Esta apreciación dio pie a distorsionar el propósito inicialmente buscado con su implantación.

En el transcurso de una campaña, según cita Todorov, Pedrarias Dávila le pide al propio Oviedo que lea el requerimiento; éste le contesta a su capitán:

> Señor, parésceme que estos indios no quieren escuchar la teología deste requerimiento, ni vos tenés quién se la dé a entender; mande vuestra merced guardalle, hasta que tengamos algún indio déstos en una jaula, para que despacio lo aprenda, e el señor obispo se lo dé a entender. [Todorov 159]

Así, bajo ciertas circunstancias el *Requerimiento* se convirtió en una simple maniobra jurídica que servía para descargar la conciencia de algunos conquistadores de turno y justificar formalmente su campaña contra los indios.

La inoperancia de la aplicación del requerimiento era de meridiana claridad pero tan sólo algunas voces cuestionaron su eficacia y justedad.

En él había una contradicción evidente: en nombre de la religión católica, que se suponía igualitaria, se imponía el despojo y la esclavitud a una de las partes. Además una de las partes en esa pretendida relación jurídica, que se iba a establecer, estaba en imposibilidad de negar, contradecir o cuestionar los términos de quien lo *requería*. Coetáneamente a su uso Fray Bartolomé de Las Casas ponía en entredicho, con múltiples argumentos, el empleo de tal mecanismo:

> Considere cualquiera varón prudente, ya que los indios entendieran nuestra lengua y los vocablos y significación della y dellos ¿Qué nuevas les traían y qué sintieran en oírlas, diciendo que un Dios había en el mundo, criador del cielo y de la tierra, y que crió el hombre o los hombres, teniendo ellos al sol por Dios o a otros dioses quien creían haber hecho los hombres y las otras cosas? ¿Con qué razones, testimonios, o con cuáles milagros les probaban que el Dios de los españoles era más Dios que los suyos, o que hobiese más criado en el mundo y a los hombres que los que ellos tenían por dioses? [...] ¿qué ánimo ternían y qué amor y reverencia se engendraría en sus corazones, y en especial en los reyes y señores, al Dios de los españoles, oyendo que por su mandato Sant Pedro o el papa su sucesor daba sus tierras al rey de los españoles, teniéndose como verdaderos reyes y libres y de tan muchos años atrás en antiquísima posesión ellos y sus pasados, y que les pedía que ellos y sus súbditos lo rescibiesen por señor, a quien nunca vieron ni cognoscieron ni oyeron, y sin saber si era malo o si era bueno, y que pretendía, si gobernallos o roballos o destruíllos mayormente siendo los mensajeros tan fieros, hombres barbados y con tantas y con tales armas? [Las Casas III: 28]

Pasaje que señala con múltiples interrogantes las inconsistencias de los argumentos empleados en el texto del requerimiento.

Fundamentando más sus críticas Bartolomé de Las Casas en *La historia de las Indias* pone de relieve la respuesta dada por los autóctonos, alude a la reacción de un cacique de la provincia del Cenú luego que el bachiller Fernández de Enciso lo leyó:

> [...] respondió que el Papa, en conceder sus tierras al rey de Castilla debía estar fuera de sí cuando las concedió, y el rey de Castilla no tuvo buen acuerdo cuando tal gracia rescibió, y mayor culpa en venir o enviar a usurpar los señoríos ajenos de los suyos tan distantes. [Las Casas III: 29]

Ante los continuos cuestionamientos a los comportamientos de algunos colonizadores y las situaciones particulares que se establecían con los habitantes de los nuevos territorios la Corona vió la necesidad de continuar produciendo leyes que se adaptaran al propósito controlador de los diferentes aspectos de gobierno en las denominadas Indias, generalmente respondiendo a problemas o casos específicos.

El Consejo de Indias trató de superar el casuismo elaborando pequeños códigos temáticos, que denominó *Ordenanzas*. [32] Se dictaron las

[32] El término *Ordenanza* se prestó a empleos equívocos puesto que fue utilizado para designar diferentes tipos de disposiciones legales o porque sirvió para designar leyes llamadas en otros lugares con nombres diferentes. Por ejemplo en el preámbulo de las Leyes Nuevas se dijo que eran "Leyes y Ordenanzas", y en la parte sancionatoria se dijo que eran "solamente Ordenanzas", en otro aparte se habla de "*declaraciones y ordenanzas* contenidas en esta nuestra carta", y al terminar "nuestra *carta y Provisión* Real, firmada de mí el Rey". Por dicha razón para precisar el concepto de "ordenanzas" es necesario remontarse al antiguo derecho castellano, cuando se expidieron disposiciones de índole general que no tratan de resolver situaciones particulares, sino de establecer normas amplias y orgánicas para determinar instituciones o materias". Inicialmente, en el siglo XII, esta clase de normas se denominó "Ordenamiento" y durante el siglo XVI se

Ordenanzas de Valladolid, en 1513, que complementaron las Leyes de Burgos; las de Zaragoza de 1518 y las de 1526 sobre descubrimientos; las de 1531, 1535 y 1539 sobre la Casa de Contratación de la Indias; las de 1528 y 1530 sobre las Audiencias de México y la Española; y las Ordenanzas de 1530 sobre los corregidores y oficiales reales de Hacienda para la Nueva Castilla [Ayarza 99].

En 1537 el Papa había dictado las bulas *Sublimis Deus* y *Veritas Ipsa* en contra de las encomiendas y del trabajo forzado de los indígenas. Desde 1538 se encontraban en la Corte Bartolomé de Las Casas y otros religiosos dominicos quienes habían viajado desde América para informar al emperador de los abusos de los encomenderos. En 1539 Francisco de Vitoria había publicado sus *Relectiones*, permitiendo realzar el debate en torno a la problemática de las Indias.

Las diversas presiones hicieron que Carlos V ordenara examinar una vez más el asunto indiano y constituyó una junta con el Presidente del Consejo de Indias, dos miembros del Consejo de Castilla y otras personas para proponer una nueva política indiana. Esta junta recibió las propuestas de Las Casas consistentes en "veinte remedios". Luego de

---

empezó a sustituir por "ordenanzas", uso que se generalizó.

deliberar se dieron unas conclusiones que transformadas en Ordenanzas se convirtieron en las Leyes Nuevas.

El 20 de noviembre de 1542 fueron expedidas las Leyes Nuevas, que se complementaron el 4 de junio de 1543. Eran una especie de constitución política del Nuevo Mundo, que en cuarenta capítulos establecía las normas básicas de la organización del Consejo de Indias y del Gobierno de América.

Uno de los aspectos que permitió un desarrollo de la legislación de estos territorios americanos fue la declaración de preferencia de las Leyes de Indias sobre el derecho de Castilla. Las leyes de Castilla se convertían en derecho supletorio pues regían sólo aquello que las Leyes de Indias no regulaban expresamente.

Como había necesariamente algunos vacíos en las Leyes Nuevas, se procedió a dictar Ordenanzas complementarias, que con el tiempo generaron contradicciones.

> Las contradicciones producidas entre las legislaciones anteriores a 1542, las Leyes Nuevas y las Ordenanzas que sobre asuntos particulares se dictaban en las diversas regiones, crearon la necesidad de hacer un inventario para establecer cuáles disposiciones estaban vigentes. Este trabajo fue ordenado por el Fiscal del Consejo de Indias, Francisco Fernández de Liébano. El Consejo de Indias contaba con 200 volúmenes con toda clase de normas, de muy difícil

> manejo y el proyecto de Liébano buscaba codificar toda la legislación de Indias. Dicho proyecto se inició en 1560 y se concluyó en 1680 con la promulgación por Carlos II del Código General, cuya vigencia habría de perdurar, fracasadas las tentativas reformadoras del siglo siguiente, hasta la emancipación de las provincias hispánicas. [Manzano, *Historia...* 23]

Desde los primeros años de la colonización la legislación española se preocupó de que en todos los pueblos de indios, así como los dados en encomienda, se hallaran bajo la autoridad superior de un corregidor, en donde, además, deberían existir consejos municipales, más o menos organizados a imagen y semejanza de los españoles con sus alcaldes y regidores.

Frente a los *caciques,* España adoptó una doble actitud: guerra sin cuartel contra los que opusieron resistencia a la penetración de los conquistadores, y política de captación con los que aceptaron los hechos consumados, reconociéndoles algunos de sus antiguos privilegios. Convivieron, así, en diversos pueblos alcaldes y caciques cada uno con sus funciones jurisdiccionales particulares. De tal forma se establece en la recopilación de 1680:

> [...] que en las reducciones haya alcaldes y regidores indios. Ordenamos que en cada pueblo y reducción haya un alcalde indio de la misma reducción; y si passare de ochenta casas, dos alcaldes y dos regidores, también de indios; y aunque el pueblo sea muy grande, no haya más que dos alcaldes y quatro regidores, y si fuese de menos de ochenta casas y llegare a quarenta, no más de

> un alcalde y un regidor, los quales han de elegir por un año a otros, como se practica en pueblos españoles e indios en presencia de curas. [Ots 159]

Sin embargo la jurisdicción de los alcaldes autóctonos estaba limitada a ciertas actuaciones :

> Tendrán jurisdicción los indios alcaldes solamente para adquirir, prender, y traer a los delincuentes a la cárcel del pueblo de españoles de aquel distrito; **pero podrán castigar con un día de prisión seis u ocho azotes al indio que faltare a Misa el día de fiesta** o se embriagare o hiciere otra falta semejante, y si fuere embriaguez de muchos, se ha de castigar con más rigor, y dexando a los caciques lo que fuere repartimiento de las mitas de sus indios, estará el govierno de los pueblos a cargo de los dichos alcaldes y regidores en quanto a lo universal. También tendrán atribuciones para prender a negros y mestizos, hasta que llegue la justicia ordinaria. [159]

El empleo del eje legal siempre sustenta y refuerza el religioso; la facultad coercitiva se delega a los caciques autóctonos para su reproducción y consecuente imposición a las comunidades nativas. En lo referente a materia criminal las especificaciones eran:

> La jurisdicción criminal que los caciques han de tener en los indios de sus pueblos no se ha de entender en causas criminales en que huviere pena de muerte, mutilación de miembro y otro castigo atroz, **quedando siempre reservada para Nos y nuestras audiencias y gobernadores la jurisdicción suprema,** así en lo civil como en lo criminal, y el hacer justicia donde ellos no la hicieran. [160]

Evidentemente la última instancia controladora de cualquier acto legal está centrado en los centros del poder hegemónico. El

cumplimiento de las disposiciones legales armoniza y hegemoniza el control de dicho poder. Sin embargo, ante las diversas crisis de las comunidades nativas y bajo este marco legal, algunos autóctonos recurren al empleo de las modalidades legales que les han sido impuestas para servirse de ellas como mecanismo de defensa y protección de algunos derechos.

Por tal razón se produjeron gran cantidad de alegatos en contra de los abusos cometidos por los españoles, a tal punto que, como menciona Roger Zapata, se habían acumulado innumerables documentos legales contra autoridades locales que los indios habían tomado fama de litigantes [16].

Hay casos, como el de Tomás Catari[33] , que nos sirven de ejemplo. El agotó las vías legales hasta llegar al Virrey Vértiz de Buenos Aires, para obtener la reparación de los males que se les inflingía deliberadamente a los nativos de su región, pero al margen de las leyes escritas. Los resultados fueron negativos, como posteriormente también lo fueron las

[33] Tomás Catari fue un líder autóctono que acaudilló un movimiento de gran envergadura en la región andina peruana y que basó sus demandas en la violación de la legalidad impuesta por los españoles. Caso similar ocurre a comienzos del XIX con Quintín Lame que en el occidente colombiano desarrolla todo un proceso de lucha empleando los mecanismos de legalidad con los cuales intenta defender los derechos de los autóctonos. En un capítulo posterior daremos cuenta más detallada del proceso que desarrollaron como mecanismo de resistencia.

gestiones de José Gabriel Condorcanqui ante el Virrey del Perú y el mismo Rey de España, para rectificar y aliviar la tremenda opresión que padecían las comunidades nativas.

Ante las continuas negativas de solución de sus problemas y la reticencia del aparato colonizador en tierras americanas para respetar las leyes emitidas desde la metrópolí, que consideraban favorables para ellos, la reacción de los autóctonos fue violenta.

En el Perú se dan los primeros brotes de insurrección de considerable envergadura: en agosto de 1780 en la región de Chayanta, con Tomás, Dámaso y Nicolás Catari; sigue luego la provincia de Tinta en noviembre con José Gabriel y Diego Cristóbal Tupac Amaru; y luego en la provincia de la Paz en marzo de 1781 con Julián Tupaj Catari y Bartolina Sisa de la Paz.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que ninguno de los alzamientos ocurridos en 1780-1781 declaró abiertamente desde sus inicios la intención o el propósito de destruir todo el sistema del coloniaje. Se encaminaban básicamente a pedir la supresión de los abusos y exacciones contra los indios, sin pretender desconocer la autoridad del rey ni de su representante el virrey. Por ejemplo, Tupac Amaru en Tinta

llamó reiteradamente, antes y durante la rebelión, a rectificar, mediante un esfuerzo conjunto, el sistema colonial en lo referente a la opresión que pesaba sobre los indios, sin discutir sus derechos a las otras castas, ni siquiera a los españoles, con quienes buscó colaboración y comprensión.[34]

Pero si a finales del siglo XVIII ya se habían producido brotes de rebeldía americana que, como señalamos, basaban sus demandas iniciales en el respeto a unos principios legales; consideramos conveniente referirnos a las influencias y repercusiones de importantes acontecimientos socio-políticos acaecidos igualmente a finales del siglo XVIII y a comienzos del XIX en las metrópolis europeas de ese entonces.

El desarrollo de los eventos socio-políticos en Francia hizo surgir a Napoleón Bonaparte, en un comienzo como primer Cónsul y posteriormente como Emperador de los franceses. Carlos IV estrechó su amistad con Francia y firmó un tratado de alianza con Bonaparte. Como consecuencia de esto, el rey Carlos IV acepta el ingreso de una tropa de treinta mil soldados franceses para invadir a Portugal. Ante esta ofensiva

---

[34] Tupac Amaru siempre hizo lo posible para que la rebelión mantuviera vínculos con fracciones criollas, y hasta españolas, descontentas con la administración colonial. Veía en esos vínculos la posibilidad de una victoria militar. Por dicho motivo en el comienzo de la rebelión en sus edictos menciona el cumplimiento de órdenes reales. Es el caso de su primer edicto emitido en Lampa el 15 de noviembre de 1780: "por cuanto el Rey me tiene ordenado proceda extraordinariamente contra varios corregidores". [Mires 84]

los reyes portugueses se ven obligados, el 29 de noviembre de 1807, a huir con su corte al Brasil. Tras una serie de maniobras políticas Napoleón logró designar para ocupar el trono español, en 1808, a su hermano José Bonaparte [Valencia, *Historia política* 2: 377-386].

La ocupación de hecho de las tropas imperiales francesas, apoyando la nueva dinastía bonapartista con el rey José I, provocó el levantamiento armado del pueblo en defensa de la independencia de su suelo patrio y del derecho que le asistía para determinar quien sería el monarca que le gobernase. Surgió la organización popular en defensa de los derechos de un monarca deseado: Fernando VII.

Las juntas locales que surgieron en todas partes del reino se basaron en su derecho al trono, e invocando la independencia y la voluntad popular llegaron a constituir una autoridad centralizadora que fue la Junta Central de Sevilla, que tenía una representación de corte popular y con tendencias liberales progresistas, dado que los sectores monárquicos y de la nobleza española eran incapaces de asumir una dirección opositora al gobierno advenedizo francés.

Como consecuencia de este proceso social vivido en la metrópoli, en las colonias de América fueron conformándose también movimientos

en pro de su independencia. Pero cuando en América las poblaciones coloniales hicieron lo mismo y declarando el resguardo de los derechos de Fernando VII formaron también sus propias Juntas "a la manera de España", precisamente las de la Península y después la Junta Central de Sevilla negaron ese derecho a los americanos [Valencia, *Historia política* 2: 387-399].

Debido a la incomprensión de los órganos populares que asumieron el gobierno de la Península y a la negativa rotunda de las autoridades coloniales para otorgar a estos pueblos americanos su mayoría de edad política, se incrementaron las condiciones necesarias y suficientes para que las colonias, por su parte, afirmaran también con la insurrección armada, su voluntad de independencia.

Así, la situación política española permitió un fortalecimiento del sentimiento liberador de las colonias; la deterioración de credibilidad en los procesos de cambios y de adecuación legal propuestos por las autoridades coloniales no correspondía a las continuas presiones sociales. Algunos autóctonos aunque inconformes con las leyes impuestas las invocaban para intentar defender los derechos que se contemplaban en ellas. Sin embargo, otros sectores más radicales empleaban las armas para

confrontar el régimen colonial. Estas expresiones armadas se producian en el contexto emancipador de las nuevas repúblicas americanas.

Estos pequeños grupos rebeldes armados que contaban con mestizos y autóctonos, beneficiaron el proceso de independencia americana ya que su modo de operación correspondía a la práctica de guerra de guerrillas[35], en que se efectuaban ataques sorprendentes y emboscadas a los ejércitos coloniales. Tales acciones favorecieron el proceso independentista de los ejércitos criollos, dado que el hecho de tener una presencia armada en diversos sectores, exigía la permanencia de ejércitos realistas en determinadas regiones con el propósito de exterminar estos grupos rebeldes:

> Estas mismas guerrrilllas son las que determinaron al virrey Joaquín de la Pezuela a enviar numeroso cuerpo de ejército al Alto Perú para exterminarlas, distrayendo así en un objetivo distinto, las fuerzas que debían ir a reforzar al general realista Marco en Chile, para contener la invasión del "ejército de los Andes" que preparó y entrenó el general José de San Martín en la provincia del Cuyo. [Valencia, *El indio* 196]

---

[35]Durante el siglo XIX en el Alto Perú se llamaba *republiqueta* a la *montonera* o *guerrilla* que se hacía fuerte en una determinada región, especialmente escogida como área de sus operaciones. Las *montoneras* eran unidades irregulares, compuestas por paisanos, armados con sus propias armas que hostigaban constantemente a los ejércitos realistas regulares. [Valencia, *Historia política* 2: 520-527]. Cabe recordar que el nombre de "montoneros" fue recuperado por el movimiento guerrillero argentino que en la década del setenta se oponía al gobierno militar que había tomado el poder [Cf. Moyano 149-155; Gillespie 1-88].

Las revoluciones de independencia produjeron beneficios indudables para el conjunto de la población blanca-mestiza, pero no para la inmensa población autóctona. Con la emancipación política de las nuevas naciones americanas no se rompió la tradición jurídica que venía aplicándose. Algunos preceptos de las llamadas leyes de Indias, la Nueva y Novísima Recopilación y las Partidas continuaron vigentes durante varios años en aquellos aspectos que no entraran en contradicción con la soberanía política de los nuevos gobiernos.

La revolución de las nuevas repúblicas americanas proclamó unas reivindicaciones sociales y políticas que sin embargo no recogían las demandas reivindicatorias de los autóctonos quienes tenían sus propias banderas de lucha. No se derrumbó el sistema feudal y de servidumbre existente para incorporar a los indios a la vida económico-social activa de las nuevas naciones sino que se mantuvo en esencia la situación colonial impuesta luego de la derrota de las grandes sublevaciones autóctonas del siglo XVIII.

Así, la revolución de la independencia americana no recogió el sentido reivindicatorio de todos los diferentes estratos sociales, no logró transformar la sociedad colonial sino que permitió básicamente un

desplazamiento de la aristocracia peninsular gobernante por los criollos, —terratenientes, profesionales, universitarios— quienes iniciaron y sostuvieron la revolución emancipadora, con la cooperación numérica de los mestizos y autóctonos, dentro del mismo marco colonial preexistente. En este sentido puntualiza el peruano Francisco Miró:

> Con la independencia los privilegiados, que estaban objetivados frente a los metropolitanos porque tenían menos privilegios que ellos, logran alcanzar la totalidad a la que aspiran. Son ahora ellos los que toman las decisiones, son los sujetos de la historia. Pero los otros los mayoritarios, los descendientes directos o mestizados de los autóctonos, no han alcanzado nada. Se han suprimido algunas cargas como la mita y tienen acceso, en aquellas regiones menos alejadas y marginadas a algunas instituciones como el poder judicial. Pero de manera implacable el país funciona para los otros, para los blancos, para los descendientes de los conquistadores. [Miró 93]

Si establecemos una somera relación con la revolución burguesa en Francia, podemos ver que los anteriores privilegios feudales sobre la tierra que se hallaba monopolizada por la nobleza y el clero fueron abolidos y se dio paso a una redistribución territorial entre los campesinos. De esta forma la revolución intentó liquidar el latifundio improductivo y gracias a la parcelación territorial, adquirió un fuerte contenido agrario.

Situación que difería en el contexto americano en donde, debido a la política del gobierno colonial se había privilegiado la venta de productos europeos en detrimento de una producción industrial y agropecuaria regional, que por el contrario se hallaba restringida y sometida a un andamiaje feudal.

Como consecuencia, al producirse la independencia, no existía una burguesía abundante capaz de llevar una verdadera revolución. Se obtuvieron privilegios sociales y poder político pero no se realizó una transformación fundamental de la estructura económica.

Por otra parte las sublevaciones del movimiento indígena de finales del XVIII acababan de ser derrotadas y sus reivindicaciones particulares desarticuladas. A pesar de lo anterior se intentaron algunas reformas propuestas por criollos; éstas pretendían beneficiar a las masas nativa; sin embargo, no se lograron resultados satisfactorios.

Un caso patente y, aún vigente, es el de los *resguardos*, que siendo, básicamente, un sistema de propiedad comunal de la tierra de los pueblos o comunidades autóctonas, con profundas raíces en sus instituciones ancestrales, no fue tenido en cuenta por los gobernantes criollos de la independencia quienes concedieron a los autóctonos la propiedad

individual de las tierras comunales y consecuentemente la facultad de disponer libremente de ellas.

Esta decisión, si bien emitida con buenas intenciones, en la práctica perjudicó a los nativos que se vieron poco a poco despojados de sus tierras por medio de argucias de base legal. Fue necesario intentar corregir esta política y entonces se volvió al sistema de los resguardos.[36]

> El individualismo exagerado que consagraba la Primera Constitución favorecía a la minoría gobernante, dueña, a la vez, de grandes extensiones de tierras. El artículo 7 de dicha Carta, al tratar el régimen de propiedad, establecía: Todo ciudadano tiene igual derecho a conservar y defender su propiedad, que tenía origen en la herencia de los conquistadores, colonos, encomenderos, repartimientos, capitulaciones, fundaciones. [...] Como la Primera Carta Política no establecía límites para la adquisición de la propiedad rural, el latifundio se expandió, cada vez, despojando de sus tierras a las comunidades; los indios se convierten en pongos, yanaconas, peones del latifundio. [Ots 353]

Esta interpretación de las actitudes de los criollos ha sido recientemente difundida por las propias organizaciones autóctonas como el Consejo Indio de Sud América que manifiesta:

> Las luchas por nuestra libertad y por la recuperación de nuestro suelo fueron muchas. Algunos criollos nos defendieron de los abusos a que nos sometían las instituciones coloniales, y en pago debimos ayudarlos en sus luchas por el

[36] En 1820 Simón Bolívar ordenó devolver a los indígenas, como propietarios legítimos, todas las tierras, que de acuerdo con los títulos, formaban parte de sus resguardos, aunque

> poder. La llamada "emancipación de Latinoamérica" contó con la sangre de los indios en las primeras filas de combate contra el orden colonial. Vanas ilusiones las nuestras. Los patrones criollos no fueron mejores que los "chapetones". Nuestras conquistas fueron pasajeras, y poco a poco las sociedades nacionales de los modernos estados latinoamericanos se apropiaron de la poca tierra que nos quedaba, y muchos de nosotros pasamos a ser peones en sus haciendas, sirvientes en sus casas, marginales de las ciudades, mineros y obreros. Otros prefirieron, o pudieron optar, por el aislamiento. Las punas gélidas o las selvas impenetrables fueron su refugio. [Colombres 43]

Evidentemente la problemática de pertenencia de la tierra se ha mantenido como elemento reivindicatorio con un marcado arraigo ancestral y es una de las causas de confrontaciones en las actuales naciones latinoamericanas. El recurso a las figuras legales ha sido uno de los mecanismos de enajenación de las propiedades nativas. Dicha modalidad, empleada de manera similar en diferentes regiones del continente americano, ha permanecido utilizándose hasta épocas recientes.

Un caso ejemplar lo hallamos en la región del occidente colombiano donde la tradicional aristocracia caucana ha basado su poder en la tenencia improductiva de grandes extensiones de tierra y en la explotación desmesurada del indígena por medio del terraje.

---

existieran personas no-indígenas que alegaran derechos para poseerlas. [Valencia 367]

En el año 1910, los resguardos indígenas se veían seriamente amenazados puesto que el gran Cauca se empezaba a desmembrar y una nueva clase terrateniente, más emprendedora y colonizadora comenzaba a impulsar por medio de leyes y decretos su disolución. Ya para esta época los indígenas habían perdido sus mejores tierras y una gran masa de terrajeros indígenas vivían en las haciendas en condiciones de semiesclavitud.

Ante estas circunstancias, un nativo paez, Manuel Quintín Lame, tomando como base el principio de que "las leyes eran el fundamento de la justicia", comenzó como autodidacta a estudiar las leyes para defender los derechos de los indígenas. Aún después de múltiples fracasos tenidos por medio de la lucha jurídica, Quintín siguió buscando una salida legalista. De allí sus memoriales y viajes a la capital para denunciar ante el Gobierno central los abusos cometidos a la comunidad nativa.

La ayuda o apoyo solicitado de Bogotá nunca llegó. Quintín Lame inició, entonces, una campaña de agitación en las zonas indígenas del Cauca, campaña que culminó con levantamientos incluso armados, en la zona de Tierradentro. Se dinamizaron las luchas y se logró conformar el Supremo Consejo de Indias, desde el cual Quintín propuso: "Defender de

hecho y de derecho, las personas y los bienes de la raza indígena, que de la conquista hasta hoy, cruel y constantemente ha venido siendo explotada por los llamados civilizados, hijos de los conquistadores europeos" [Lame, *Los pensamientos...* 6].

Los pueblos nativos han sabido asimilar las disposiciones impuestas y reutilizarlas para defender los derechos que no han podido obtener por otras vías; es así como dentro del marco legal han obtenido reconocimientos que intentan hacer valer en el juego jurídico de las naciones actuales. Por ejemplo, en lo concerniente a la conservación de los resguardos en Colombia, el Consejo Regional Indígena del Cauca distribuye cartillas de legislación indígena donde se le enseña a la comunidad a emplear los recursos legales necesarios para defender sus derechos.[37]

El aspecto legal como eje de control social ha seguido desempeñando su función al servicio de las clases dominantes de las nuevas naciones. Ha sido necesario un largo proceso para enfrentar desde un cuerpo organizado las figuras político-legales de dominación y en

[37] En la presentación de la *Cartilla de legislación indígena,* Consejo Regional Indígena del Cauca, tercera edición, Cali, 1988, se puntualiza: "Continuando nuestra política de hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación, el CRIC presenta su tercera edición de la Cartilla de Legislación, a las comunidades indígenas del Cauca, como herramienta eficaz de lucha permanente en defensa de nuestros derechos".

consecuencia, las comunidades autóctonas que conocen el rol desempeñado por el eje de control jurídico occidental, pretenden, de forma paradójica, hacer valer dentro del marco del Derecho Internacional y del de cada país, sus propios mecanismos de control y reglamentación social:

> Impugnamos los marcos jurídicos de las naciones que son fruto del proceso de colonización y neocolonialismo. Pues buscamos un Nuevo Orden Social que acoja nuestro ejercicio tradicional del Derecho Indígena, expresión de nuestra cultura y formas de organización. Demandamos nuestro reconocimiento como pueblos en el Marco del Derecho Internacional, cuestión que exigimos sea incorporada en los respectivos Estados Nacionales. [*Autodescubrimiento* No.5, 10]

Posicionamientos que forman parte del proceso de concientización hacia la defensa de una autodeterminación de las comunidades autóctonas para forjar el destino de su construcción identitaria.

CAPITULO IV

TITU CUSI: APROPIACION Y SUBVERSION DE EJES DEL CONTROL COLONIAL EN UNA FORMACION DISCURSIVA DE RESISTENCIA.

Los diversos mecanismos jurídicos de control empleados por la Corona durante el siglo XVI permitieron desarrollar una discursividad de fuerte predominio legal que "contaminó" los escritos por medio de los cuales se mantenía la comunicación entre los españoles en América y el gobierno central español. Situación que tuvo una marcada incidencia en la configuración de las tempranas manifestaciones escritas de los autóctonos. Ahora bien, partiendo del anterior presupuesto, es posible dar cuenta de la manera como dicha "contaminación discursiva" está presente en los primeros escritos que los nativos dirigen a las autoridades coloniales y, además, ver en qué medida éstos se convierten en los embriones gestores de una formación discursiva autóctona que vehicula propuestas reivindicadoras y de resistencia.

En la región andina después de que Manco Inca paga su último rescate a los españoles y va a refugiarse en el sector de Vilcabamba se agotan las negociaciones de "viva voz" y se procede a emplear las primeras comunicaciones escritas de carácter epistolar para continuarlas.

> [...] los españoles le enbiaron muchas **cartas**, diziendo que se diese priesa a bolverse a su cassa que no se hallavan un punto sin él; el qual dicho mi padre les **tornó a responder** diziendo que aún no abia acabado de caçar. [Yupanqui 41]

Táctica de diálogo que es continuada por su heredero en el poder Titu Cusi quien luego de varias comunicaciones epistolares cortas envía

una "extensa carta-narración (66 folios) [Lienhard, *Testimonios* xxxiii]: la *Relación del Inca Titu Cusi Yupanqui* que, concluida en la región de Vilcabamba en el año de 1570, tan sólo 38 años después de la llegada de Francisco Pizarro a Cajamarca, se convierte en una de las primeras respuestas escritas, de considerable extensión, que desde una élite gobernante andina, de tradición oral por excelencia, reconstruye la representación de acontecimientos históricos que coetáneamente habían sido tan sólo abordados por cronistas españoles. Paralelamente a la mencionada reconstrucción propone posicionamientos tácticos de rebeldía nativa frente al aparato colonizador[39].

Dentro del proceso de negociación que el gobierno español había intentado establecer con las fuerzas autóctonas acantonadas en la región

---

[39] Existe una copia del manuscrito en El Escorial, en Madrid. Algunos fragmentos fueron publicados por primera vez en 1877 por Marco Jiménez de la Espada, en el apéndice N° 18 de *La guerra de Quito*, en Madrid [Mackehenie 5]. La primera edición completa de dicha relación se produjo en 1916 bajo el título *Relación de la conquista del Perú*, se hallaba en el segundo tomo de la primera serie de la "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú" editado por Horacio Urteaga y Carlos Romero. En 1973, Francisco Carrillo hizo una edición que tituló *Cronistas Indios y Mestizos* en la cual incluyó la *Relación de la Conquista del Perú*. En 1985, Luis Millones hizo otra edición empleando como título el encabezamiento que lleva el manuscrito: *Ynstrución del Ynga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui para el muy ilustre señor el Licenciado Lope García de Castro, Governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negocios que con su Magestad, en su nombre, por su poder a tratar; lo qual es esta que se sigue.* Igualmente, en 1985, Martín Liehnard hace en Suiza una edición en alemán:*Titu Cusi Yupanqui. Die Erschuterunz der Welt (Titu Cusi. El que estremece el mundo).* Hubo igualmente una edición en lengua japonesa a cargo del profesor Hidefuji Someda. En 1985 John H. Parry y Robert C. Keith incluyen la relación en la colección que editan y comentan: "New Iberian Word. Addocumentary History of the Discovery and Settlement of Latin American to the Early 17th Century". En 1988, María del Carmen Rubio hace una edición intercalando dibujos de Guaman Poma de Ayala. Finalmente, Liliana Regalado de Hurtado publica, en 1992, *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro (1570).* [Regalado L-LI]

de Vilcabamba, el Inca Titu Cusi produjo la antedicha relación con la intención de dar a conocer su punto de vista sobre acontecimientos que consideraba carentes de una interpretación que correspondiera a la perspectiva e intereses nativos. A través de dicho documento los autóctonos pretenden mantener una comunicación con las autoridades del gobierno español y, dadas las circunstancias, emplean un recurso discursivo que se halla inmerso dentro de la tipología del discurso hegemónico de gran contaminación legal. De allí que nuestro propósito inicial se dirija a abordar la estructuración del documento para poder dar cuenta de su formato legal. Procederemos luego a estudiar el funcionamiento de la "oralidad", en cotejo con la "escritura", dentro del proceso de formación discursiva de resistencia nativa.

En este orden de ideas, desde el encabezamiento del documento se define el modelo jurídico:

> **Instrucción** del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui para el muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro gobernador que fue destos reynos del Piru, **tocante a los negocios** que con su magestad, en su nombre por **su poder** a de **tratar.**[40]

Se evidencia la presencia de elementos legales: un *poderdante* recurre a los servicios de un *apoderado* para que por intermedio de sus

[40] Todas las citas referidas en la presente sección son tomadas de la edición de Liliana Regalado de Hurtado. Las negrillas indicarán nuestro énfasis.

gestiones tramite (trate) ante una *autoridad competente* los *negocios* que le conciernen.

La estructura de discurso legal, que se mantiene igual en la actualidad, implica que en una relación contractual, o simplemente en una declaración, se establezca específicamente la identidad de los *contratantes* en el inicio del documento:

> Por quanto, yo don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui nieto de Guaina Cápac hijo de Mango Inga Yupanqui, señores naturales que fueron de los reynos y provincias del Pirú, he reçivido muchas merçedes y favor del muy ilustre señor el liçenciado Lope Garcia de Castro, governador que fue destos reynos por su Magestad. [3]

Se entra posteriormente a describir el motivo por el cual se redacta el documento. Resaltándose desde el comienzo un argumento de particular importancia para Titu Cusi: obtener su reconocimiento como legítimo Inca, aspecto en el cual insiste desde las primeras "instrucciones" dadas a su *apoderado* :

> Primeramente, que su señoría me haga merced, llegado que sea bien a los reynos de España, de dar a entender a Su Magestad del Rey don Phelipe nuestro señor, debajo de cuyo amparo yo me he puesto, **quién soy** y la necesidad que, a causa de poseer su Magestad y sus vasallos la tierra que fue de **mis antepasados**, en estos montes padezco. Y podrá su Señoría dar la dicha relación siendo dello servido, por esta vía, començándolo primero por **quién yo soy**, é cuyo hijo, para que le conste a su Magestad más por extenso la razón que arriba he dicho para gratificarme. [3-4]

> [...] me hará su Señoría merçed de avisar a su Magestad de cómo yo **soy el legítimo**, digo el primero y mayorazgo, que mi padre Mango Inga Yupanqui dejó entre otros muchos, de los cuales me mandó tuviesse cargo e mirase por ellos. [4]

Este propósito se refuerza continuamente a lo largo del texto, atribuyéndose dicha ratificación a "otras" voces, por ejemplo a Mango en su agonía: "Yo les he mandado a ellos que **te respeten y acaten por señor en mi lugar**, pues heres mi primer hijo y heredero de mi reino, y esta es mi postrimera voluntad" [61].

Luego del intento de justificación de su legitimidad como gobernante el locutor procede a complementar los motivos del documento:

> y tambien dar a entender a su Magestad la razón por donde yo agora estoy con tanta necesidad en estos montes. [4]
>
> Y tambien que sepa su Magestad por estenço, como abaxo irá declarado, la manera y cómo y en qué tiempo los españoles entraron en esta tierra del Pirú, y el tratamiento que hicieron al dicho mi padre todo el tiempo que en ella vivió hasta darle la muerte en ésta que yo agora poseo, ques la que sigue. [4]

La estructura final de su "documento" concluye con el "otorgamiento" del poder legal *amplio y suficiente* en los mismos términos que se emplean en el ejercicio de las *relaciones contractuales* :

> [...] le doy todo mi **poder** bastante, **libre y sufiçiente**, qual de derecho más puede valer, ansy como yo lo he e tengo/ y de derecho en tal caso se requiere, para que por mí y en mi nonbre, y como mi persona mesma, pueda

> paresçer ante su Magestad y pressentar a su Real nonbre qualesquier petiçion e petiçiones, y dezir y declarar todo lo que le fuere preguntado tocante a mis negoçios, de la misma manera que sy yo lo dixiese y declarase e pueda paresçer ante qualesquier consejos, audiençias, alcaldes e regimiento, e ante otras qualesquier justiçias de su Magestad, ansy eclesiasticas como seglares, y pedir y demandar, anparar y defender todas y qualesquier cosas que bea que me puedan y deban pertenesçer; [...] Ansy mesmo, para que pueda hacer qualesquier pedimientos, requirimientos, juramentos de calunia y desisorio, deçir verdad, responder a lo hecho de contrario, concluir, presentar testigos, probanças, escripturas, provisiones, çedulas reales y otro genero de prueva y lo sacar, contradezir los de en contrario[...] apelar y suplicar adonde y con derecho deba, seguir la causa hasta la final conclusion. [69-70]

El empleo de esta modalidad de comunicación con marcada presencia del elemento legal permite señalar a Titu Cusi como el pionero de este recurso de resistencia que posteriormente sería empleado por otros autóctonos; en este sentido plantea Luis Millones en la introducción de su edición de la *Ynstrucción...*:

> En cierta forma Titu Cusi se adelanta a los curacas ladinos de finales del XVI y XVII, que sabiendo leer y escribir hicieron florecer el tinterillaje en un intento de dilatar su terreno de acción en la sociedad indígena colonial. Aprovechando los resquicios legales y acumulando poder regional o local explotaron y protegieron a su gente, conservando y utilizando un estilo cultural cuyo origen pertenecía al pasado. [Millones 17]

Un poder legal, para ser reconocido como tal, debe emplear un lenguaje específicamente jurídico; por lo tanto, es necesario que sea producto de una redacción especializada. En nuestro caso, la transcripción

está a cargo del escribano Martín de Pando. Entonces, el fragmento citado se comporta como un texto legal particular, que hace parte de la estructura mayor del documento que, tomado en su conjunto, da muestras de la gran contaminación de características legales propias de los escritos coetáneos. Sin embargo es necesario entrar a cuestionar las circunstancias en que se produce la enunciación.

Si bien es cierto que nuestra hipótesis se basa en que se trata de un documento que expresa un punto de vista autóctono, no podemos desconocer que la falta de una fluidez linguística del idioma español por parte de Titu Cusi, lo obligó a recurrir a la ayuda de mediadores españoles:

> que por cuanto me es neçesario hacer relasçión al Rey don Phelipe nuestro señor de cosas cobenientes[sic] a mí y a mis subçesores y no sé el frases y la manera que los españoles thienen en semejantes avisos, rogué al muy reverrendo/ Padre Fray Marcos Garçía y a Martín de Pando, que, conforme al usso de su natural, me ordenasen y compusiesen este relasión arriba dicha para enbiar a los reynos de España. [68]

Sin embargo, partimos del hecho de que en la *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui,* Titu Cusi se autodefine, desde el mismo título, como el sujeto enunciador. Si lo concebimos como tal, es necesario entrar a describir la situación de enunciación en la cual se halla anclado. Esto nos permitiría dar cuenta de los elementos que hacen

posible dicha enunciación, o sea, las personas, el tiempo y el lugar de la comunicación[41].

De tal manera, nos hallaríamos en Vilcabamba con un enunciador que emite un enunciado a un mediatizador quien, a su vez, transcribe para un co-enunciador:

> Yo, Martín de Pando, Escrivano de comissión por el muy Ilustre señor el Liçençiado Lope Garçia de Castro, Governador que fué destos Reynos, doy fee que todo lo arriba escripto lo relató y ordenó el dicho padre a ynsistión del dicho don Diego de Castro, lo qual yo escreví por mis manos propias, de la misma manera que el dicho padre me lo relatava. [68]

Pero este proceso de configuración escritural se reviste de una gran complejidad debido a las condiciones de producción en que se da y a las diversas mediaciones: por un lado, "Yo, Martín de Pando","doy fe", "yo escribí" nos sugiere la autoría material del párrafo, así como la función de locutor de Martín[42]; pero a renglón seguido, hay un reconocimiento por

---

[41] Esta situación de enunciación es analizable en dos circunstancias diferentes. Una en un plano conversacional directo y otro diferido, escrito. Este último permite estructurar un "archivo" que es definido por Maingueneau como: "le regroupement d'un ensemble d'«inscriptions» référées à un même positionnement." De acuerdo con estas dos formas discursivas, se establece entonces la diferencia: "Dans une conversation, en effet, les deux interlocuteurs sont en contact, le co-énonciateur pouvant intervenir à tout moment. La parole y est donc constamment menacée et son déroulement foncièrement imprévisible. En revanche, les textes d'archive supposent en général une communication différée, où les notions de moment et de lieu d'énonciation sont davantage médiatisées. La parole n'y est pas menacée, mais *protégée* par tout un rituel énonciatif dans lequel l'énonciateur et le co-énonciateur, loin d'être des individus singuliers, occupent des positions assignées par l'archive". [Maingueneau, *L'analyse du discours* 108]

[42]Empleamos aquí los términos en el sentido dado por Oswald Ducrot. Locutor: aquél que es presentado como responsable de un enunciado. Enunciador: aquél que se expresa a través de la enunciación sin que se le pueda atribuir palabras precisas, expresa su punto de vista, pero no se le atribuye palabras, en el sentido material del término. [*Le dire et l e*

parte de éste de la existencia de un enunciador del documento en su totalidad, que sería Titu Cusi, el *"sujeto hablante"* que selecciona los acontecimientos para contarlos oralmente (supuestamente recurriendo en su mayoría al quechua) al mediatizador primario, el fraile agustino Marcos García, para que proceda a "organizarlos", de acuerdo con las normas europeas de comunicación de la época. Dicho fraile a su vez hace un recuento al escribiente Martín de Pando para que éste, finalmente, concluya el "rito" de trancripción con el cual se valida el documento en concordancia con las costumbres de correspondencia establecidas con el gobierno español de ese entonces. De allí la adquisición de estructuras con contaminación de aspectos jurídicos que mencionáramos anteriormente.

Sin embargo, el resultado de la transcripción escrita tiene un origen de caracter oral, lo cual nos remite a cuestionarnos sobre la presencia de la "oralidad" en la crónica de Titu Cusi, aspecto que ha sido abordado con variadas interpretaciones.

De una parte, Martín Lienhard considera que la *Instrucción...* se construye desde el concepto de un cantar épico que se refleja en «un homenaje ritual», el cual correspondería a una reconstrucción de los hechos y a un realce de las virtudes de Manco Inga: "[...] no cabe duda de

---

dit 193-204]

la inspiración incaica de la narración de los hechos; si bien el propósito inmediato es diplomático (la reivindicación de ciertos derechos dinásticos), su presentación obedece a las normas del homenaje ritual al Inca [*La voz y su huella* 186].

De otro lado, José A. Mazzotti en su trabajo *Una coralidad mestiza* [1994] estudia algunas crónicas del siglo XVI. Dentro de su análisis se refiere también a la existencia de un "canto épico" a la manera incaica y prefiere considerarlo como una "escritura coral", cuyo concepto implicaría no sólo el carácter polifónico de un discurso, sino también las superposiciones, entrecruzamientos y eliminación de fronteras discernibles entre las posibles voces que se hallan presentes [54]. En este sentido, para Mazzotti, habría un discurso de naturaleza heterogénea en el que es posible resaltar la presencia de los "coros y recitados" con los cuales se conservaba la memoria incaica, en consecuencia, sería posible hablar de la existencia de una "escritura coral". Posteriormente, desarrollando su hipótesis, en un apartado de su primer capítulo analiza la "Coralidad y «epicidad» en la *Ynstruçion... de Titu Cusi*" [55-67].

Desde otra perspectiva, Susana Jakfalvi-Leyva define el documento de Titu Cusi como parte integrante de lo que ella denomina las *crónicas oralizantes* andinas del siglo XVI, las cuales considera que fueron escritas bien sea "desde la ideología del dominador o desde la del dominado" y

que revelan una compleja red discursiva de residuos, apropiaciones, negociaciones y, en última instancia, de contradicciones entre múltiples modos de representación de la voz nativa y su historia" [259]. En consecuencia, si se parte del principio de que son representaciones de la voz, cabría, a su modo de ver, la denominación de *oralizantes*.

Tomando en consideración estas interpretaciones de la presencia de la oralidad en la crónica de Titu Cusi, pero sin desarrollarlas en nuestro estudio, queremos ver cómo partiendo de la *oralidad*, como medio tradicional de comunicación andina, Titu Cusi recurre a la *escritura* para establecer un diálogo en el mismo registro comunicativo con el discurso hegemónico occidental.

El mecanismo escritural en tanto que recurso de comunicación es posible concebirlo como una de las tácticas desarrolladas por Titu Cusi para vehicular y proyectar posicionamientos de resistencia. Por tal motivo podría ser considerado como el primer líder autóctono andino que se valió de las comunicaciones epistolares para dilatar o suavizar las negociaciones de pacificación o los intentos de asimilación emprendidos y mantenidos por el gobierno español que deseaba solucionar el problema vilcabambino. Así, la redacción de la crónica vendría a convertirse en la culminación de un proceso de "negociaciones epistolares" entre Titu Cusi y el gobierno colonial cuyos precedentes

datan de los finales de la década de 1550. Táctica que, en términos de Catherine Poupeney, correspondería a un "diálogo letrado" el cual "responde a una percepción perspicaz de las fuerzas en presencia: se trata de una alternativa por lo menos tan rentable (de hecho seguramente más rentable) de momento como las armas, dada la superioridad militar de los españoles" ["En los márgenes del imperio" 2] [43].

Esta paradoja de dar cuenta de una comunicación de tradición oral a través de la escritura nos remite a abordar diversos cuestionamientos de los cuales resaltaremos principalmente dos: por un lado, la presencia de diversas "voces" y de las correspondientes marcas de discurso oral que se les atribuye y, de otra parte, la consideración en el conjunto del documento del peso presencial de la representación de la *oralidad* en consonancia con la *escritura.*

Para entrar a dilucidar el funcionamiento de las diversas "voces" que hacen presencia en el texto, recurrimos al concepto de "polifonía" que, habiendo sido uno de los elementos de estudio de Mijail Bajtin, es

---

[43] El 20 de junio de 1559 Titu Cusi emplea la comunicación epistolar para referirse a las negociaciones de ese momento y aclarar, entre otras cosas, la legitimidad sucesorial desde Mango Inga [Guillén 84-85; Lalumière 135]. En junio de 1565 hay otra carta-memoria del Inca Titu Cusi al Licenciado Matienzo en la cual se acepta la proposición del gobierno español de reanudar las negociaciones interrumpidas por varios años. Posteriormente, el 26 de agosto de 1566 se firma la Capitulación de Acobamba por medio de la cual se acepta la presencia de un corregidor español en Vilcabamba: Diego Rodríguez de Figueroa. El 8 de julio de 1567 este corregidor recoge testimonios relacionados con los derechos de sucesión de Titu Cusi y sus descendientes. Esta carta y el testimonio son transcritos por Martín Lienhard en *Testimonios, cartas y manifiestos*

posteriormente desarrollado desde otra perspectiva por Oswald Ducrot [*Le dire et le dit* 171-233][44]. Basado en los trabajos de estos teóricos, Dominique Maingueneau [*Éléments de linguistique* 69-83] continúa especificando el estudio del fenómeno polifónico y, confluyendo con Ducrot en el cuestionamiento de la identidad del sujeto enunciador, considera necesario poner en tela de juicio la idea de que un enunciado no tendría sino una sola fuente que indiferentemente se ha venido llamando "locutor", "sujeto hablante" o "enunciador", y que respondería a tres criterios:

1) El de ser productor físico del enunciado (individuo que habla o escribe). En nuestro caso hay uno que habla, otro que escucha y organiza y otro que "re-organiza" y escribe.

2) El de ser "yo", es decir aquel que valiéndose del sistema de la lengua se sitúa como punto de referencia emisor (la presencia de diversos "yo" de nuestro texto nos remite a concebir varios emisores).

---

indígenas 157-162.

[44]Oswald Ducrot en *Le dire et le dit* reconoce que el trabajo de Bajtin explota la presencia simultánea de diversas voces en un texto sin que sea necesario la preponderancia de una de ellas para juzgar a las otras. Sin embargo Ducrot considera que el estudio bajtiniano se aplicó siempre a textos, es decir a un conjunto de enunciados, pero nunca particularmente a los mismos enunciados con los cuales se constituyen los textos, por lo tanto, Bajtin no alcanzó a poner en duda el postulado según el cual un enunciado aislado permite escuchar únicamente una voz.

3) El ser responsable de los "actos ilocutorios", dado que cada enunciación realiza un acto que modifica las relaciones entre los interlocutores (aserción, promesa, mandato etc).

En concordancia con el cuestionamiento de la "unicidad" enunciadora es necesario establecer la diferencia, en un principio, entre "sujeto hablante" y "locutor". Mientras que el primero sería el individuo (o individuos) cuyo trabajo físico y mental permite producir un enunciado, el segundo sería la instancia a la que se imputa la "responsabilidad" del acto de lenguaje, es decir a quien se refiere el pronombre "yo" y las otras marcas de la primera persona [Ducrot 193].

Se definiría entonces como "locutor" aquel personaje que es presentado en el enunciado como su responsable y a quien se le considera como detentor de esa exclusiva propiedad sin ser necesariamente el productor físico del mismo. Es decir sería una ficción discursiva. En el caso de que alguien firmara un documento administrativo, legal o comercial con la estructura formal de: "Yo, el abajo firmante, declaro que....", asumiría el contenido de dicho documento, cuyo formato se halla estereotipado, y que cuenta con un reconocimiento y una validez determinada convencionalmente. En estos casos el "Yo" "locutor" del texto se considera responsable del enunciado, y sin embargo no es el autor material del mismo. Por otra parte, en este caso no es evidente la

autoría del documento (¿una secretaria, un notario, un lego, un abogado?).

Hay que considerar además que la antedicha responsabilidad del acto de lenguaje puede corresponder en ciertos casos a un *enunciador* que, al igual que el *locutor*, constituye también una fuente de enunciación; sin embargo, no se le puede atribuir ninguna palabra, en el sentido estricto. El *enunciador* interviene en un enunciado como una instancia que da su punto de vista, una posición que no se expresa a través de palabras precisas. El destinatario percibe su punto de vista a través de la enunciación, puede discernir que proviene de un *enunciador* distinto pero no puede "responsabilizarlo" del empleo de palabras concretas [Maingueneau 77].

De allí que los conceptos de *locutor* y *enunciador* nos permitan señalar la posibilidad de "leer" en el enunciado de un *locutor* otro punto de vista que no es el suyo, otra voz. Pero, ¿cómo dar cuenta de la presencia "física" de diversas voces en un escrito?

Para representar físicamente en la técnica escritural la ingerencia de otra voz, se recurre al discurso directo con el cual se sugiere la reproducción "fiel" del discurso citado. Así, el *locutor* se constituye en una especie de magnetófono ideal. Si tomamos como ejemplo una narración ficcional, una novela, accedemos a un cuadro instalado por

una ilusión narrativa, consideraremos que la narración no se refiere a "realidades" anteriores que son alteradas en mayor o menor forma sino que ella las crea en todos los sentidos, así habría una construcción tanto del discurso citado como del discurso citante. En estas condiciones, la "fidelidad" del discurso directo aparece como pura convención literaria: no se puede ver cómo los enunciados en el discurso directo podrían ser "infieles" ya que tienen el mismo grado de "realidad" o verosimilitud que el atribuido al discurso citante [Maingueneau 88].

Pero en nuestro objeto de estudio, los discursos "citados" no nos remiten a la reafirmación de un pacto de lectura ficcional establecido sino que suponen las representaciones de discursos con implicaciones historico-sociales en las cuales el *locutor* pretende ser garante de fidelidad del texto citado.

Tomando como punto de partida esta referencia teórica propuesta por Maingueneau procederemos, en un primer momento, a dar cuenta de la presencia de los discursos directos que físicamente podrían sugerir la *oralidad* para luego cotejarlos con el discurso citante que representaría lo que llamaremos *escritura*.

Pero, ¿cómo se ha representado la oralidad en diversas ediciones del texto de Titu Cusi? En la edición de Francisco Carrillo, en 1973, se recurre a las comillas para indicar la representatividad del discurso citado. En

1985, Luis Millones, en la transcripción del texto adiciona el uso de la letra cursiva para señalar la presencia de la oralidad. Posteriormente Liliana Regalado en la *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro,* de 1992, reescribe los discursos directos igualmente en cursiva pero con una distribución tipográfica metódicamente más organizada que facilita su visualización.

En consonancia con este último trabajo hemos hecho un rastreo cuantificador en el texto de las marcas que sugerirían "oralidad" y lo confrontamos con la presencia de la "escritura", obteniendo el resultado que explicaremos a continuación.

La división del documento se hace recurriendo al empleo de 36 encabezamientos que mantienen una unidad estructural en lo concerniente a propósitos específicos de un presumible enunciador autóctono:

> la manera y cómo y // en que tienpo, los españoles entraron en esta tierra del Piru y el tratamiento que hizieron al dicho my padre todo el tiempo que en ella bivio, hasta darle la muerte. (§7) [4][45]

Paralelamente con las pretensiones de reconstruir un pasado, que remite a los primeros contactos con los europeos, Titu Cusi resalta

---

[45]En el manuscrito de la *Ynstrucción...* no hay capítulos numerados, sin embargo hay subtítulos que desempeñarían el papel de separadores y que han sido transcritos como encabezamientos. El empleo de letras itálicas en las citas representará la "oralidad".

aspectos de su entorno coetáneo que le convienen dentro del proceso de negociaciones que adelanta con el gobierno español:

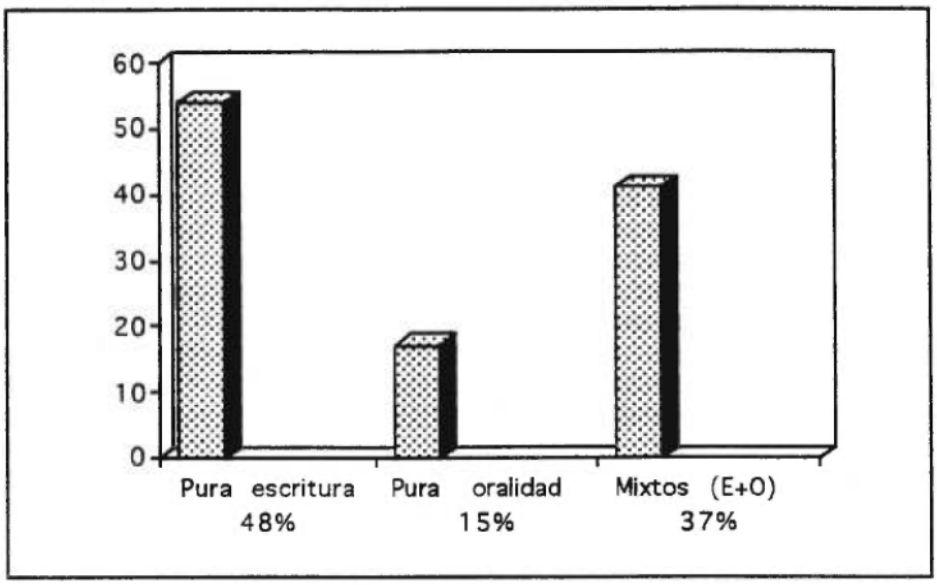
> no podria yo hallar quien con mejor titulo y voluntad me favoresçiese en todos mis negoçios que ante su magestad aya de presentar y tratar, ansy **en cosas a my neçesarias como a mys hijos y desçendientes.** [§1][3]
> Y podra su señoria dar la dicha relaçion siendo dello servido por esta via, començando lo primero por quién soy e cuyo hijo, para que le conste a su Magestad mas por estenço la razon que arriva he dicho **para gratificarme.**[§3][4]

Tomando como ejes propulsores los motivos enunciados, se redactan 112 párrafos, a continuación de los cuales se transcribe un trigésimo séptimo encabezamiento que sirve para introducir un gran párrafo de 68 renglones que, debido a su redacción de características eminentemente legales, desempeñaría la función, ya señalada, de un *otorgamiento de poder* dado al Licenciado Lope García de Castro.

Enfocándonos hacia nuestro propósito comparativo entre la presencia de la *oralidad* y *escritura* hemos contabilizado la distribución de los 112 párrafos, 41 de los cuales se estructuran alternando el discurso citante y el citado, recurriéndose siempre al empleo del primero como mecanismo introductorio de la representación de la *oralidad*.

Por otra parte hay 54 párrafos que son elaborados recurriendo a la "pura escritura": se recuentan los acontecimientos sin recurrir a ninguna cita de discurso directo. Como contraparte a esta modalidad narrativa se

trascriben 17 párrafos de "pura oralidad". Dándonos como resultados porcentuales la siguiente distribución:



Este gráfico a simple vista indica el evidente predominio de "pura escritura", pero también se puede leer una marcada "contaminación" de la "oralidad" en la totalidad del texto, es decir, un 52% entre la "pura oralidad" y la intercalación con el discurso citante. Lectura que nos invita a ser más específicos. Hemos tomado en cuenta la distribución general de los discursos directos en los diversos párrafos.

El primer encabezamiento introduce un tiraje de siete párrafos en los cuales no hay ningún empleo del discurso directo: hay una ausencia

de representación de la *oralidad*. El locutor se refiere principalmente a su presente y futuro inmediato:

> me la haga como yo espero de su muy ilustre persona. [§1]
>
> començando lo primero por quien soy. [§ 3]
>
> por donde yo **agora** estoy con tanta necesidad en estos montes. [§ 6]
>
> hasta darle muerte en esta que yo **agora** poseo. [§7]

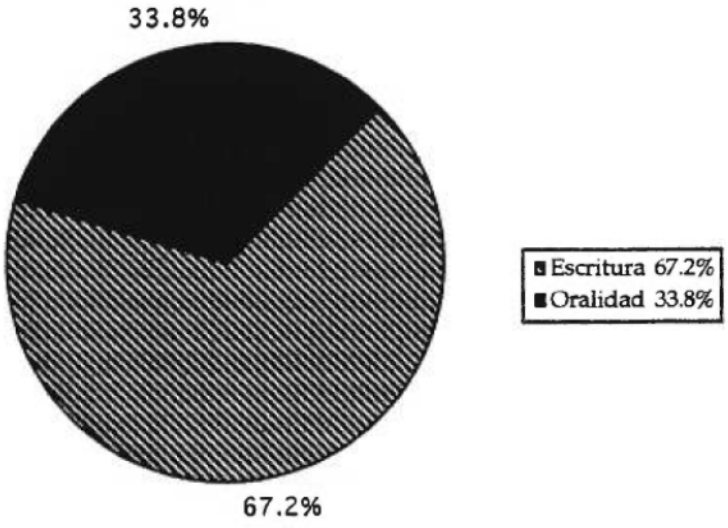
A partir del segundo encabezamiento se comienza la reconstrucción de los acontecimientos pasados y desde su segundo párrafo (noveno de la totalidad), se introduce la primera representación de la oralidad, la cual continuará intercalándose con el discurso citante hasta el encabezamiento 36 donde Titu Cusi vuelve a asumir la función de locutor y regresa a la reconstrucción de su pasado reciente de negociaciones y al empleo del tiempo presente para dar cuenta de su situación.

> En esta **quiero** declarar el cómo yo me he abido despues de sus dias y de la manera por dónde me he benido a tornar cristiano y tener paz con los españoles [...] la qual manera **passa ansy**. [§101]
>
> En el tiempo que fue visorrey de los reynos del Piru el marqués de Cañete, me enbió a esta tierra **donde estoy**, un padre. [§102]

Desaparece toda marca de *oralidad* durante los doce párrafos subsiguientes (248 renglones). Es decir que ésta se halla enmarcada entre los encabezamientos 2 y 36.

Pero este inventario cuantificador no nos daría una idea suficientemente clara de la presencia de lo "escritural u oral" en el documento puesto que la estructuración de los párrafos no es homogénea. Dicho problema nos lleva a pensar en otra alternativa mesurable. Hemos tomado la cantidad de renglones dedicados a cada modalidad expresiva y obtuvimos que de un total de 2370 renglones, 1526 son del discurso citante y los restantes 744 son representaciones del discurso citado.

Estas informaciones nos permiten hacer una lectura porcentual de un 67.2% de "escritura" contra un 32.8% de "oralidad" que, siendo más específica, demuestra, relativamente, la considerable presencia de representaciones "físicas" de la oralidad en un registro escrito.



Ahora bien, esta forma de lectura que daría cuenta del conjunto de intervenciones orales nos remite a otro tipo de cuestionamiento: ¿a quién se responsabiliza de dichas emisiones orales?

Al inventariar las intervenciones en discurso directo obtenemos 91. De ese total 54 son atribuidas a locutores autóctonos mientras que 37 corresponderían a locutores españoles.

Aunque a simple vista pareciera predominar en la representación de la oralidad el punto de vista autóctono, como lo indiciaría la lectura cuantificadora propuesta, hay que tener en cuenta la posible ingerencia de los mediadores europeos, problemática que nos remite a señalar más específicamente la presencia del (los) "enunciador(es)" a través de los diversos locutores.

En consecuencia, nos remitimos a la problemática polifónica presente en la *Ynstrucción.* Si partimos de la determinación de "sujeto hablante", concibiéndolo como el ser empírico que produce el enunciado, señalaríamos a Titu Cusi, pero dadas las circunstancias de la enunciación y mediaciones previamente descritas es necesario dar cuenta de su presencia como locutor en los momentos en que asume como propio un enunciado específico, y las ocasiones en que valiéndose de otros locutores se camufla como enunciador.

De igual manera, como resultado de las mediaciones, habrá que tener en cuenta la presencia de los puntos de vista de los enunciadores (no-indígenas): el padre Marcos García y el escribiente Martín de Pando. A este respecto, al abordar el texto luego de la identificación de Titu Cusi como locutor que asume la responsabilidad del enunciado, en el segundo párrafo, hallamos una aserción que nos remite al primer cuestionamiento sobre tal responsabilidad;

> Y porque la memoria de los hombres es devil y flaca e si no nos acurrimos [sic] a las letras para nos aprovechar dellas en nuestras necesidades, **hera cosa ynposible podernos acordar por estenso de todos los negocios largos y de ynportancia que se nos ofresçiesen.** [§3][46].

Si concebimos como locutor a Titu Cusi ¿sería viable aceptar de una manera tan simple y contundente un menosprecio de la ancestral tradición oral nativa? Sobre todo cuando esta posición deferente que privilegia la *escritura* sobre la *oralidad* proviene de un locutor que identificamos con un "sujeto hablante" autóctono, de ancestral tradición oral, líder y promotor de la resistencia nativa.

Dicha aseveración no es concebible fácilmente; por el contrario, este posicionamiento nos permitiría inferir la presencia de otro *enunciador*

---

[46] De igual manera se percibe la reutilización de referencias a *topoi* occidentales como "la flaqueza humana" y valoraciones del recurso a la escritura "rrazones porque son fechos los libros de la ley e del derecho" como las empleadas en *El libro del buen amor*, aspecto sobre el cual llama la atención Marc Lalumière en su tesina de maestría sobre Titu Cusi [81].

para quien la letra posee el atributo de ser el único vehículo garante del archivo y la conservación de conocimientos importantes a través del tiempo. De allí que se nos sugiera preferencialmente el punto de vista de los mediadores no autóctonos que hacen resurgir sutilmente su predilección por la escritura.

Sin embargo, la inconsistencia de la aserción que menosprecia la oralidad se evidencia posteriormente al presentarse un punto de vista contrario proveniente de un posible "enunciador autóctono" que, valiéndose del discurso atribuído a Mango Ynga, realza la presencia de la memoria colectiva autóctona a través de la oralidad:

> *Por vuestra vida que* ***se os acuerde*** *de lo que tantas vezes* ***os he dicho*** *y* ***amonestado*** *en el Cuzco y en Tanbo y en todas las demas partes adonde os abeis juntado a mi llamamiento y por las partes adonde abeis andado conmigo,* ***lo cual porque sé que lo teneis todos [:en] la memoria,*** *no me quiero más alargar.* [§59][33]

Es decir que, tácticamente, aquél que inicialmente se ha identificado como responsable del documento en su conjunto, no asume la responsabilidad de la crítica a la *escritura* sino que la deposita en otro locutor con quien comparte el mismo punto de vista pero sin hacer aparecer el suyo directamente, sin asumir palabras propias. De esta manera se rescata el valor de la memoria colectiva tradicional autóctona,

que es uno de sus propósitos, en tanto que enunciador, sin contrariar escuetamente a su potencial destinatario español[47].

Con anterioridad en el documento, el mismo locutor, Mango Ynga, ya había propuesto el recurso de apropiación y empleo de mecanismos de engaño -del que señala se habían venido valiendo los europeos- para revertirlos contra éstos:

> *Lo que podreis hazer sera dar muestras por de fuera de que consentis a lo que os mandan* [51].

Aseveración que nos permitiría leer la referencia al menosprecio de la oralidad como una aplicación del engaño en tanto que táctica de resistencia sugerida[48].

De tal manera que el recurso a diversos locutores para reproducir ciertos enunciados convenientes a un propósito determinado permite establecer una continuidad en la posición ideológica autóctona.

---

[47] Martín Lienhard al referirse a lo que él llama la "arenga" que Mango Ynga dirige a los indios y la respuesta de éstos [*Ynstrucción...* 49-52] plantea: "no podemos dejar de percibir que el Inca actual, colocándose la máscara de su padre ya muerto, expresa lo que no podría expresar sin ella: su paciencia activa, su voluntad de resistir hasta donde y cuando sea necesario". [*Testimonios, cartas y manifiestos indígenas* 165]. Interpretación que coincidiría con la lectura que proponemos, la cual, osadamente le atribuye un protagonismo organizacional de la intención discursiva de resistencia a Titu Cusi. Claro está que tal propuesta no pretende hacer una lectura monologizante del documento, puesto que la misma ingerencia de los mediadores, de la escritura, del contexto, como veremos, lo imperidían.

[48] Susana Jakfalvi-Leiva considera que el texto de Titu Cusi se halla "construido sobre la decepción y el engaño y, consecuentemente, afirma que Titu Cusi introduce la noción del engaño como un arte que los andinos pueden aprender de los españoles [276].

> Il s'agit donc d'énoncés dont le mode de structuration complexe et relativement stable possède une *valeur* pour une collectivité, des textes associés à une conviction partagée, qu'ils suscitent et renforcent, en bref des textes qui impliquent un **positionnement** dans un champ discursif. [Maingueneau, *L'Analyse du discours* 17]

En este sentido, en el campo discursivo colonial, se da por parte del sector nativo un proceso de "formación discursiva", que define en un espacio social una cierta identidad enunciativa históricamente circunscribible. En la construcción de esta "formación discursiva" de denuncia y resistencia al aparato colonizador, Titu Cusi recurre al mecanismo del discurso directo, como ya esbozamos, para reforzar por intermedio de otros "locutores" su posicionamiento ideológico. De allí la frecuente atribución de discursos a Mango Inga y a sus capitanes o "ayudantes".

> On peut également décrire en termes de hiérarchie de "locuteurs" la citation en discours direct: il y a dans ce cas deux "locuteurs" distincts dans un énoncé qui, par ailleurs, est globalement produit par l'un d'eux, celui qui est le sujet parlant ou écrivant. [Maingueneau 128]

Pero este sujeto que habla o escribe no funciona aisladamente sino que en cierta forma es el mediador del discurso de una colectividad[49]. En

---

[49] En este sentido, siguiendo la propuesta de Dominique Maingueneau que concibe las formaciones discursivas como componentes de formaciones ideológicas determinadas [Supra 25], es necesario también considerar el rol que desempeña un sujeto, que por su práctica discursiva se halla inscrito dentro de una formación discursiva dada: "Le sujet ne produit pas librement du sens grâce à une combinaison d'unités de la langue douées d'une signification stable et évidente, mais il est dominé par la formation discursive dans laquelle s'inscrit son discours. C'est que mots, phrases... changent de sens selon les

este sentido retomamos un elemento de reflexión de la Sociocrítica, que a su vez, basándose en las nociones de Lucien Goldmann, habla de los sujetos "trans-individuales" o "sujetos colectivos".

Así, Edmond Cros nos da los elementos que nos permitirían evacuar el problema del "yo" en tanto que individuo para interesarnos en el "nosotros" que habla a través del "yo" individual. Esta aproximación nos facilitaría dejar de lado la singularidad discursiva para abordar prioritariamente los sujetos trans-individuales o sujetos colectivos. Es decir, en nuestra interpretación, tratamos de ver de qué manera ese "yo" individual se convierte en la caja de resonancia de una voz colectiva[50].

Entonces, ¿cómo dar cuenta de esa pretendida asunción de representatividad de la colectividad autóctona por parte de Titu Cusi? Consideramos que para tal objetivo es necesario concebir a un nivel más profundo la relación que se establece entre ese "yo" y la "colectividad" en tanto que mantienen una unidad de propósitos.

---

positions tenues par ceux qui les emploient: étant donné une conjoncture déterminée par un état de la lutte des classes et une «position» (idéologique ou politique) dans cette conjoncture, une «formation discursive» détermine ce qui peut et doit être dit à partir de cette position". [*L'Analyse du discours* 92]

[50] Edmond Cros propone que el sujeto transindividual invade las conciencias individuales de cada uno de los individuos que participan en él mediante microsemióticas específicas; pero estas microsemióticas transcriben en signos el conjunto de las aspiraciones, de las frustaciones y de los problemas vitales de cada uno de los grupos implicados; ofrecen en cierto modo una lectura de las modalidades de inversión en la historia de cada uno de ellos. [*Literatura, ideología y sociedad* 94]

Por tal motivo haremos un breve paréntesis para valernos del estudio empleado por Algirdas Greimas en el cual desarrolla una estructura de "modelo actancial". Con base en éste, interpretaremos la manera en que se dan ciertas relaciones entre los diversos "actantes" para construir un objetivo autóctono.[51]

Podríamos reconstruir un posible universo semántico de la relación actancial en el texto de Titu Cusi siguiendo el orden de ideas y basándonos en dos propuestas de análisis de Greimas: de un lado, considerar la reducción de los actantes sintácticos a su estatuto semántico; y de otra parte, reunir todas las funciones manifestadas en un corpus y atribuidas, cualquiera que sea su dispersión, a un solo actante semántico, con el fin de que cada uno de éstos posea tras de sí su propia inversión semántica y que se pueda decir que la totalidad de actantes reconocidos, en sus diferentes relaciones, son representativos de la manifestación entera [174].

---

[51] Algirdas J. Greimas parte de una extrapolación de la sintáxis tradicional en la cual el rol desempeñado por las palabras (sujeto, objeto, complemento etc.) serían "funciones" y desarrolla una propuesta de los modelos actanciales con una aproximación semántica. El plantea: "puisque le discours «naturel» ne peut ni augmenter le nombre des actants ni élargir la saisie syntaxique de la signification au-delà de la phrase, il doit en être de même à l'intérieur de tout micro-univers; ou plutôt le contraire: le micro-univers sémantique ne peut être défini comme univers, c'est -à-dire comme un tout de signification, que dans la mesure où il peut surgir à tout moment devant nous comme un spectacle simple, comme une structure actantielle". [Greimas 173]

DESTINADOR	DESTINATARIO
Titu Cusi Yupanqui (colectivo autóctono)	El Rey (gobierno colonial) (colectivo autóctono)

SUJETO	OBJETO
Titu Cusi Yupanqui (colectivo autóctono)	Reconocimiento como Inca justificación de la creación del gobierno Neo-inca. Denuncias. Propuestas de resistencia

AYUDANTES	OPONENTES
Mango Inga Capitanes [47, 66] Vila Oma [31, 33] Nativos leales [19, 50] Antonio [41]	Gonzalo, Hernando, Joan, Francisco Pizarro, los negros Inguill, Vaypar [45, 49] Nativos desleales [45] Pascac [38, 49]

De allí que una lectura de esta distribución actancial tomaría a Titu Cusi, en tanto que representante portador de un discurso colectivo autóctono, como el destinador, en consonancia con su comunidad leal. Dicho discurso es estructurado con la participación de la mayoría de la comunidad nativa que sería "ayudante" en la búsqueda de su "objeto": denuncias, reivindicaciones, justificación de la creación del gobierno neo-inca y reconocimiento de la legitimidad Inca en la persona de Titu Cusi. El destinatario, en un principio, sería la autoridad colonial, pero,

igualmente, se dirige al colectivo autóctono que siendo a la vez destinador y sujeto, impulsa y sostiene la realización de un deseo (objeto) para beneficio propio, para ser su receptor. En la consecución de tal propósito se oponen los españoles y algunos nativos al servicio de éstos.

Ahora bien, basados en la anterior distribución actancial queremos dar cuenta de la manera como se organizan, ya en el plano discursivo, los propósitos autóctonos.

Es de notar que Titu Cusi habla desde una élite acostumbrada a lidiar con el poder y está negociándolo con la contraparte europea. Sin embargo, cuando utiliza argumentos de orden personal o de sus inmediatos seguidores incluye una problemática que incumbe a toda la colectividad nativa. En este orden de ideas, podemos considerar que Titu Cusi, asumiendo la representatividad del sujeto colectivo autóctono, estructura una propuesta de formación discursiva: construye una imagen nativa basada en la ingenuidad y fraternidad que ofreciendo todo lo que está a su disposición, sólo pide a cambio "amor y amistad" por parte de los españoles. Paralelamente pretende demostrar que obtiene como respuesta de éstos traiciones y vejaciones que justifican, a su vez, la reacción nativa y dan la pauta para la cimentación de unas bases estratégicas político-religiosas, que formarían parte de la construcción de un programa de resistencia a largo plazo.

¿Pero con qué mecanismos intenta lograr sus propósitos? Como ya mencionamos, entre los encabezamientos 2 y 36 hay un desarrollo narrativo de los acontecimientos históricos anteriores al presumible momento de enunciación en que Titu Cusi se sitúa, y es precisamente en esta sección donde se da la "concentración" de la oralidad, de la "cesión" de la palabra a otros locutores y donde se resaltan valores que construyen una imagen autóctona generosa, servicial, amistosa, ingenua, paciente:

> *¿no os enbie a Caxamarca gran suma de // oro y plata?[...] ¿no os he dado en este pueblo todo lo que aveis querido...? ¿no os he dado servicio para vosotros y vuestros criados y he mandado a toda mi tierra os tributen?* [17].

Se da un paulatino proceso de construcción discursivo basado en el comportamiento de los personajes de acuerdo a ejes bipolares: amor-traición, verdad-mentira, sagacidad-ingenuidad. La imagen que se desea mostrar de los autóctonos en su relación hacia los españoles es sobre todo amorosa, respetuosa[52]:

> [...] por el **amor** y afición que había cobrado a los españoles. [14]
> y desde que hubo comido mandó que, so pena de la vida, nadie osase descomedir contra ninguna persona de las de aquella gente que nuevamente habían aportado a su tierra, mas que todos les **respetasen y honrasen** como a cosa del Viracochan. [15]

[52] Este recurso al manejo de ejes bipolares es considerado por Catherine Poupeney como un "modelo paratáctico de enumeración de vicios y virtudes, ejemplos y contraejemplos". ["En los márgenes del imperio 3]

Continúa resaltándose la sensibilidad y amor por parte del sector nativo y sutilmente se introduce el empleo sagaz de la mentira por parte de los europeos para lograr el aprisionamiento de Mango Capac. Se contrapone así el engaño, la sagacidad a la ingenuidad:

> sino que resçibio allí cartas del marqués en que le significava **la gran soledad que padesçia** por su ausençia; que le rogava mucho se bolviese; a lo qual my padre, por el **amor** que al Marqués tenía, se bolvió. [15]

Y entra también en consideración el papel desempeñado por la letra, en este caso cartas, como instrumento por medio del cual se engaña la confianza y el amor ofrecido. En un comienzo, se ha descrito la admiración por el "poder" de la letra:

> y aún nosotros los avemos visto por nuestros ojos, a solas hablar en paños blancos y nonbrar a algunos de nosotros por nuestros nombres syn se lo dezir naidie, nomas de por mirar el paño que tienen delante. [8]

Posteriormente se entra a demostrar la evolución de la capacidad aprehensiva autóctona que reutiliza los mecanismos epistolares que anteriormente le eran ajenos. Si inicialmente la ingenuidad y confianza permiten aceptar el mensaje epistolar sin cuestionamiento, -lo que tuvo como consecuencia la primera captura de Mango Capac-, la narración de los acontecimientos va a presentar la posterior apropiación y utilización de este instrumento comunicativo por parte de los nativos para darle el mismo uso que los españoles y responderles en los mismos términos.

Así que a la petición española, dirigida a Mango con la intención de capturarlo otra vez: "que no se hallaban un punto sin él", se le responde por carta también: "que aún no había acabado de caçar"; conociendo de antemano los corresponsales las intenciones que respectivamente tenían.

> Y al tienpo que esto hizo mi padre, los españoles le enbiaron muchas cartas, diziendo que se diese priesa a bolverse a su cassa que no se hallavan un punto sin él; el qual dicho mi padre les tornó a responder diziendo que aún no abia acabado de caçar, quel bolvería lo mas presto que pudiese. [41]

Se insiste en el talante "amoroso" de los nativos:

> Y estas prisiones que me habéis echado, no penséis que las tengo en nada, que si yo oviera querido, muy façilmente me obiera soltado dellas; pero no lo he hecho porque en / tendais que antes my negocio emana de amor que de temor... De aqui adelante todos tengamos paz y bivamos de amor y conpañia. [22]

Y por otra parte se describe una relación "armoniosa" entre Mango Inca y Francisco Pizarro:

> por la ausençia del marqués don Françisco Piçarro, que a la sazón se avia partido para Lima, despidiendose de my padre con gran amor y amistad estando sienpre conformes. [27]

Consecuentemente con la "armonía" sugerida en diferentes ocasiones en el enunciado se exonera a Francisco Pizarro de ciertas actuaciones vejatorias a las cuales había sido sometido el Inca.

> Entienda el que esto leyere que quando estos negoçios pasaron, del dar la coya, e la prissión de las cadenas y grillos, el marqués don Françisco Piçarro ya hera

> ydo a Lima, y a la sazon no estava en el Cuzco y por eso **no piense naidie que en todo esto se halló.** [36]

Posición discursiva, que al asumir la defensa de Pizarro, nos enfrenta a una ambigüedad interpretativa: por un lado podría evidenciar la presencia del mediador no autóctono que pretendería favorecer las actuaciones de Francisco Pizarro al presentarlo en el discurso como personaje no responsable de ciertos comportamientos. De otra parte, permitiría insinuar la imparcialidad del enunciador, Titu Cusi, en el recuento de los acontecimientos y atribución de responsabilidades. Táctica que sería empleada pensando en la máxima autoridad española como posible destinataria y ante la cual debe presentarse una ecuanimidad y "objetividad" descriptiva de los hechos acaecidos.

Sin embargo, paralelamente con su posición de "imparcialidad enunciativa", se hace referencia a hechos en los que se sugiere la responsabilidad de Francisco Pizarro, como en el caso del aprisionamiento de Mango Inca. Situación en la cual se emplea la acusación soslayada: "a dar parte de lo que habían hecho al Gobernador, **el qual no estaba muy inocente del negocio**" [54]. Reforzando tal insinuación con la atribución a Pizarro, en tanto que locutor, de un discurso en el que pretende exonerarse o disminuir sus

responsabilidades, pero que a la vez deja vislumbrar la presencia de una voz enunciadora matizada de cierta ironía [53]:

> Gran pena he reçebido de la congoja que me dizen vuestra merçed ha resçibido en su prission, **en especial si fue syn culpa,** lo qual si a sido, es de resçibir mayor, que bien creo, que segund vuestra merçed es de bueno, es ansy. E teniendo esto entendido, como siempre lo tube de su bondad, **rogué a estos cavalleros que no molestasen tanto a vuestra merçed,** porque entendido tenia yo que quien con **tanta voluntad** nos traxo a su tierra y **tan de plano nos la entregó** con los tesoros que en ella via, no se avía de mober tan façilmente por ninguna cossa, a // hazer cosa que no debiesse. Suplico a vuestra merçed, por me hazer merçed, no tenga pena, questos caballeros e yo de aquí adelante procuraremos de no se la dar más, antes tener el respeto que a semejante persona como vuestra merçed conbiene. [24]

Un discurso que atribuído a un locutor europeo permite reforzar el propósito de un enunciador que construye una imagen autóctona carente de culpa, con bondad y voluntad, y que, paradójicamente, desplaza la responsabilidad de las vejaciones a que ha sido sometido el Inca a los subalternos de Pizarro. Se insiste en el empleo de dicho mecanismo al atribuirles la palabra como "locutores" a Hernando, Gonzalo y Joan Pizarro para que "reconozcan" sus "malas acciones":

> Por çierto vuestra señoría thiene muy gran razón en **reprehendernos** y afearnos semejante cosa, que era porque sy oviera miramiento en nosotros no lo avíamos

---

[53] Seguimos la interpretación del sentido de ironía dado por Dominique Maingueneau: "Il convient de ne jamais perdre de vue que l'ironie est un geste tourné vers un destinataire et non une activité ludique, désintéressée. [...] un énoncé ironique fait entendre une autre voix que celle du «locuteur», la voix d'un «énonciateur» qui exprime un point de vue". [*L'Analyse du discours* 128]

> de aver hecho desta suerte, sino agradecer el bien a quien nos lo haze; e aquí adelante se hara como vuestra señoría lo manda. [26]

Pero, a renglón seguido, el enunciado enfoca la atención sobre la inexistencia de escrúpulos cuando de repartir el dinero se trata, elimina toda posible diferencia entre los españoles, pues resalta el falso reconocimiento de "reprehensión" antes sugerido y lo reemplaza por el regocijo colectivo que los iguala:

> Acabadas todas estas razones de una parte y de otra, todos los españoles repartieron aquel tesoro por cabeças, dando a cada uno segund su calidad. [62]
>
> fueronse a sus casas cada uno con la rasçion que le cupo d[e] la enpressa del tesoro. De creer es que yrian acompañando al Governador y que alla se regoçijarían entre sí, cada uno con lo que llevaba. [26]

Retomando el proceso estructurador de la bipolaridad propuesta, se presenta, como contraposición al amor, la traición. Se insiste en la traición como hecho merecedor de castigo, que si tácticamente en un comienzo recae en un general nativo, a quien se le aplica un castigo ejemplarizante, estratégicamente se dirige, de forma paulatina, hacia el señalamiento de la traición española[53]:

---

[53] Concebimos, en términos genéricos y sencillos, la estrategia como la habilidad para dirigir un asunto en su conjunto con una finalidad precisa y de mayor envergadura; y los medios y mecanismos utilizados para llevar a cabo la finalidad estratégica la consideraríamos como táctica. Diferencia que, dentro de un contexto de relación con el poder y con un análisis más detallado, Michel de Certeau define: "[...] la tactique est déterminée par l'absence de pouvoir comme la stratégie est organisée par le postulat d'un pouvoir [...] Les stratégies sont donc des actions qui, grâce au postulat d'un lieu de pouvoir (la propriété d'un propre), élaborent des lieux théoriques (systèmes et discours totalisants) capables d'articuler un ensemble de lieux physiques où les forces sont

> gente para ir en seguimiento del **traidor** de Quisquis, diziendo que aunque fuese hasta en cabo del mundo le avia de seguir y matar, por la gran **traición** que avia hecho ansy a él como a los Viracochas. [15]
> Desque mi padre estuvo en el Cuzco, ya algun tanto sosegado y contento con l a muerte de aquel **traidor** de Quisquis. [15]

En la construcción discursiva primero se insiste en lo despreciable de la traición y el castigo merecido, aplicado a los traidores: la ejecución; independientemente que éstos sean autóctonos o no. De manera analógica se procede a describir a los españoles como traidores:

> un día, estando mi padre en su casa, quieto y sosegado, fueron a ella y otros más de çient españoles con **traición**, so color que le yban a ber, y llegados que fueron al dicho mi padre, como los bio, pensando que le iban a ver como otras bezes solian, resçibiolos con mucha alegría y contento, y ellos como llevaban la **traición** armada, hecharon mano dél. [16] [...] E llegados que fueron, my padre, no sospechando **la traiçión** que tenía armada, los resçibió con gran benebolencia y afabilidad, y ellos, como llebavan **la traiçión dañada**, aguardaron a que se saliese a alguna cosa a su casa y luego fueron trás dél. Y en ella, al tienpo que quiso salir, le prendieron. [27]

Paulatinamente, a lo largo de la narración se van señalando conductas transgresoras, por parte de los europeos, de los "buenos" principios morales y religiosos impuestos a través de la evangelización cristiana: codicia, lujuria, mentira, envidia, engaño:

---

réparties. Le modèle en a été militaire, avant d'être «scientifique». Les tactiques sont des procédures qui valent par la pertinence qu'elles donnent au temps -aux circonstances que l'instant précis d'une intervention transforme en situation favorable, à la rapidité de mouvements qui changent l'organisation de l'espace, aux relations entre moments successifs d'un «coup», aux croisements possibles de durées et de rythmes hétérogènes, etc.". [Certeau, *L'invention du quotidien* 62-63]

> y que lo fuera nos aveis de dar agora mucho más oro y plata que el otro dia y más me aveis de dar a la señora coya Cura Ocllo, vuestra hermana, para my muger. [28]
>
> En todo procure de dar orden como se junte mucha plata y oro, y acuerde de darnos la *coya*, que la **deseo mucho haber.** [29]
>
> y haciendo algun ademan de quererlo ir a soltar, lo qual **todo hera fengido,** salió muy de presto Gonçalo Piçarro. [35]
>
> Y el ansy, delante de todos, sin mas mirar a cossa, se fue para ella a la besar y abraçar como si fuera su mujer legítima. [35]
>
> *¿Vosotros no le* ***engañastes*** *diziendo que beniades por el biento por mandado del Viracochan, que herades sus hijos.* [31]
>
> *bien entiendo que la* ***cobdiçia*** *os a segado para hazer tan gran desatino* .[22]
>
> *más me pareçe esta molestia* ***cobdiçiosa*** *que hazaña poderosa, porque a la clara se bee que me an tenido antes preso por hanbrienta* ***cobdiçia*** *que por poderio que sobre my pudiesen tener.* [25]
>
> No pasaron, segund mi padre me dixo, tres meses, // quando la **ynbidia,** que [es] enemiga de toda bondad, reynó en Gonçalo Piçarro. [26]

Comportamientos que repetidos insistentemente van a demostrar el agotamiento de la "paciencia" de los nativos y que consecuentemente revierten en quejas:

> Y los indios todos como llorando, **se le quexaron** desta suerte, los quales dixeron: *Sapay inga ¿qué gente es ésta que tienes en tu tierra, que o se contentan con tanto oro y plata como les as dado y por fuerça nos an quitado nuestros yauris de plata?,* —que quiere decir çetros—. *Nos an quitado con amenazas, de lo qual resçebimos gran pena. Díles que nos los buelvan y que les baste ya la plata y oro que les avemos dado.* [37]

Quejas que, acumuladas a las diversas conductas transgresoras previamente resaltadas, fundamentan la decisión de sublevarse contra el sistema opresivo. En un primer momento la representación de la actitud

asumida por el Inca se expone más como respaldo a su comunidad, como eco de sus peticiones:

> Y mi padre viendo con tanta ansya se le quexaban aquellos yndios resçivio dello pena, e hablando hazia los españoles, dixo ansy: [...] *Si lo hazeis por ynçitarme para que me lebante contra vosotros, yo o la gente de my tierra, dezidmelo; porque andaré aperçebido, y lo mesmo mi gente.* [37-38]

Para luego proceder a justificar la reacción dada ante las ofensas recibidas a título personal:

> Y mi padre, como oyo que en el pueblo se tratava **la traición** questava armada contra él, mando juntar a todos los prencipales de la tierra. [39]

Se reconstruye un discurso que propone una estratagema de levantamiento general coordinado; que convoca para atacar de forma unificada y "acabar" con la causa del malestar de su comunidad:

> *Por vida buestra, que pues siempre me aveis mostrado tanto amor y deseado darme contento, en éste me le deis y sea que todos juntos, ansy como estais,* ***os conçertéis en uno*** *y enbieis vuestros mensajeros a toda la tierra, para que de aquí a beinte dias esten todos en este pueblo sin que dello entiendan nada estos barbudos: e yo enbiare a Lima a Queso Yupanqui, mi capitán que gobierna aquella [sic] tierra a avisarle que* ***para el día que aqui dieremos sobre los españoles dé él alla con su gente sobre los que alla aviere*** *y haziendonos a una él alla y nosotros aca, luego los* ***acabaremos, syn que quede ninguno,*** *y quitaremos esta pesadilla de sobre nosotros y holgarnos hemos.* [40]

Complementando este posicionamiento con la proposición de algunas recomendaciones de reacciones tácticas, ya dispersas en las diferentes intervenciones atribuidas a Manco:

> *Lo primero que hareis sera que a estos barbudos que tantas befas a mí me an hecho por me fyar yo dellos en tanto,* ***no les creais cosa que os dixieren, porque mienten mucho,*** *como a mí en todo lo que conmigo an tratado me an mentido y ansy haran a vosotros, lo que podreis hazer sera dar muestras* ***por de fuera*** *de que consentís a lo que os* ***mandan*** *y dar algún camarico y lo que pudiéredes, que en / vuestras tierras oviere.* [51] [55]

Dentro de las tácticas desarrolladas se insiste en la apropiación de algunos elementos impuestos, proponiendo en ocasiones un "calco" de comportamientos (empleo de las cartas, del engaño etc). Y dado el caso, recurrir de igual forma al enfrentamiento armado:

> *y si acaso ellos os acometieren o quisieren tomar vuestras tierras, no dexeis de defenderos y sobre ello perder la vida sy fuere menester.* [51]

La justificación de su discurso se refuerza de igual manera con la confrontación de las creencias religiosas. Por un lado reivindica las bondades de las creencias nativas tradicionales:

> *Sy ellos fueran hijos del Viracochan, como se jactaban, no ovieran hecho lo que han hecho* ***porque el Viracha*** [sic] ***puede allanar los cerros, secar las aguas, hazer çerros donde no las ay; no haze mal a naidie.*** [52]

---

[55] Para Susana Jakfalvi-Leiva [276] el aprendizaje de la táctica del engaño implica, en el contexto del momento, una forma argumentativa de comunicación, en la que lo que se dice y lo que se oculta es una protesta, la cual se halla estructurada con base en dicotomías: bueno versus malo, virtud versus vicio, españoles versus indígenas etc. Este manejo bipolar del engaño le permitiría a Titu Cusi resaltar ante el Rey el adecuado comportamiento moral y político que justificaría su continuidad en el gobierno incaico.

Y por otra parte, banaliza los objetos de adoración cristiana, resaltando lo autóctono, valiéndose de la comparación, para continuar implementando formas tácticas de resistencia:

> *Lo que más aveis de hazer, es que por ventura estos os diran que adoreis a lo que ellos adoran, que son unos* ***paños pintados****, los quales dizen que es Viracochan, y que le adoréis como a guaca, el qual no es sino paño.* ***No lo hagáis****, sino lo que nosotros tenemo; eso tened, porque como beis, los villcas hablan con nosotros, y al sol y a la luna beemoslos por nuestros ojos, y lo que esos dizen no los veemos. Bien creo que alguna vez por* ***fuerça o con engaño****, os an de hazer adorar lo que ellos adoran, quando mas no pudieredes, hazeldo delante dellos y por otra parte,* ***no olvideis nuestras cerimonias****. Y si os dixieren que quebranteis vuestras guacas, y esto por fueça, mostraldes lo que no pudieredes hazer menos, y lo demas guardaldo, que en ello me dareis á mí mucho contento.*[52]

En el discurso empleado se deja entrever la supuesta asimilación de las creencias impuestas pero en convivencia permanente con las autóctonas:

> que pareçian viracochas, **ques el nonbre con el qual** nosotros nombramos **antiguamente** al Criador de todas las cossas, diziendo Tecsi Viracochan, **que quiere dezir** prencipio y hazedor de todo. [5]

Insinúa que la deidad es la misma que existía antes en las creencias ancestrales, sólo que ha cambiado de nombre. La presencia de ciertas marcas aclaratorias o explicatorias permite inferir, en un primer momento, que el potencial receptor del enunciado es totalmente ajeno a las expresiones, vocablos y aspectos culturales nativos, presuposición que

justificaría las continuas intervenciones "aclaratorias" del enunciador. Pero el hecho de insistir repetidamente en la homologación denominativa de Viracocha=Dios cristiano, hace pasar de una simple aclaración a una reafirmación de creencias: la existencia de un dios nativo, anterior, ancestral a quien solamente le han cambiado de nombre, pero que permanece en el imaginario colectivo autóctono.

> **que todos les respetasen y homrasen como a cosa del Viracochan —que quiere dezir Dios—** .[15]
>
> **pensando que hera gente grata e ynbiada de aquél que ellos dezian que hera el *Tecsi Viracochan* —que quiere dezir Dios—**.[19]
>
> **bien sabeis que dareis pena al Viracochan—que quiere dezir Dios—**. [23]

Sin embargo no es solamente a los locutores autóctonos a quienes se atribuyen las referencias a Viracochan, su "reconocimiento" es igualmente dado a locutores españoles que son utilizados para vehicular dicho propósito autóctono:

> *Plega nuestro Señor, Dios todo poderoso,* ***a quien vuestra merced llama Viracochan,*** *nuestro padre, que por quien su Divina Magestad es tan buena voluntad, como.* [23]

Podemos interpretar la anterior aclaración como una presencia e insistencia del enunciador autóctono. Es fácilmente cuestionable, en españoles "difusores" de las creencias católicas, el reconocimiento aclaratorio de otra denominación del Dios cristiano. Aún más cuando en

el texto dichas aclaraciones han sido repetidas seis veces y siempre provenienes del sector nativo.[56]

Consecuentemente es posible entonces interpretar las insistentes repeticiones del mismo término como irónicas. Si, siguiendo a Maingueneau, concebimos la ironía como el mecanismo que subvierte la frontera entre lo que asume el locutor y lo que no asume directamente sino con sutilidad. Mientras que la negación pura y simple rechaza un enunciado utilizando un operador explícito, la ironía tiene la propiedad de poder rechazar sin recurrir a dicho operador [Maingueneau, *Nouvelles tendances* 71]. Además, la repetición aclaratoria también permite concebir un destinatario autóctono para quien no es necesaria la aclaración pero sí la insistencia en la existencia primaria y ancestral de un dios propio.

La ironía es también empleada escuetamente para burlarse de los soldados españoles en la descripción de un parcial triunfo nativo:

> y hecharon a huyr por la cuesta arriva, a matacavallo. Los indios que en el çerco del Cuzco estaban, como los bieron ansy huyr, començaron a gritar diziendo: ¡**A, que se ban, ha, que se ban a Castilla, ataxaldos**! [44][57]

---

[56] Hemos privilegiado este tipo de interpretación sin desconocer que el mediador, que redacta y ordena el documento en su propio lenguaje, considere apropiado aclarar términos que facilitarían la comprensión del texto por potenciales destinatarios ajenos a expresiones quechuas; propósito que también podría ser legítimo por parte del sujeto hablante. En este sentido es posible aceptar las dos ingerencias enunciadoras confluyendo en un mismo interés divulgador.

En ocasiones el tono del discurso se torna más contestatario, se resalta la diferencia en la creencia y presencia de ("su") dios:

> *os mandé juntar al Cuzco para que les diesemos algun tartago de los muchos que nos avian dado; y pareçeme que, o porque su Dios les ayudó o porque no me hallé yo pressente, no salistes con vuestro yntento.* [50]

Y esta marcada diferenciación entre la presencia de "su dios" en contraposición a un posible "nuestro dios" pone de relieve el conflicto entre las posiciones religiosas divergentes y la persistencia en mantener dentro del imaginario autóctono dicha dicotomía. Es así como se da un proceso de desconstrucción de la falsa deificación de los españoles. En un comienzo se asoció la imagen divina del Viracocha a la alteridad europea:

> unos yndios yungas tallanas que residen a la orilla del Mar del Sur, quinze o beynte leguas del dicho Caxamallca, **los quales dezian** que abian bisto llegar a su tierra çiertas personas muy diferentes de nuestro avito y traje, **que pareçian viracochas,** ques el nonbre con el qual nosotros nonbramos antiguamente al criador de todas las cossas, diziendo Tecsi Viracochan, que quiere dezir prençipio y hazedor de todo. [5]

La construcción de la imagen del español se da por equiparación al concepto andino Viracochan, relación repetida insistentemente a lo largo del discurso, para reafirmar, por un lado, la "ingenuidad" nativa; por el

---

[57] Luis Millones[*Instruçion...* 17] considera como **ingenua** esta actitud asumida por los autóctonos: " y la **ingenuidad** de los sitiadores que al verlos tomar distancia para atacar pensaron que «se iban a Castilla»". A nuestro modo de ver no existe ninguna ingenuidad sino por el contrario toda una conciente actitud de mofa.

otro, el aprovechamiento que de esta apreciación hacen los españoles. La equiparación de la "otredad" con una deidad se presenta en una relación inicial de identidad español=viracocha. Se parte de una construcción de imagen a partir de un "equívoco" que es asumido y aprovechado por los españoles. Aspecto que el discurso resalta como "engaño" y como argumento que "justifica" el impedimento de una resistencia mayor:

> *no me vençistes vosotros a my por fuerça de armas, sino por hermosas palabras, que sy no* ***me dixierades*** *queheérades hijos del Viracochan* ***y quél os enbiava,*** *e yo por buestras ynsignias de tantos* ***enlaviamientos*** *como comigo usastes no lo pensara, no sé yo cómo lo ovierades en la entrada de mi tierra.* [25]

Una vez más se señala el empleo de mentiras por parte de quienes afirmaban ser "hijos y enviados" del Viracochan para acceder "fácilmente" a una aceptación en las tierras nativas. La mentira, a la cual se hace referencia al comienzo del texto, merece ser también severamente castigada: "Mirad no me mintáis en lo que me habéis dicho, que ya sabéis y habréis entendido cuáles mis antepasados e yo solemos parar a los mentirosos" [46].

Luego de la reacción inicial que construye la imagen deificada de los recién llegados, se procede a la aplicación de ciertas "pruebas" que conllevan a la evolución desconstructiva de esa ilusión inicial:

> **Destos Viracochas traxeron dos dellos** unos yungan [sic: yungas?] a mi tío Ataguallpa que a la sazon estava en Caxamarca, el cual los resçivio muy bien **y mando de bever al uno dellos con un vaso de oro de la bevida que nosotros usamos**, el español en resçibiendolo de su mano lo derramó, de lo qual se enojó mucho mi tio; y después desto aquellos dos españoles le mostraron al dicho my tio una carta o libro o no sé qué, diziendo que aquella hera la *quillca* de Dios y del Rey, e mi tio, como **se sintió afrentado** del derramar la chicha, que ansy se llama nuestra bevida, tomó la carta, o lo que hera, y arrojólo por allí, diçiendo *¿Qué sé yo que me dais ay?; Anda, bete.* [5-6]

Una prueba a la que se someten las "deidades" es el ofrecimiento de la bebida como muestra de amistad —de manera similar al hecho por los Aztecas— y, en ambos casos, se concluye con el desprecio por parte de los españoles, generando consecuentemente las reacciones, por parte de los autóctonos, de desencanto y rechazo a lo que inmediatemente ofrecen los españoles. Acontecimiento sobre el cual se insiste:

> y my tío como les oyo lo que dezian, atendio a ellos y calló y dio de bever a uno dellos de la manera que arriba dixe **para ver sy se lo derramavan como los otros dos**; y fue de la mesma manera, que ni lo bevieron ni hizieron caso. [6][58]

La desconstrucción de la equiparación español=Viracochan se presenta a través de una paulatina degradación de la imagen española

---

[58] En este sentido Liliana Regalado [XLII] resalta la importancia que tiene en el mundo andino la conducta reflejada por los interlocutores. "Al respecto, vale la pena recordar que en la sociedad andina, el gesto, la formalidad, tienen un sentido profundo emanados de los contextos rituales y son formas que por lo tanto contienen mensajes". Con interpretación similar Susana Jakfalvi-Leiva [268] considera los sucesos de este ofrecimiento como el primer desencuentro entre las dos culturas debido al desconocimiento de los métodos comunicativos andinos.

que se inicia con este rechazo y que continúa un descenso jerárquico en las comparaciones con las que intentan definirlos:

españoles = Viracochan [5, 9]
españoles = enviados del Viracochan [6]
españoles = hijos del Viracochan [25, 51]
españoles = mandados del Viracochan [7]
españoles = demonio [17]
españoles = hijos del demonio [19]
españoles = criados del Viracochan [28]
españoles = hijos del Supay [18, 28]
españoles = siervos del Supay [34]
españoles = Yungas [34]

En el último caso la degradación llega a su máxima expresión. El discurso se vuelve más contestatario: la relación con la codicia, con la insaciable ansia de dinero, a la plata, por sobre todo, lo hace más radical:

> que lo habéis hecho no como cristianos e hijos que decís que soís del Viracochan, sino como siervos del *supay*, cuyas pisadas vosotros seguís, haciendo mal a quien os hace bien; y aun peores sois vosotros, que él, quel no busca plata ni oro porque no la a menester, y bosotros, buscaisla e quereisla sacar por fuerça de donde no la ay; **peores sois que los *yungas***, los quales por un poquillo de plata matarán a su madre y a su padre y negarán todo lo del mundo. [34]

Sin embargo, el tratamiento del Supay como equivalente al demonio, es otra muestra de la ingerencia interpretativa de la religión cristiana. La asociación de lo malo con la imagen de lo satánico es

recurrente; es una vez más la reutilización de los conceptos valorativos impuestos, equiparados a los existentes en la cultura autóctona.[59]

El Supay en el mundo andino no representa directamente el concepto de demonio, de maldad sino que es considerado como una parte integrante del concepto Viracochan. De allí que sea necesario tener en cuenta el proceso de superposición del concepto demoníaco en la cosmogonía andina.

Bien es sabido que el proceso de colonización implicaba la erradicación de las creencias religiosas indígenas. El hecho de verificar la adoración efectuada por los autóctonos a elementos de la naturaleza (sol, luna, cerros, ríos, lagunas) hizo que los primeros evangelizadores, conquistadores, administradores, concibieran la presencia de Satanás detrás de los ritos autóctonos. Así, al vincular la religión indígena con la

---

[59] Respecto al vínculo que se establece entre las concepciones de lo sagrado y lo satánico, Edmond Cros, explicando el modelo de cristianización del imaginario autóctono, ejemplifica su funcionamiento a través del encuentro españoles-autóctonos en Mesoamérica: "[...] ces modèles pré-colombiens de figures sacrées sont inadaptés au contenu qu'on prétend leur faire véhiculer et laissent toujours, sur les marges, un résidu d'Altérité irréductible à une représentation allogène. [...] On le voit, les normes qui dans la pensée chrétienne distinguent la divinité de la sainteté explosent et se chevauchent, produisent à leur tour de l'hybride. De façon tout à fait symétrique les Indiens eux-mêmes tentent de reconnaître chez l'Autre des signes qui leur permettent d'assimiler celui-ci dans le cadre de leurs propres catégories. C'est ainsi que lors de l'invasion et de la Conquête Cortés sera identifié comme le dieu *Quetzalcoátl*, les religieux espagnols le seront comme des *tzitzimime*, c'est à dire des monstres qui seront à leur tour assimilés plus tard aux anges déchus des chrétiens. Cette dernière représentation est intéressante car elle montre comment les deux antagonistes se satanisent réciproquement. Satan c'est l'Autre et l'Autre ne peut être que Satan. [...] La représentation du diabolique se moule dans celle du divin et celle du divin dans le diabolique". ["Le semblable et l'Altérité" 46-47]

adoración al diablo, los españoles empezaron a evaluar en su integridad la práctica y teoría religiosas andinas bajo criterios europeos y, consecuentemente, a percibir la vida andina a través de un lente distorsionado [Silverblatt 37-38].

A partir de tales presupuestos era necesario buscar en la cultura autóctona una noción que encarnara el mal, un demonio. Sin embargo, en la cosmogonía andina dicha noción no correspondía exactamente a la europea.

Entonces en dicho contexto ¿cómo concebía el mundo andino al Supay?

> La dicha y la adversidad se presentan como una tendencia lejanamente convergente; el bien y la imperfección nacen de un mismo origen. Wiracocha y Supay no eran un [en] principio sino Wiracocha, naciendo de él la dualidad.
> Supay no se reintegrará jamás a Wiracocha. Obtuvo su divinidad de él, pero ha dejado de ser Wiracocha para ser simplemente Supay, convirtiendo el don de la tierra-alta en realidad independiente de la tierra-baja gracias a su actividad.
> Y como el hombre tuvo su origen en la tierra, tiene tendencia al ocio, a la inmovilidad, por eso Supay a la vez que crea, malogra, extravía, transforma porque ama al hombre. Si él no malograse, alejase, extraviase, no transformase, el hombre no trabajaría, y el trabajo es la gran ley en el mundo en que Supay se mueve. [Valcárcel 35-36]

Por lo tanto la concepción de Supay no posee la significación unidimensional del mal como se le atribuye al diablo en la tradición religiosa occidental. Sin embargo, para los europeos fue necesario buscar

un concepto que por sinonimia representara las fuerzas malignas y hallaron en el Supay el término más cercano.

De tal manera que, dotada de la significación maligna, la palabra Supay fue empleada como equivalente de demonio en español. En consecuencia, es en este sentido que se emplea en el enunciado de la *Instrucción...* con la pretensión de dar cuenta de la degradación en el comportamiento de los españoles.

Como la anterior situación descrita hay diversas fisuras por donde se vierte el discurso religioso-cristiano y se hace evidente la presencia del mediatizador[60]:

> y desta manera se estuvieron en el Cuzco muchos días holgando a su placer en compañía de mi padre; e pasados algunos años, como la **cobdiçia de los hombres es tan grande, reyno en ellos, de tal suerte que, engañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de birtud.** [16]
>
> El qual regocijo, segund adelante se bera, no les duro mucho porque como **el demonio sea tan malo como es y amigo de disçersiones e indiferençias, nunca para.** [26]

---

[60] Marc Lalumière desarrolla como un punto importante de su tesina el "ambiente narrativo bíblico" en la crónica de Titu Cusi, resaltando, igualmente, la fuerte ingerencia de los mediatizadores. "Los padres no sólo reformularon el relato de Titu Cusi, utilizando la retórica propia de la oratoria eclesiástica de la iglesia católica, y construyeron el ambiente bíblico, sino que elaboraron también al personaje central, Manco Inca, en función de los actos y cualidades principales de Cristo" [83]. Interpretación que dialoga con la asumida por Catherine Poupeney quien concibe "la idealización del Inca de acuerdo a pautas que lo asemejan al espejo del Príncipe cristiano" y su dimensión mesiánica " [...] Como hijo del sol, el origen de su poder es divino, y si su homólogo europeo se afirma vicario de Cristo, él es Cristo: como Cristo da la otra mejilla, sufriendo una y otra vez vejaciones de los españoles; como Cristo, lo mueve el amor hacia el prójimo, sus hijos y sus hermanos; como Cristo, se despide de sus discípulos con una promesa de reencuentro". ["En los márgenes del imperio"10]

Discurso de cristianización que, si se ha vertido paulatina y dosificadamente a lo largo del texto, se presenta de manera más escueta a partir del encabezamiento 36, desde donde se intenta demostrar un "triunfo" del propósito evangelizador. Como anteriormente mencionamos entre éste y el segundo encabezamiento Titu Cusi había "cedido" la palabra a otros locutores para señalar y cuestionar los comportamientos censurables de los españoles. A partir de aquí él reasume directamente como locutor y procede a describir la situación de su entorno presente. Hace la última aclaración que aparece en el texto, en ésta se insiste por última vez en la denominación de Viracochan:

> Aqui comiença la manera y modo por la vía que yo, don Diego de Castro Titucusi [sic] Yupanqui, vine a tener a tener paz con los españoles, de la qual paz, por la bondad de Dios, a **quien nosotros antiguamente llamamos Viracochan**, vine a ser crisptiano. [62]

A partir de allí desaparecen, por un lado, toda marca aclaratoria, y por el otro, toda marca de oralidad. Se procede a hacer un resumen de su proceso de "conversión" al cristianismo y se hace más explícita la ingerencia del mediador europeo que privilegia los aspectos occidentales, la religión católica, la necesidad de pacificación, la letra, la comunicación epistolar. Predomina la presencia de una voz enunciadora con fuerte contaminación de la prédica cristiana:

> teniendo como thiene a cargo la administrasçion de las ánimas que en toda ella residen, a honra y gloria de Dios todo poderoso, Padre e Hijo y Espiritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero, y de la gloriossa Reyna de los Angeles, madre de Dios, Sancta Maria, nuestra señora, agora y para sienpre jamás, amen. [67]

La anterior cita corresponde a lo que consideramos el último párrafo de la narración de acontecimientos y nos permite inferir que en la voz locutora de Titu Cusi se vehiculan propósitos de otra voz enunciadora catequizante cristiana que resalta el triunfo de la religión occidental al demostrar la conversión al cristianismo del locutor que simbolizaba en ese momento el liderazgo de la resistencia autóctona.

Pero este propósito de cristianización, sin embargo, es reconocido por Titu Cusi como un punto táctico entre las posibles causas del inicio de las negociaciones por parte de los españoles:

> Todas estas pazes **entiendo yo** que procuravan los españoles por una de tres vias: o por entender que yo **andava** dando saltos en sus tierras atraiendoles mucha gente de los naturales, o porque el Rey se lo mandava, por lo que ditava la conçiençia açerca de lo que de mi padre possee, o por ventura sería por quererme tener allá consigo en su tierra para çerteficarse que no les haçia más mal como estubiese alla, porque como yo no estava yndustriado en las cossas de la fe, **no sospechava que fuese la prençipal caussa, como agora sospecho, el quererme hazer cristiano.**
>
> Pero agora, después que los padres me lo dizen, alcanço que fue una de las causas dichas y más prençipal aquella. [63]

Entonces, el declararse "perteneciente" ya al cristianismo le permite por un lado, evitar cualquier ataque militar por una justificación

religiosa; y por otro, le facilita asumir una perspectiva "moralizante" que le autoriza el señalamiento de las conductas nocivas a la buena moral cristiana, —como ya mencionamos antes, la lujuria, la envidia, la traición, la codicia—que habiendo sido atribuidas a los españoles exonera de comportamientos censurables al sector nativo[61].

En este orden de ideas es posible entonces leer la construcción de una imagen deificada del español y su paulatina degradación. La principal causa sería el irrespeto de los códigos morales occidentales, que habiendo sido aprehendidos y apropiados por los nativos les sirven de base para emitir un juicio de condena al comportamiento europeo, el cual inhabilitaría a estos últimos para gobernar. De otra parte, el sector nativo con su actual representante "cristianizado" y con la previa demostración del cumplimiento de los requisitos morales exigidos por el *statuo quo*, sí sería apto para hacerlo.

Con la descontrucción de la imagen "divina" de los españoles y las "denuncias" de las violaciones de los principios transmitidos por la

---

[61] Cuando se estaba organizando una expedición militar al mando de Gaspar de Sotelo para dirigirse a Vilcabamba, las autoridades españolas recibieron una carta del Inca en la que indicaba su decisión de hacerse cristiano, actitud que les hizo cambiar el operativo por las negociaciones. (Carta del Gobernador García de Castro a S.M. Lima, 30 IV. 1565, en Levillier. *Gobernantes del Perú.* Vol. III, 78). Las negociaciones culminaron con la firma de la Capitulación de Acobamba, la cual, en términos de Edmundo Guillén: "no significó en realidad la claudicación del Titu Cusi Yupanqui ni la abdicación de sus derechos reales, sino otro capítulo más del hábil juego político de este Inca que, con firmeza y solercia, siguió hasta entonces la supervivencia oficial del linaje incaico y salvar del desastre del Imperio con su sede en Vilcabamba". [Guillén, *Documentos*

cultura occidental impuesta, el enunciador estructura un discurso que crea las bases de un programa de resistencia con proyecciones históricas:

> *Y mirad que os doy ésto con aditamiento que a my, ni a jente ninguna de my tierra abeis de molestar ni* ***maltratar perpetuamente.***[22]

En un primer momento esta aseveración se dirige a los interlocutores europeos en un tono amenazante, pero posteriormente es un posicionamiento de resistencia propuesto a la comunidad nativa:

> *Ya esta hecho; por vuestra vida que de aquí adelante mireis cómo os abeis con ellos, porque sabed que son nuestros* ***enemigos capitales*** [que han sido de igual manera asociados a los pecados capitales] *y nosotros lo /abemos de ser suyos* ***perpetuamente*** *pues ellos lo an querido .* [47]

Se describen, de forma consecuente a sus planteamientos de resistencia, los enfrentamientos en los cuales los nativos vencen a los españoles. Por un lado la conducta ejemplar autóctona (anclada en el amor, la voluntad) vence la conducta de los españoles (presentados como inmorales, envidiosos, lujuriosos, codiciosos etc.). Por otro lado se presenta el triunfo no sólo del comportamiento ejemplar, sino también en el plano militar.[62]

> los quales como vieron benir a sus enemigos tan determinados, bolvieron sobre ellos, de tal suerte que de un embion, quálençima, quál en baxo, los desbarataron y desbarrancaron por unas barrancas y peñas abaxo, sin poder ser

---

inéditos 58]

[62] En este sentido Luis Millones plantea que en los documentos escritos o dictados por indígenas los criterios de verdad apuntaban más bien a la reconstrucción de conductas que

> señores de sí, mas antes, ellos mesmos se desbarataron a sí mesmos por no ser señores de sí en cuesta tan aspera, por la mucha fatiga que las armas les davan y el gran calor que los ahogaban, que todo junto les causó la muerte a todos ellos, sin escapar cavallo ni hombre vivo. [55]

Situación que es reforzada con la referencia a otras victorias:

> Y desta manera llegó por sus jornadas a Xauxa la grande, que ansy es llamada, a donde tuvo una gran refriega con los españoles arriba dichos y con los guancas; la qual refriega duró dos días y al fyn por la mucha gente que mi padre llevava y por darse buena maña, los vencio, y mataron cinquenta españoles y los demas se escaparon a uña de cavallo. [55]

Y en una tercera ocasión no se ufana de no hacer alusiones a las pérdidas humanas, "por evitar entrar en detalles", sino que se resalta la obtención de material logístico que insinúa un mecanismo de fortalecimiento del movimiento rebelde:

> se fue a la tierra y pueblo llamado Pillco Suni, adonde tubo otra refriega con ciertos españoles que le binieron a buscar y los bençio y desbarato él, como seria muy largo [¿contar?], salvo se sepa que traxo de allí mucha artillería, arcabuces, lanças, vallestas y otras armas. [57]

Victorias que al ser relacionadas con los planteamientos tácticos distribuidos a lo largo del enunciado insinúan una sutil pretensión triunfalista[63] que permitiría a la colectividad autóctona hacer a través de Titu Cusi una lectura de un programa de resistencia que, cómo ya

---

a la certeza cronológica o geográfica de los hechos narrados. [Millones 17]

[63] Walter Ong en su estudio de *Oralidad y escritura* [54] subraya: "Las culturas orales estimulan el triunfalismo, que en la actualidad por lo regular tiende un poco a desaparecer a medida que las sociedades que alguna vez fueron orales se vuelven más y

mostramos: aprehende el modelo comunicativo coetáneo, de fuerte contaminación estructural legal; forja una imagen del "otro" europeo de acuerdo a paradigmas occidentales, para proceder de inmediato a su descontrucción por la vía de la degradación; continúa con orientaciones tácticas de resistencia y concluye con ejemplos de triunfos militares, que de cierta manera es una propuesta de modelo a seguir.

---

más dadas a la palabra escrita".

CAPITULO V

EL MESIANISMO. ¿TACTICA PERSEVERANTE DE RESISTENCIA EN EL IMAGINARIO COLECTIVO AUTOCTONO?

Ya nos hemos referido a la manera cómo durante la implantación del aparato colonizador español en tierras americanas, y ante la imposición de estructuras de orden coercitivo -armadas, legales, evangelizadoras, culturales- se dieron reacciones de los nativos que intentaban responder de diversas maneras a dicho proceso. Si por un lado se han producido movimientos contestatarios de orden físico, directo, armado, por otra parte, los ha habido de carácter alternativo, religioso, ideológico, que sin ser necesariamente violentos han intentado también minar el proceso de imposición de estructuras de dominación a las que se les ha sometido. Este tipo de táctica de resistencia, como el enfrentamiento armado, confluye en la pretensión de reinstaurar el estado de cosas autónomo que se adapte a las expectativas autóctonas.

Uno de los aspectos que se halla presente en un imaginario colectivo es el conjunto de creencias o de dogmas compartidos que con el empleo de cultos constituyen la relación entre los hombres y las divinidades, estructurando, en su sentido más genérico, una religión. El hecho religioso como un sentimiento compartido por una comunidad, en una específica situación de efervescencia colectiva contra una dominación cultural (religiosa), puede dar lugar a un fenómeno mesiánico o milenarista. Generalmente este fenómeno se produce como una forma de reacción contra un orden existente que es considerado nocivo o

inadecuado para una comunidad. Como consecuencia, los sectores afectados expresan su inconformidad a través de proposiciones emancipadoras que establecen siempre un lazo entre los factores religiosos y los factores sociales. Estos movimientos buscan la felicidad en la tierra, y con tal motivo, bajo la dirección de una persona, de un grupo, proponen reformas de diverso tipo: religiosas, económicas, sociales, políticas.

Tales reacciones son sintomáticas de colectividades subyugadas que se hallan a la espera de reinvertir o superar una situación que consideran perjudicial por otra que sería ideal. Esta espera o "expectativa" por un futuro mejor se encontraría en la base de algunos aspectos del imaginario colectivo que pueden ser concebidas como mesianistas o milenaristas.

Si nos basamos en el concepto de la «expectativa» (espera fundada en promesas o probabilidades), es posible intentar abordar una interpretación de algunas manifestaciones de movimientos mesiánicos, milenaristas y aún nativistas de autóctonos en la región andina; con esto nos proponemos dar cuenta de la posible continuidad en nuestro "recorrido" o "muestrario" de las diversas expresiones de resistencia autóctona. Si bien, en el capítulo anterior habíamos abordado la estructuración de una formación discursiva de resistencia desde una forma escrita, a través de la crónica de Titu Cusi, consideramos

importante, en esta etapa de nuestro estudio, dar cuenta de la posible continuidad y relación con otros tipos de expresiones que se encadenan en una misma práctica de resistencia.

El fenómeno del milenarismo ha sido abordado desde variadas perspectivas de análisis. Ya en 1960 su estudio había motivado la realización de un congreso en la Universidad de Chicago donde se discutieron diversas aproximaciones teóricas a tal fenómeno[64]: por un lado, se propuso la teoría que considera los movimientos milenaristas como sintomáticos de la opresión socio-económica y de la desarticulación socio-cultural; otra perspectiva toma en cuenta la fuerte atracción estética que producen las imágenes simbólicas sobre un colectivo humano; una tercera considera el fenómeno milenarista como producto de las tensiones producidas por la rivalidad existente entre líderes religiosos; finalmente habría que mencionar aquella que considera el milenarismo condicionado a la existencia de una visión tradicional del mundo religioso que promete una era futura de bienaventuranza para el creyente [Thrupp 25-27].

Norman Cohn, partidario de la última perspectiva mencionada, plantea que en el imaginario colectivo se desarrolla un latente anhelo

---

[64] Sylvia Thrupp hace una edición titulada *Millenial Dreams in Action. Studies in Revolucionary Religious Movements*. Allí compila algunas de las ponencias presentadas en el congreso realizado el 8 y 9 de abril de 1960 en la Universidad de Chicago.

humano de salvación que facilita el surgimiento de un profeta quien sería el encargado de impulsar la idea de salvación de la comunidad [Cohn 31]. Pero esa esperanza de salvación debe cobijar aspectos de carácter:

-colectivo: el destino especial o la recompensa será para los creyentes como grupo;
- terrenal: se cumplirá en este mundo, no en el más allá;
- inminente: sucederá pronta y repentinamente;
- total: transformará radicalemente la vida en la tierra;
- sobrenatural: su advenimiento será el resultado de una intervención divina.

Estos elementos formarían parte de la dinámica social que pretende revertir una situación de malestar comunitario generadora de inconformidad, la cual al no poder hallar soluciones con acciones físicas inmediatas recurre a construcciones simbólicas que vehiculen sus aspiraciones de cambio.

Otro aspecto que es necesario tener en cuenta en el desarrollo de este fenómeno es la percepción del concepto de "tiempo" que no permite una lectura igual en el pensamiento de comunidades cuyo concepto temporal no es lineal sino cíclico. Esta visión cíclica del tiempo en una comunidad necesariamente varía la concepción de milenarismo o mesianismo que en ella se desarrolla. Al respecto Mircea Eliade [*Aspects du mythe* 105-106] resalta el rol importante que desempeña el surgimiento del mito como

elemento catalizador capaz de recoger los acontecimientos del tiempo sagrado o primordíal constituyéndose en una realidad transcendente que le permite, además, adquirir una significación ritual. Así, la construcción mítica señala que sólo las primeras manifestaciones de las cosas son válidas, y sus recurrencias sucesivas son meras repeticiones sin valor intrínseco. La perfección sólo pertenece a los orígenes, pero puede lograrse periódicamente mediante ritos que abolen el tiempo profano. La vida no puede enmendarse, tiene que "recrearse" retornando a los orígenes.

En este sentido, siguiendo a Eliade, la recreación de la vida no sólo puede concernir a los ritos, ya que si en un momento dado la tensión social y la opresión se hacen intolerables, las sociedades desplazan al futuro los orígenes sagrados permitiendo concebir la idea en la cual la destrucción de una realidad caótica actual permite el advenimiento de una nueva de mayor bienestar. Dicho análisis entraría en consonancia con la aproximación hecha por R. Bastide, para quien el mesianismo: "es ante todo, mitología historizada, en la cual el mito de creación se transforma en mito de Apocalipsis, y el del héroe civilizador se convierte en libertador" [Curatola 65; López-Baralt 14].

Entonces, dadas las consideraciones anteriormente formuladas y teniendo en cuenta que la comunidad autóctona del antiguo imperio

incaico durante el siglo XVI, con su particular cosmogonía y concepción cíclica del tiempo, se hallaba sometida a una opresión socio-económica y cultural que amenazaba la conservación de sus creencias y formas tradicionales de vida, abordaremos algunas expresiones de movimientos de resistencia con características mesiánicas y milenaristas que se han desarrollado desde ese entonces tanto en la región andina central como en la región selvática de Vitcos.

Remitámonos brevemente a ciertos datos orientadores. Manco Inca fue uno de los hijos del Inca Guayna Cápac y en la disputa entre Huascar y Atahuallpa, guerra dinástica que coincide con la llegada de los españoles, apoya al primero. Por tal motivo, en un comienzo colabora con los españoles creyéndolos aliados para sus propósitos en su lucha contra Atahualpa. A la muerte de este último, Pizarro promueve la elección de Manco como Inca. Entre los años 1533 y 1536 se da una relación ambigua en su mandato, si bien por un lado es merecedor de los honores debidos a un Inca, por otra parte, a causa de la ambición de los españoles, es sometido a diversos tipos de humillaciones. Ante esta situación y luego del pago de una recompensa por su libertad, Manco logra huir y refugiarse cerca del Cuzco, en la región de Vilcabamba.

Desde el momento en que Manco Inca interpreta como nocivo el dispositivo impuesto por el nuevo aparato colonizador, comienza a

implementar un movimiento de resistencia. Es el inicio de una resistencia directa de los autóctonos que va desde 1537 hasta 1572. La selección de esta región no era gratuita puesto que la zona escogida de Vitcos comprendía territorios sagrados del antiguo imperio [López-Baralt 16]; consecuentemente, Manco aprovecha la ocasión e intenta entonces reestablecer la antigua tradición imperial del culto al Sol, hace construir un templo con tal propósito, significando esto la decisión de restauración de la religión indígena. Dicha actitud correspondería al comienzo de una política consciente de rechazo al cristianismo. Posteriormente Titu Cusi Yupanqui, en tanto que continuador de la política de resistencia iniciada por su padre, reproduce las indicaciones dadas por Manco en este sentido [supra 186]:

> Lo que más habéis de haçer, es que por ventura éstos os dirán que adoréis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los cuales dicen que es Viracochan, y que le adoréis como a *guaca*, el cual no es sino paño, no lo hagáis, sino lo que nosotros tenemos, eso tened. [cit. en Carrillo 87]

Aspecto con el cual Titu Cusi refuerza las esperanzas político-religiosas de la comunidad nativa para declarar un levantamiento general e intentar la reinstauración de un estado neo-inca. Dicha actitud va acompañada de una oposición político-militar contra el aparato colonizador.

Sin embargo, las comunidades dominadas emplean otra serie de recursos que sin ser necesariamente violentos, intentan minar y cambiar el estado de cosas existentes. Dentro de una estrategia liberadora ellas pretenden trazar algunos básicos lineamientos ideológicos y políticos de resistencia contra una imposición colonialista. Con tal perspectiva los movimientos milenaristas y mesianistas desempeñan un rol importante dentro de un proceso social puesto que permiten rescatar y reafirmar representaciones colectivas, preferencias, prácticas rituales y elementos culturales tradicionales. Dichos movimientos de carácter socio-religioso han surgido como reacciones a la colonización no solamente en América, sino también en Africa, Asia, u Oceanía.

Es así como, paralelamente al intento de levantamiento general indígena iniciado desde Vilcabamba por Titu Cusi, se presenta, a mediados de la década de 1560, un movimiento milenarista denominado Taqui Ongoy que pretendía desarrollar un mecanismo de defensa para rescatar sus ancestrales patrones culturales y religiosos. La amplitud que alcanzó fue de gran envergadura; se desarrolló a partir de los repartimientos de Atún Soras, Atun Lucanas y Chorcorvos, correspondientes al actual departamento de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac; extendiéndose por todo el obispado del Cuzco hasta las

ciudades de Arequipa, Chuquisaca y la Paz, y en su avance hacia la costa llegó hasta la capital del Virreinato.

Este fenómeno comenzó a ser estudiado por Luis Millones en 1963, luego de encontrar en el Archivo de Indias un testimonio de un nativo, Jerónimo Martín, producido en 1570; con base en éste, Millones publicó un primer artículo en 1964. Ampliando paulatinamente sus investigaciones se remitió a las primeras referencias que se hallan en las "Informaciones de méritos y servicios de Cristóbal de Albornoz" escritas entre 1570 y 1584 [Varón 334], publica otro artículo "Nuevos aspectos del Taki Onqoy" (1965) proponiendo sugerentes hipótesis que incentivaron el interés en la crítica contemporánea: Duviols 1967, Ossio 1973, Watchel 1973, Curatola 1976, Stern 1982, entre otros.

El Taqui Ongoy llegó a ser un movimiento de rescate de los valores culturales indígenas tradicionales orientado hacia la negación de los cultos religiosos impuestos y consecuentemente enfocándose hacia una liberación[65]. El núcleo de su mensaje era el retorno de las «huacas» - ciertos lugares o "seres" significativos de la cosmogonía andina- que, como plantea Martín Lienhard "parecen representar la capa más profunda de la religión andina, capa que precede a la que impusieron los

[65] El significado literal de Taki Ongoy es considerado por algunos críticos como "mal del baile" [Stern 51], y por otros como "mal del canto" [Millones, "Mesianismo e idolatría... 5]. Debido a que gran parte de su ritual consistía en un canto y baile aparentemente

señoríos de envergadura regional (como los Incas), y que sobrevive al derrumbe del sistema incaico" [*Testimonios* ... 181].

De antemano los predicadores del movimiento partían del rechazo de todo aquello que hiciera referencia a la cultura española, pero además, retomaban creencias arraigadas en la población; de allí que hablaran de la unificación de las «huacas» en torno a Titicaca y Pachacamac, de esta manera se quería reunir los cultos de la costa y el Collao, intentando ampliar con esta estratagema su cobertura y campo de influencia. Tal como podemos observar en el testimonio de un nativo que transcribe Luis Millones:

> Descubrió entre los dichos naturales la seta y apostasía que entre ellos se guardaba del Taqui Ongo, que por otro nombre se dice Aira, que muchos de los dichos naturales la predicaban y dezían a otros que los seguían que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos, ni adoracen cruzes ni ymágenes ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos, sino con ellos, e que ayunasen ciertos ayunos en sus formas y gentilidades que tenían de costumbre en tiempos de los yngas, ni comyesen sal, agí ni maíz ni teniendo cópula con sus mujeres sino sólo bebiendo una bebida... y les ofreciesen carneros [llamas] y otras cosas, y que ellos benían a predicar en nombre de las guacas de Titicaca, Tiguanaco y otras guacas principales de este reyno que avía en tiempo de los ingas y que y a estas guacas llevan de vencida al Dios de los cristianos y que faltaba ya poco para vencerlo... [*El retorno de las huacas*... 11]:

Así, el movimiento del Taqui Ongoy pretendía reinstaurar el gobierno de los tiempos del Inca, pero reformando algunos conceptos,

---

incontrolables de los poseídos por el mal.

como el de división territorial del reino. Si tradicionalmente era quatripartita, él proponía una división bipartita, una huaca que correspondería a Pachacamac teniendo como lugar sagrado la montaña y otra que sería la huaca del lago Titicaca tomando como lugar sagrado la costa, tal como se establece en el testimonio de Luis de Olivera:

> todas las huacas del reino quantas **habían quemado los cristianos** e destruido auían resucitado y estavan rrepartidas en dos partes las unas con la guaca pachacama y las otras con la guaca titicaca que eran los dos principales del rreino e questas se auían juntado para dar batalla a **dios nuestro señor.**[Watchel 138]

Esta cita nos permite evidenciar la presencia de un discurso que vehicula unas creencias autóctonas, tradicionales, intercalando aspectos ideológicos del cristianismo. Al expresar: "habían quemado los cristianos", se sugiere un alejamiento de pertenencia al grupo de "cristianos", por parte del locutor; se informa a continuación sobre la presencia de las huacas nativas; sin embargo, al finalizar, él mismo aduce: "dios nuestro señor", dando indicios de una supuesta "pertenencia" al cristianismo.

No cabe la menor duda de que las construcciones discursivas utilizadas por los autóctonos están ampliamente "contaminadas" de la ideología del cristianismo: la influencia de la evangelización permanecerá arraigada en las comunidades, sin embargo, las propias

creencias permanecen haciendo parte de el imaginario colectivo y salen a flote a través de diversos mecanismos. Esta situación se manifiesta en las prácticas culturales de algunos líderes autóctonos: en ellas se evidencia la presencia de "formas" discursivas y rituales propios de la evangelización católica; sin embargo, lo que permanece en el "fondo" de algunas de éstas es la pretensión de vehicular una religiosidad tradicional, autóctona. De tal manera que en el imaginario colectivo de los nativos, como propone Edmond Cros ["Le semblable 49], se "interiorizan" las imágenes impuestas en convivencia con las propias, con las de sus tradiciones. Necesariamente se establecen unas relaciones contradictorias con esa alteridad "extraña" que a su vez es irreductible, situación que genera, por lo tanto, el surgimiento de unas figuras híbridas y también de prácticas rituales híbridas.

Por un lado, el movimiento del Taqui Ongoy tuvo una rápida difusión y aunque sin violencia, desarrolló una resistencia radical al clero católico y sus creencias. Para ser admitidos al movimiento, se hacían ritos de purificación como el lavado de cabeza que simbolizaba la eliminación del bautismo. Su líder, Juan Chocne, se equiparaba a Juan Bautista. Es el mismo empleo ritual del agua del cristianismo pero con fines totalmente opuestos, una apropiación de prácticas occidentales con fines contrarios[66].

[66] El procedimiento seguido por Juan Chocne buscaba restablecer una tradición andina: "En

Por otra parte, se incentivaba de igual manera la participación de la comunidad en el rescate de las creencias pre-hispánicas, inclusión que generaba así una revitalización de los elementos religiosos propios. Una de las exigencias impuestas a los seguidores consistía en buscar restos de santuarios destruidos por los misioneros católicos. Si lograban dicho cometido, se procedía a hacer una recuperación simbólica del santuario y a realizar las ofrendas acostumbradas tradicionalmente.

Sin embargo, aunque existía, como anteriormente dijimos, una radical resistencia contra las creencias católicas, el líder del movimiento, Juan Chocne, utilizaba elementos del catolicismo que tenían relativa aceptación entre la población para incluirlos en sus actos rituales. Es así como empleó como ayudantes a dos mujeres a quienes les atribuyó los nombres de Santa María y María Magdalena, dos personajes de gran importancia en las creencias cristianas. Era una manera de retomar elementos impuestos por la evangelización cristiana y ponerlos al servicio ritual de la creencia autóctona. Se trata pues, de una apropiación de figuras simbólicas del catolicismo para, sutilmente, someterlas a los

---

las costumbres andinas, el nombre era una designación variable en una secuencia rigurosamente prescrita a lo largo del ciclo vital. Para los cristianos el nombre impuesto en el bautismo quedaba impreso de por vida. Impreso y escrito; escrito e inscrito. El poder definitivo de tal marca sólo podía ser contrarrestado por la majestad de un nuevo Bautista, asistido por las dos mujeres que vieron morir a Jesús. [Lemlij 427]

intereses nativos. Nada menos que la madre del hijo del dios que se combate, se pone a disposición del movimiento restaurador[67].

Esta estrategia de apropiación de elementos simbólicos del grupo dominante y su reutilización posterior como arma de resistencia se ha venido repitiendo:

> Los españoles utilizaban la aculturación como un medio de prevenir o de romper los movimientos de resistencia indígena. Pero inversamente los indios hacían una selección en los elementos de la cultura que les eran impuestos como modelo y devolvían el arma de la hispanización contra los españoles: Manco modificó la técnica indígena, Titu Cusi llega hasta aceptar la evangelización con un objetivo público, y el Taqui Ongoy mismo asimila ciertos elementos cristianos (en la predicación de las santas Marías). La aculturación deviene entonces un instrumento al servicio de la sublevación. [Watchel 129]

Pero el Taqui Ongoy como movimiento de resistencia no recurrió al empleo de medios violentos de forma directa contra los españoles, más bien se consideraba como una lucha espiritual, entre dioses, pero sin perder su objetivo político. Es la "expectativa" de un acontecimiento sobrenatural, en este caso religioso[68]. Consecuentemente se da una

---

[67] Anteriormente habíamos hecho referencia a la interiorización de figuras híbridas como producto de la convivencia, reactiva y permisiva a la vez, de concepciones religiosas diferentes. [Cros, "Le semblable et l'altérité" 46-47]

[68] Esta "expectativa" sería lo que Mercedes López-Baralt [22] concibe como una situación transicional y sagrada de esperanza o *liminalidad*. Es decir, para ella los movimientos milenaristas del siglo XVI no pudieron materializar "la restauración de la estructura social y la religión tradicionales dotadas de perfección mística", por lo tanto, tales movimientos al no poder construir una sólida estructura permanecieron en una situación liminal. Posicionamiento que se fundamenta en el planteamiento de Víctor Turner: "the world over, millenarian mouvements originate in periods when societies are in liminal transition

sublevación en donde son las creencias las que se confrontan, no los aparatos militares:

> Los indios esperan su liberación menos de la práctica inmediata de la violencia contra los españoles, que de una victoria de las Huacas sobre el dios cristiano. Esperanza, sueño, espera de un acontecimiento sobrenatural: se trata de una praxis de forma esencialmente religiosa y mágica (pero cuyo objetivo es igualmente político). Esta praxis medio imaginaria revela la significación profunda del Taqui Ongoy; su milenarismo representa una teoría indígena del estado de disyunción entre indios y españoles, al mismo tiempo que la esperanza de su superación. [Watchel 123]

Aunque la reacción y represión del poder colonial fueron inmediatas, las repercusiones de dicho movimiento perduraron y permitieron que se mantuviera en el imaginario colectivo esa espera de cambio, ese deseo de retorno a lo anterior, teniendo en cuenta que dentro de la concepción andina se da el retorno al pasado con proyección futura. El Taqui Ongoy se extiende de 1560 hasta cerca de 1570, y como mencionamos, es coetáneo al intento de sublevación general propuesto por Titu Cusi pero autónomo, aunque hubiese posibles vínculos entre ellos.

Brotes de inconformidad con estas características de "salvación" se dan reiteradamente en diversas épocas y regiones, y curiosamente, se repiten con cierta regularidad. Al hacer un seguimiento de la frecuencia periódica con que se producen dichos movimientos en los siglos XVI y

---

between different social structures". [*Dramas, Fields and Methaphors*... 47]

XVII se puede establecer un intervalo de aproximadamente treinta años entre el surgimiento de cada uno de los más importantes. Así, entre 1534 y 1536 se dio el movimiento de Manco Inca; en 1565 el caudillo Chocne; en 1591-1592 el Moro Onqoy, en 1596 Yanahuara. Entre 1622 y 1626 hubo otro movimiento en la región de Songo; posteriormente de 1656 a 1660 se produjo otro en el Valle de Huancamayo. Hubo igualmente múltiples casos de prácticas de costumbres tradicionales dirigidas por sacerdotes indígenas, más de 200 fueron detectados solamente en 1565 [Varón 332]. Todos estos movimientos eran de carácter nativista, dado que los posteriores que se produjeron en el siglo XVIII fueron ya mestizos; en ellos participaron indígenas, negros y hasta criollos [Espinoza 145].

Estos tipos de movimientos aunque eran reprimidos y aparentemente controlados, volvían a surgir en otra región o bajo otra forma de resistencia. Eran reacciones a situaciones apremiantes de sumisión, vehiculadas a través de mecanismos religiosos:

> El movimiento nativista es, pues, el fruto espontáneo y obligado del choque de dos culturas diferentes. En este caso, el movimiento no es el producto de la propaganda ni de la ambición política. Aquí los líderes andinos son empujados por sus culturas nativas y tradicionales, pero en un momento en que la cultura invasora les ha creado un ambiente de miseria y de sumisión de toda clase. Entonces el movimiento es una reacción contra la opresión, la miseria y la frustración. Pero los caudillos indígenas se valen de la religión para recobrar esos usurpados elementos económicos, sociales, espirituales, políticos, artísticos, etc. [Espinoza 149]

Por consiguiente, diversos líderes autóctonos han asumido o dotado de un carácter mesiánico a sus movimientos, en regiones y épocas diferentes; situación que permite señalar una posible continuidad de una práctica de resistencia que se encadena históricamente a través de los movimientos autóctonos. En concordancia, señalaremos algunos eslabones de dicha continuidad.

Durante el siglo XVII, se produjeron sublevaciones indígenas menores, que pretendieron expulsar de manera violenta a los españoles; el surgimiento de éstas va aumentando y los brotes rebeldes se reproducen con diversas expresiones regionales. Sin embargo, sólo hasta el siglo XVIII se generaliza la resistencia autóctona manifestándose en un considerable número de levantamientos que confluyeron en la rebelión de gran envergadura que puso en peligro la hegemonía colonialista española a finales del siglo: la de Tupac Amaru II.

Analizaremos algunos brotes de rebeldía, principalmente dos movimientos cuyas características son *sui generis*. El primero trata de la única rebelión autóctona que no fue derrotada militarmente por el ejército español, la de Santos Atahualpa. El segundo fue el de José Gabriel Condorcanqui, "Tupac Amaru II", cuyas repercusiones ayudaron a los posteriores movimientos de la primera independencia de los pueblos latinoamericanos y se han mantenido en el imaginario colectivo popular

hasta nuestros días[69]. En el primer caso, verémos cómo Santos Atahualpa retoma los elementos discursivos coloniales anclados principalmente en el eje de control religioso y paulatinamente los reutiliza para organizar las reivindicaciones de las comunidades nativas. En el segundo, nos centraremos más en la apropiación y reutilización discursiva del eje jurídico como un baluarte de lucha y de defensa autóctona.

En este orden de ideas, de antemano abordamos el itinerario de algunos movimientos que nos permiten ejemplificar el desplazamiento de los brotes rebeldes en la región del antiguo virreinato peruano. Los principales caudillos a los que nos referiremos son: Ignacio Torote (1737), Juan Santos Atawalpa (1742), Tomás Catari y sus hermanos (1788), entre las diversas rebeliones que se produjeron en diferentes provincias, algunas sin un líder específico. Otro caso que trataremos será el de Fray Calixto, que aunque no es un movimiento acaudillado, logra retomar reivindicaciones colectivas e interpelar la autoridad colonial. Finalmente concluiremos con la máxima expresión de todos estos movimientos de inconformidad y resistencia: la rebelión de José Gabriel Condorcanqui.

---

[69] El nombre de Tupac Amaru ha sido retomado en variadas ocasiones como símbolo de rebeldía de los movimientos populares armados en Latinoamérica. En Uruguay se formó en 1963 el movimiento guerrillero urbano de los Tupamaros que se inspiraba en la herencia rebelde de las luchas coloniales de los dos Tupac Amaru. En Perú surgió en 1984 otro grupo armado que se autodenominó Movimiento Revolucionario Tupac Amaru y cuyas acciones se han mantenido hasta la reciente toma de rehenes en el consulado japonés en Lima que concluyó, el 22 de abril de 1997, con un operativo militar del gobierno en el cual murieron todos los miembros que hacían parte del comando guerrillero.

Buscaremos el establecimiento de las posibles relaciones entre los movimientos para dar cuenta de las diferentes tácticas que estructuran una resistencia autóctona generalizada. Privilegiaremos las reacciones militares y las realizadas a través de textos que retoman los ejes religioso y legal para reclamar mejores condiciones de vida para los nativos. Nuestra aproximación inicial se hará a través de variados estudios, principalmente historiográficos, adelantados sobre estos personajes o movimientos: Loayza 1947; Lewin 1957; Hidalgo 1983; Valcárcel D. 1970; Zarzar 1989; Valencia 1962, 1984; Rowe 1976; O'phelan 1976, 1988; Lienhard 1992.

IGNACIO TOROTE

El levantamiento de Ignacio Torote, curaca de Catalipango, surge en 1737 en territorios donde predominaban misiones franciscanas, es decir en las márgenes del Perené y el Gran Pajonal. Su levantamiento fue una manifestación de resistencia contra las formas de vida impuestas por los frailes. Torote comenzó incendiando su pueblo para posteriormente atacar y saquear Soromoro, lugar donde construyó su cuartel general. La reacción de alarma y de represión del virrey Marqués de Villagarcía (1735-1745) fue inmediata; combinó un propósito de evangelización junto con diversos intentos militares que a la larga fueron nulos, dadas

las condiciones del terreno y la sagacidad de Torote, quien se refugió en la selva y continuó su movimiento con los pueblos autóctonos de la región, aunque sin gran trascendencia sublevadora. Sin embargo, la importancia de las actuaciones desplegadas por Torote se refleja en el "abono" de rebeldía dentro del imaginario colectivo del sector para que se preparara a resistir a la imposición colonial, constituyéndose en el antecedente más inmediato del formidable levantamiento de Juan Santos Atawalpa [Valcárcel 21-33].

JUAN SANTOS ATAWALPA

Fue así como poco tiempo después, la población se hallaba permeable a la presencia de otro líder que, siendo más carismático, pudo estructurar un movimiento de mayor envergadura en esta región selvática. Efectivamente, en el año 1742, en el sector de la selva central aparece un hombre andino que se hace llamar Juan Santos Atawalpa, inicia su predicación equiparándose a San Juan Bautista. Se declara legítimo descendiente de los Incas Manco Capac y Atawalpa, manifiesta tener poderes especiales contra los blancos, las enfermedades y la muerte y promete dar fin a la odiada servidumbre en que vivían gran parte de las tribus. "Durante dos lustros recorre la Sierra, desde el Cuzco hasta Cajamarca; la Costa, desde Lambayeque a Lima; y la Montaña, desde las

márgenes de Chanchamayo hasta las de Napo, en procura de adherentes para su causa" [Lewin 121].

A mediados de 1742, privilegiando la montaña, Santos Atawalpa comenzó a dictar leyes y a organizar la resistencia valiéndose de la topografía como uno de sus mejores aliados. La selección de la región, donde había comunidades nativas que vivían en misiones bajo la influencia de la iglesia colonial, le permitía convocar a mucha gente para participar en su movimiento y a la vez le facilitaba una buena protección personal. Además, en dicho momento, la región selvática central servía como refugio a los indígenas andinos que huían de la explotación de las minas, de los obrajes del valle y de las haciendas de caña y de coca. Posteriormente éstos, al igual que algunos pueblos de tránsfugas serranos en la región de Huánuco y Ayacucho, se vincularon a la rebelión.

Pero, ¿qué es lo que nos interesa resaltar en el proceso de rebeldía gestado por Santos Atawalpa? En un primer momento, queremos dar cuenta del proceso de apropiación que hace del eje religioso católico y, posteriormente, ver cómo lo va dotando de elementos mesiánicos y lo transforma hasta convertirlo en una manifestación de un pensamiento andino con caracteres restauradores. Así, en Santos Atawalpa hallamos la combinación de diversos roles: por un lado, se presentaba como mesías bíblico y, dependiendo de las circunstancias, también como mesías

andino. Hablaba de sus visiones apocalípticas, de la misma forma que de la versión autóctona del *Pachacuti*. Empleaba, igualmente, categorías cristianas y conceptos andinos ordenados con una división tripartita del espacio, el tiempo y la historia, que se desarrolla desde un núcleo principal: la idea cristiana de la trinidad y su misterio.

El discurso de Santos Atahualpa en los inicios de su movimiento hace predominar el lado cristiano y paulatinamente lo va dirigiendo hacia su contraparte andina. Su evolución y tranformación discursiva corresponde a una sutil táctica. Efectivamente, en 1742 se presenta como un continuador de la prédica cristiana, mantiene y reproduce sus cultos y ritos; se considera continuador de la tradición bíblica y cabeza de la iglesia, asumiendo así un supuesto poder sobre todas las jerarquías eclesiásticas. El movimiento que lideró en sus comienzos intentaba representar al Mesías cristiano de actitudes patriarcales. El se autoconsidera el salvador que porta un mensaje de transformación y redención: enviado por Dios (equiparándose pues con Cristo) predica la llegada de una nueva edad representada por la tercera persona que sería el Espíritu Santo, con quien se identifica también. Una estrategia utilizada para encarnar en sí la Trinidad cristiana fue presentarse, a la vez, como Dios de América, hijo de Dios y Espíritu Santo [Zarzar 44-46].

Tácticamente, hacia 1752, comienza a alejarse de las prédicas cristianas; critica la iglesia rechazando a San Pedro y los santos cristianos y comienza a predicar su capacidad de realizar milagros. Va construyendo su imagen mesiánica: se rodea de una escolta de doce hombres y se hace llamar "Apo Capac Guaina, Jesús Sacramentado"[70]. Procede, paulatinamente, a transformar el discurso religioso católico; contrasta y reemplaza personajes de la historia cristiana por los de la tradición incaica, rescata muchos aspectos de la parafernalia de los ancestros, tanto míticos como históricos.

Con este desplazamiento táctico de las creencias cristianas se afirman las andinas. La autodenominación como Guaina Capac, último Inca antes de la conquista, le permitía a Santos Atahualpa evocar los tiempos en los cuales el imaginario andino ubicaba la "felicidad" y "armonía"; actitud propia de los movimientos mesiánicos que buscan reconstruir un periodo ideal.

De otra parte es importante señalar la apropiación que hace del nombre "Atahualpa". A éste lo considera, al igual que a Guaina Capac, como su ascendiente. Agregando su identificación con Manco Capac,

---

[70] Alonso Zarzar resalta la importancia de la expresión empleada por Santos Atahualpa puesto que en ella encuentra referencias explícitas al Inca, a Cristo. Al hacer la traducción daría: Señor principal (Apo), poderoso (Capac) y joven (Guaina); a su vez cada uno de los términos representaría "cargo" (Apo), "estatus" (Capac), y "edad" (Guaina) estableciéndose una analogía entre Santos Atahualpa y Jesús. [Zarzar 46]

sugiere la imagen de una Trinidad y hace pensar en tres edades, pero esta vez aplicada exclusivamente a la historia mítica andina: "Santos es Manco Capac (el padre o la primera edad), es Guaina Capac (el hijo o la segunda edad y es Atahualpa (el Espíritu Santo o la tercera edad); en otras palabras, el Inca eterno" [Zarzar 54].

El proceso de "andinización" en la evolución ideológica de Santos Atahualpa es una transformación siempre relativa al contexto y limitada en sus alcances. De todas maneras, en consecuencia con lo que hemos señalado, su pensamiento refleja una hibridez cosmogónica, resultado de más de dos siglos de sometimiento del mundo andino a la evangelización católica.

Pero necesariamente, el actuar de Santos Atahualpa generó reacciones del eje represivo colonial. Ante las alarmantes noticias que llegaban a Lima, el virrey intensificó preparativos militares. Previamente se ensayaron medidas pacíficas, de persuasión, a través de los misioneros franciscanos, pero sin obtener resultados positivos.

Entre 1742 y 1745 se organizaron diferentes ofensivas militares contra Atawalpa, las cuales resistió con éxito y concluyeron generalmente con contraataques que descontrolaron a las tropas realistas. La resistencia nativa se mantuvo y su radio de acción se fue ampliando hasta la región de Chanchamayo: Santos Atawalpa fue capaz de enfrentar

y derrotar militarmente a los españoles sin caer en las trampas de amnistía propuestas[71].

Ante los continuos fracasos, los españoles cesaron por un tiempo sus ataques. Sólo hasta 1750 se dio inicio a una nueva campaña que tomó como objetivo el pueblo de Eneno considerado como el bastión de Atawalpa. Una vez más, la sagacidad de las fuerzas nativas derrotaron las expediciones en su contra y, siendo más osado, Santos Atawalpa contraatacó en 1751 y pudo llegar hasta la población de Andamarca. Luego de dar muestras de su poderío se retiró de nuevo con sus tropas a la selva donde permaneció controlando la región durante varios años hasta su muerte, sin poder saberse exactamente cómo ni en qué condiciones ocurrió. En consecuencia, se considera como el único movimiento que, al no ser derrotado militarmente por los españoles, fue generador de una atmósfera triunfalista que permaneció por largo tiempo en el imaginario nativo que esperaba su retorno.

Se dieron diversas repercusiones del movimiento de Santos Atawalpa en Lima y Huarochirí, donde se produjeron igualmente conspiraciones y levantamientos coetáneos que pretendían en

[71] El mecanismo de la amnistía como figura jurídica todavía presente en nuestros días, termina en la mayoría de los casos con la posterior muerte de los líderes amnistiados. Un caso concreto que serviría de ejemplo es la aplicación de la ley 135 de 1982 que permitió la liberación de cerca de tres mil prisioneros políticos en Colombia. Dos años después las estadísticas e informes de Amnistía Internacional y organismos de defensa de derechos humanos demostraban que el 80% de los amnistiados habían sido asesinados o

determinado momento unirse a éste en caso de su triunfo sobre las fuerzas virreinales en la sierra. Sus principales promotores fueron Miguel Suríchac, Francisco Inca, Wallpa Mayta y Pedro Santos. Las conspiraciones fueron descubiertas gracias a un clérigo, que violando el secreto de la confesión, delató el hecho a las autoridades[72]; evidenciándose así, la vinculación constante del eje de control religioso en beneficio del control político colonial. Debido a esto, los líderes del movimiento fueron ejecutados.

TOMAS, DAMASO Y NICOLAS CATARI

En la cadena de manifestaciones de resistencia entre las poblaciones de la región sobresalen los hermanos Tomás, Dámaso y Nicolás Catari que, desde 1776, provocaron ininterrumpidos alborotos en las provincias alto-peruanas. Estos líderes nos permiten continuar señalando la presencia del control jurídico y la reutilización de dicho elemento para reivindicar derechos autóctonos; y de igual manera, la ineficacia del empleo de tal mecanismo de defensa legal.

---

desaparecidos.

[72] Boleslao Lewin cita un testimonio de fray José Bustillos donde menciona datos importantes que sirvieron para hacer abortar una sublevación en Cochabamba. Se señala cómo el sacerdote vulneró la confianza de los fieles y el secreto de la confesión. [*La rebelión de Tupac Amaru* 182]

En la región de Chayanta, el corregidor peninsular Joaquín de Alós tenía como ayudante al mestizo Blas Bernal. Este último fue acusado, con base en la legislación imperante, de abuso de autoridad y fraude al fisco por Tomás Catari, nativo de la población de Macha. Las denuncias de Catari fueron desatendidas y, por el contrario, le ocasionaron azotes, cárcel y afrentas como las de ser amarrado y paseado por las calles. A pesar de dichas circunstancias, Catari continuó insistiendo, agotando los mecanismos legales que tenía a su disposición, es decir apelando a las respectivas instancias superiores cada vez que era desoído por las autoridades.

Su perseverancia y confianza en las soluciones legales le permite ir hasta Buenos Aires y regresar con providencias del Virrey, las cuales sólo designaban un juez para estudiar su caso —órdenes que no fueron cumplidas—, pero que, en su interpretación, Catari consideró como su designación de cacique y gobernador de los repartimientos de Macha [Lewin 355]. Aunque no recibió ninguna confirmación oficial, Tomás Catari asume funciones de gobernante, designa ayudantes indígenas e intenta rescatar los valores y mecanismos tradicionales de sus comunidades ancestrales, comenzó a gobernar con rectitud ejemplar. Sus principales esfuerzos estaban encaminados a extinguir la "mita" y los repartos mercantiles. Con juego astuto aparentaba obedecer a las

autoridades mientras en realidad atizaba la rebelión en diferentes poblaciones estableciendo contactos con caciques de diversas provincias Peruanas. Paralelamente mandó a los nativos a hacer una "resistencia pasiva" en la cual no debían reconocer a los caciques impuestos por la arbitrariedad de los corregidores.

Su imagen se fue fortaleciendo en la comunidad llegando a preocupar a las autoridades españolas que describían así el acontecimiento:

> imponderable la sumisión y deferencia que le tienen los indios, en tanto grado que puedo asegurar a vuestra alteza, pasa a superstición e idolatría, pues me dicen llegan a tributarle adoración que recibe este indio malévolo, trayendo sobre su cabeza un plumaje como insignia de poder. [Cit. en Hidalgo 124]

El persistir denunciando ante la Real Audiencia las arbitrariedades del corregidor Alos y de Bernal, su inobservancia de las leyes favorables a los nativos, le creó una insistente persecusión por parte de éstos, pero, de otra parte un apoyo sólido entre los nativos. Fue así como luego de ser víctima de un nuevo arresto, sus seguidores se organizaron y actuaron en un doble sentido; por un lado, ajustándose a las normas legales impuestas, es decir, de manera reglamentada: representados por sus líderes solicitaban la libertad de Catari al igual que el cumplimiento de otras reivindicaciones inmediatas; y por otro lado, había actuaciones físicas, violentas, asaltos, apedreamientos etc., contra los españoles y

mestizos que estaban cercanamente relacionados con los caciques adeptos al gobierno colonial.

Estos grupos fueron creciendo y tomando confianza en sus accionares; no se disolvieron con la libertad de su líder, sino que por el contrario continuaron y en algunos casos sus ímpetus desbordaron las orientaciones de éste; en un momento dado, toman preso al gobernador del pueblo de Moscari y cuando Catari y otros indios quisieron liberarlos, los apedrearon, y procedieron a decapitar a su rehén y a ejecutar un rito sacándole el corazón. Sin embargo, las autoridades coloniales no desistían y capturaron de nuevo a Catari en 1781; al trasladarlo de un pueblo a otro lo asesinaron para evitar que sus partidarios lo pusieran nuevamente en libertad [Hidalgo 130].

El trágico fin de Tomás Catari despertó un deseo de venganza entre sus hermanos Dámaso y Nicolás. Reunieron un pequeño ejército con el cual derrotaron y dieron muerte a su apresador Alvarez, saqueando sus propiedades. Continuaron su revancha saqueando, incendiando y destruyendo propiedades de españoles y mestizos hasta las cercanías de Chuquisaca, manteniendo el ambiente de insurrección en toda la región [Lewin 549]. Esto determinó inmediatos preparativos de represión bajo la dirección del jefe criollo Flores, llegado de Buenos Aires. Agotadas las medidas de conciliación, Flores atacó a los hermanos Catari. Tuvo éxito y,

aprovechando su triunfo, logró que un grupo de indios y mestizos de Pocoata, para obtener el perdón, entregaran a Dámaso y a Nicolás. Ambos fueron ejecutados, junto con un grupo de fieles partidarios.

CALIXTO DE SAN JOSE TUPAC INCA

Alternativamente a las acciones armadas, se producían otras modalidades de presión que buscaban dialogar directamente con el rey, en tanto que interlocutor capaz de negociar de manera eficaz unas mejores condiciones de vida para los nativos. Hay un caso particular que sobresale, de una parte, por la forma cómo logró el contacto directo con Fernando VI y, de otra, por el manejo retórico que, escudado en un discurso religioso, da cuenta de la problemática nativa de su momento y vehicula alternativas de solución que abrirían un posible diálogo de negociación.

Calixto de San José Tupac Inca, quién argumentaba ser descendiente por línea materna del Inca Tupac Yupanqui y hacía parte de la orden franciscana desde 1727, consideró que la problemática de los nativos exigía una pronta y eficaz atención. Por tal motivo decide contactar directamente las máximas autoridades que, en su concepto, podrían dar

soluciones satisfactorias: el rey y el Papa[73]. En compañía del misionero Isidoro de Cala y Ortega, contra la prohibición existente para los nativos de viajar a España, se embarca el 25 de septiembre de 1749 en Brasil, llega a Lisboa y continúa hasta Madrid donde acecha al rey hasta ver la oportunidad de abordarlo en uno de sus paseos. El hecho de interpelar directamente a Fernando VI le permitiría dar lugar a un "diálogo negociador" que no estaría viciado, como anteriormente mencionamos, por la ausencia del "acuso de recepción" del mensaje por la parte interlocutora deseada.

Valiéndose de esta estratagema, interpela al Rey y, asumiendo el rol de representante de varios caciques y gobernadores nativos del Perú, le entrega un documento titulado "Exclamación de la nación indiana", cuyo encabezamiento reza:

> Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la majestad del señor Rey de las Españas y Emperador de las Indias, el señor Don Fernado VI, pidiendo los atienda y remedie, sacándolos del afrentoso vituperio y oprobio en que están de doscientos años. [Lienhard, *Testimonios* 241; Rowe 43].[74]

---

[73] El memorial para el Papa fue escrito en latín y preparado por el P. Garro, pero debido a la falta de recursos económicos los frailes Isidoro y Calixto no pudieron continuar hasta Roma para entregárselo personalmente. Optaron por enviarlo con un emisario. [Cf. Rowe 44-45]

[74] Las referencias que hacemos al documento de Calixto de San José Tupac Inca las tomamos de la transcripción hecha en la edición de Martín Lienhard [*Testimonios...* 241-254]. Existe una publicación de Francisco A. Loayza de 1948 *Fray Calixto Tupak Inka* en la cual se transcribe todo el documento.

Dada la formación académica y clerical recibida demuestra en su discurso un amplio manejo de la retórica clásica y del latín; utiliza un epígrafe de las *Lamentaciones* de Jeremías como una forma de *captatio benevolentiae* que, de obtener la atención del Rey, le facilitaría proceder a describir la serie de males que aquejaban a la comunidad nativa:

> Exclamación de los indios americanos, usando para ella de la misma que hizo el profeta Jeremías a Dios en el capítulo 5° y último de sus lamentaciones. Señor: *Recordare Domine quid acciderit, nobis intuere, et respice oprobium nostrum.*
>
> ¡Oh Señor! ¡Oh Monarca católico! ¡Oh Rey de las Españas cristianísimo, Emperador de las Indias, piadoso muy católico y muy cristiano! ¡Oh Señor! Acordaos ya de lo que nos ha sucedido en más de dos siglos de oprobios. Atended y ved nuestra afrenta: nuestra herencia (lloraba Jeremías con todo su pueblo).

A través de una continua referencia analógica al discurso bíblico de Jeremías, presenta el estado de abandono de las comunidades nativas argumentando la carencia del verdadero contacto directo con la parte interlocutora, que se supone sería la única capaz de establecer un efectivo diálogo negociador, por ende, critica la mediación, tanto de españoles como del aparato legal, en la relación directa que debería establecerse entre las partes interesadas: rey-nativos.

> ¡Ay de nosotros, que hemos pecado! Lloraba Jeremías, como diciendo: por nuestros pecados estamos en tal estrago. que parece no tenemos rey. Y los indios, vuestros vasallos, Señor, lloran lo mismo pues teniéndolo cristiano, católico, piadoso y español, son tratados como si no lo fuera, ni hubiera rey

> para ellos. Porque ellos no lo pueden ver, ni hablar ni tratar con él, que se lo tienen escondido, oculto y entre velos, y todos sus negocios **han de pasar por el registro de los españoles y jueces**, que son los que más interesan en que su Majestad no sea visto por los indios y que éstos jamás lo vean. [Lienhard, *Testimonios* 248]

Esta ausencia presencial del rey fue uno de los principales motivos con los cuales Calixto de San José Tupac justifica la osada estratagema empleada para hacer llegar directamente a las manos de su interlocutor real el documento en cuestión. Su discurso está estructurado desde un eje religioso que le permite hacer las denuncias de la problemática nativa y cuestionar al gobierno colonial que, aunque tenía a su disposición instrumentos de orden legal para solucionar algunos de los problemas que él exponía, los mantenían archivados sin darles la aplicabilidad para la que fueron concebidos:

> Y si vos, Señor, sois nuestra mayor y mejor herencia y os han tornado ajeno y extraño para con vuestros indios, y sólo parecéis, en lo que se ve practicado, que cuidáis de los españoles. No en lo que mandáis contra nosotros, pues no hay otra cosa en los archivos que leyes y cédulas con que nos han favorecido tan inmensa y copiosamente vuestros gloriosísimos progenitores, monarcas y señores de las Indias. [242]

Para desarrollar su cuestionamiento crítico de la relación entre los nativos y la autoridad monárquica recurre a un interesante mecanismo discursivo: inicialmente, construye una imagen paternal del rey y, a renglón seguido, resalta su ausencia, lo cual produciría una "orfandad" en las comunidades nativas:

> Señor , nuestro padre sois. Por eso como padre nuestro cuidasteis que se nos diese el pan de la doctrina de las ciencias y letras. Para lo cual dispusieron y mandaron los señores nuestros reyes de España que fuésemos admitidos en los colegios y aulas literarias, pero estamos en ayunas de este pan, porque nuestro padre el rey no sabe si se nos reparte. [243]

Complementa ese sentimiento de abandono, construyendo la imagen materna de la Madre Iglesia: "Nuestras madres están como viudas. Siendo vos, Señor, nuestro padre, precisamente nuestras madres serán las iglesias catedrales, parroquiales, regulares, monacales de las Indias, a vos, Señor, comendadas" [243]. Pero en su construcción de orfandad victimizada, da un giro argumentativo: pasa a considerar un sector nativo como el "esposo" de las entidades eclesiásticas. Con esto busca reivindicar el derecho de ejercer el sacerdocio a los autóctonos, que les estaba siendo negado:

> Empero están como viudas, porque a nosotros no nos tienen. Pues debiendo de nosotros escogerse los dignos benemérito[s], como lo tiene mandado la Santa Madre Iglesia Católica Romana en sus leyes y concilios, y vos, Señor, también con vuestros progenitores gloriosos en tantas cédulas y leyes, están como viudas; están huestras [sic] y vuestras, iglesias de la América, porque no tiene un indio natural suyo que sea pastor, párroco, dignidad, prelado. [243]

En sus peticiones al rey amplía las reivindicaciones hacia una apertura de oportunidades también para las mujeres autóctonas que de manera similar eran rechazadas dentro de las congregaciones religiosas, teniendo como consecuencia la ausencia de monjas nativas:

> ¿Hay oprobio mayor, Señor, que el nuestro, que en doscientos años y más, en toda esta dilatada Monarquía vuestra, no se haya fundado un monasterio de monjas indias, y que los que para ellas se han erigido, se los hayan los españoles usurpado? [245]

Luego de vehicular una serie de cuestionamientos de la problemática nativa propone una serie de once remedios [ver anexo 6] y concluye resaltando las buenas intenciones de la autoridad real pero, igualmente, su ineficacia.

Los resultados inmediatos del "diálogo negociador" entre Fray Calixto y el rey se reflejaron en su aceptación como fray lego, en 1751, y posteriormente, en la autorización para ejerecer el sacerdocio desde 1753. Las otras peticiones o remedios propuestos en la *Exclamación de la nación indiana* implicaban un cambio radical en las estructuras de gobierno colonial y, obviamente, no fueron resueltas. Por el contrario, posteriormente las autoridades coloniales consideraron que Fray Calixto se hallaba vinculado con movimientos de resistencia nativos y en represalia lo internaron de manera definitiva, en 1760, dentro de un convento del desierto español de Adamuz.

Bien es cierto que la actividad de Fray Calixto no fue aislada sino producto del trabajo colectivo de algunos caciques de Lima y otros frailes que participaron en la redacción de los documentos entregados tanto al rey como al Papa. Además, éstos fueron publicados y difundidos en Lima

entre 1748 y 1750 [Rowe 43-44], lo cual permitió estructurar un movimiento de resistencia que debería iniciar sus actividades de sublevación hacia 1750. El levantamiento fracasó debido a la delación hecha por un religioso que, una vez más, violando el secreto de la confesión, informó al Virrey "que corría peligro, porque se le había revelado, bajo el sigilo de la confesión, que se trataba de acometer el palacio [...] [cit. en Rowe 46].

El ambiente de sublevación continuó generalizándose por diversas regiones peruanas. Ya el terreno de resistencia había sido lo suficientemente abonado para que un líder con gran carisma como José Gabriel Condorcanqui concentrara las reivindicaciones y la inconformidad autóctona para enfrentar y poner en peligro el régimen colonial español.

TUPAC AMARU II: LIDER CENTRALIZADOR Y REPRODUCTOR DEL DISCURSO DE RESISTENCIA Y DE REBELION AUTOCTONA

José Gabriel Condorcanqui Noguera Tupac Amaru descendía en línea directa de doña Juana Pilcowaco, hija del último inca Tupac Amaru, ajusticiado en 1572 por órdenes del virrey Toledo. El entronque

de los Condorcanqui con la más alta nobleza incaica se produjo al contraer matrimonio doña Juana con el cacique Diego Felipe Condorcanqui. Cuatro generaciones se contaban al nacer José Gabriel, futuro cacique por derecho de sangre. José Gabriel reivindicaba por línea recta femenina el apellido "dinástico" de Tupac Amaru y el apellido específico y familiar de Condorcanqui.

Como producto de la educación colonial recibida, Tupac Amaru había desarrollado un gran respeto por los aspectos religiosos católicos al igual que por la ley, en cuya funcionalidad creía profundamente. Conocía la legislación vigente en ese entonces, y partía del principio de que las "normas legales" eran "justas", la autoridad del monarca "conveniente" y la acción del clero "necesaria".

Partiendo entonces de dichas convicciones, la lucha inicial de Tupac Amaru retoma el eje jurídico, impuesto por el régimen colonial para enmarcar o controlar las actuaciones sociales, y se vale de él para efectuar las reclamaciones nativas. El cuatro de octubre de 1776, don José Gabriel Tupac Amaru presenta al escribano del Cuzco José Palacios un poder de los caciques de su provincia que lo nombran con el objeto de que prosiguiera en Lima "la causa que tienen pendiente en el Real y Superior Gobierno de estos Reynos sobre que se liberten los Naturales de sus

Ayllos de la pensión de la Mita que se despacha al Real Asiento de la Villa imperial de Potosí" [Lewin 319].

De su petición tan sólo obtiene una parcial respuesta del Visitador general, José Antonio de Areche, que globalmente acepta la queja pero que no propone una solución de fondo:

> Al Cacique que representa se le dirá que su escrito **no trae la instrucción** que era necesaria para hacer el **recurso** de la relevación de la Mita que pretende; y que así **se retire a sus Pueblos por ahora**, esperando allí la **providencia**, que, no obstante, dará desde su destino el Señor Superintendente de la Mita, a quien se remite por el Correo, como que será la más arreglada a la distancia de estos Indios. [320]

La respuesta es típicamente burocrática: se evade bajo el discurso legal la solución a una demanda social de evidente perjuicio para las comunidades nativas. Además, se corta cualquier tipo de diálogo al ordenarse el retiro del portavoz de las reivindicaciones autóctonas.

Sin embargo, la gestión tuvo cierta repercusión pues permitió que el virrey Guirior, al recibir el dictamen del Visitador general Antonio de Areche, ordenara al corregidor de Potosí que extinguiera sin dilación "la mita en dinero" que consistía en la compra de sustitutos para hacer el servicio de mita.

Posteriormente Tupac Amaru, el 18 de diciembre de 1777, presentó otro escrito, donde puso de relieve su conocimiento de aspectos jurídicos

y la sagacidad con que reutilizaba la legalidad impuesta por los colonizadores para confrontarlos con sus propias leyes. Para comprender su estrategia discursiva procedemos a estudiarlo por fragmentos.

En la parte introductoria hallamos un encabezamiento que, en términos legales, correspondería a un "otorgamiento de poder":

> Exmo. Señor:
> Don José Tupa Amaro, cacique de los Pueblos de Surimana Pampamarca y Tungasuca de la Provincia de Canas y Canchis (Alias) Tinta en nombre de los Caciques de los demás Pueblos de la dicha Provincia y en virtud de **sus poderes** que en **debida forma presenta** puesto a los pies de V. E. con su mayor rendimiento dize: Que el **suplicante** por lo respectivo **a sus pueblos** hizo a V. E. la más humilde **representación** a beneficio de **aquellos Indios** que le son sujetos por los imponderables trabajos que padecen con la Mita de Potosí en una distancia de más de 200 leguas. [Lewin 327]

El texto se introduce con el reconocimiento dado a un portavoz por parte de una comunidad. Asumiendo la "representación", Tupac da inicio a un discurso argumentativo con el cual denuncia la situación de exterminio a que se somete a los nativos, intenta sensibilizar a sus posibles receptores:

> y lo que es más el gravísimo daño de la extinción de los pueblos en el visible experimental menoscabo de sus Indios que obligados con sus mujeres y sus hijos hacen una dolorosa despedida de su patria, y de sus parientes, porque la rigidez y la escabrosidad de los caminos los mata, los aniquila el extraño temperamento y pesado trabajo de Potosí, o su indigencia no les da arvitrio para regresar a sus pueblos quando la calamidad no ha acabado antes con su vida. [Lewin 327]

Comparativamente al cuestionamiento de la política colonial aplicada en la gerencia de las mitas, contrasta los momentos en los cuales la población nativa utilizaba dicha figura de trabajo comunitaro sin ninguna de las consecuencias funestas que él denuncia:

> Los demás Pueblos de la Provincia padecen igual infeliz suerte y todos claman por el alivio de una insoportable pension que siempre ha sido grande; **pero en los primeros tiempos** era multiplicado sin comparacion el número de indios y podían turnar las Mitas con alguna tregua y con algún descanso: Sucedía entonces lo que hoy sucede pero de diversa manera. Entonces morían los indios y desertaban, pero los Pueblos estavan números os, y se hacia menos sensible; hoy en la extrema decadencia en que se halla, llega a tocar el imposible el cumplimiento de la Mita, porque no hay Indios que las sirvan.

Luego de su intento sensibilizador para atraer la atención del receptor, Tupac Amaru estructura su argumentación a partir de las disposiciones legales existentes en las ordenanzas y que abogaban por la protección de los autóctonos:

> La intencion de S. M. **benignamente manifestada en sus multiplicadas leyes y ordenanzas no es otra que la del buen tratamiento y conservacion de los indios.** [...] Presentadas en debida forma **el suplicante** por que los Indios tienen mal recomendados su verdad después de todo son unos infelices, y son los que llevan el trabajo y la peor parte en su humilde condicion y la malicia para ponerse en cubierto de las resultas de su mal procedimiento **contra unos naturales que tanta compasion merecen** a S. M. y a V. E. sobre dar diversos coloridos a los sucesos practicados para que no tengan aceptacion las quejas de su agravio.
>
> No es esto lo que principalmente comprehende el actual recurso: Redúcese a exponer la imposibilidad en que está constituida aquella Provincia para poder continuar con la Mita de Potosí por la extrema decadencia en que han

> venido los Indios insufientísimos para alternar y deducir dicha Mita **conforme a lo que tienen prescripto las Leyes y Reales Ordenanzas** en circunstancias en que aun prescindiendo de la distancia y de la decadencia de los Indios hay copioso número de trabajadores establecidos en dicho Cerro de Potosi, con los que sin necesidad de las Mitas pueden laborearse las Minas, aún cuando estuviesen muy florecientes.

En el anterior pasaje su crítica se dirije hacia el señalamiento de la ineficiente capacidad administrativa colonial ya que se podría, en su concepto, mantener la adecuada producción minera con los trabajadores de la región; restándole, por consiguiente, fuerza al argumento del reclutamiento obligatorio para la mita. A partir de este párrafo su argumentación se fundamenta en los articulados jurídicos favorables a la causa que defiende:

> Con este respecto **las ordenanzas comprehendidas en el Lib. 27.18 del servicio personal de los Indios** prefieren las reglas con que deban observarse sus Mitas: **Por la ordenanza primera de dicho T. y Lib. al Capitulo 10** tratando de la conservación de estas Provincias dependientes de la labor y beneficio de las Minas y de la necesidad que se tiene de la industria de los Indios, expresa S. M. con todo el mucho deseo que tiene de que sean relevados en quanto fuere posible y de que no ayga repartimiento de ellos
>
> **En el Capitulo14** se encarga el puntual y competente jornal que deve pagarseles y el particular cuydado de su salud y buen tratamiento en lo espiritual y temporal, y que los que fueren al servicio de aquellas Minas fuera del Asiento se les pague la yda y vuelta.
>
> **En la Ordenanza 2 se repite al Capitulo 2,** el encargo de que los Mineros compren esclabos todo con respecto al alivio de los Indios, **el capitulo 4 y al 8 se manda que se hagan poblaciones serca de los asientos de minas** para que de esta suerte se haga mas ligero el peso de las mitas y repartimientos y se escuse traerlos de fuera. **En el Capitulo 5 se manda que la Mita y**

> **repartimiento no puede exceder de la setima parte** que hubiere en cada pueblo al tiempo de dicho repartimiento por que no se deve atender tanto a las mas o menos saca de plata y oro, como a la conservacion de los Indios y ultimamente al **Capitulo 13 que se castigue a los Caziques** que enviaren en la segunda Mita a los Indios que fueron en la primera.
>
> **Estas Ordenanzas son concordantes con las Leyes del Libro 6.712 de la Recopilacion de Yndías:** Segun ellas en todas sus circunstancias se haze de Justicia la pretencion de la Provincia de Canas y Canches:
>
> Tan poseídos están los Mineros de la pronpta contribución de la Mita que teniendo obligación de pagar la ida y la vuelta de los Mitayos que llaman leguage en nada menos piensan que en cumplirla, tanto que por este Superior Gobierno en **Decreto de 25 de Agosto de 1768** se mandó a pedimento de los Indiosde la Provincia de Lampa entre otras cosas que el señor Gobernador de Potosí hiciese que los Mineros pagasen a los Mitayos el leguage [...].
>
> A. V. E. pide y suplica que **habiendo por presentado dichos poderes e instrumentos se sirva declarar: Que los Indios de la expresada Provincia de Canas y Canches no están obligados a la Mita de Potosí por la decadencia en que se hallan y demás justas causas que lleva el suplicante expuestas. Pide merced que con justicia espera alcanzar de la poderosa mano de V. S.**— José. Gabriel Tupa Amaro.
>
> Lima 18 de Diciembre de 1777. [Lewin 328-331]

Evidentemente, el manejo de un discurso de base jurídica coetáneo le permite a Tupac Amaru confrontar desde el marco legal la "justicia" que el colonizador había impuesto como modelo de desarrollo social. Sin embargo la respuesta esperada no podía ser más que dilatoria: es así como Tupac Amaru no obtuvo ningún resultado concreto de sus gestiones ante los funcionarios españoles. Por el contrario, sus peticiones les incomodaba a éstos, quienes consideraban que su presencia en los centros vitales de la colonia era peligrosa.

Consecuentemente, después de la gestión ante el gobierno virreinal se le ordenó a Tupac Amaru que se retirara a sus pueblos y allí esperara la decisión. Por tal motivo, a fines de 1778, éste regresa a su provincia, pero, a sabiendas de la probable evasiva y negativa respuesta por parte de las autoridades españolas, sus primeras acciones se dirigen a la intensificación del movimiento rebelde. Es decir, ante el agotamiento del "recurso legal" y su desconocimiento de "derecho" no quedaba más alternativa que la reivindicación física, de hecho, armada.

Es importante, de igual forma, tratar de comprender la manera táctica cómo Tupac Amaru desarrollaba sus pretensiones políticas adaptando sus acciones y discursos de acuerdo a las circunstancias concretas. En un comienzo sus gestiones se dirigieron a interesar y persuadir a varios prelados y funcionarios del gobierno colonial sobre la problemática de los nativos, argumentando, como vimos anteriormente, por ejemplo, la exterminación paulatina de éstos con el empleo deshumanizado de la mita. En dicha labor, logró un éxito parcial al plantearse en el seno del Consejo de Indías la cuestión de impedir los abusos de los funcionarios coloniales. Simultáneamente, Tupac Amaru gestiona ante la Audiencia de Lima el reconocimiento oficial de sus propios derechos al incazgo: envía un manuscrito de 108 páginas para demostrar la legitimidad de su título de Inca. Emplea todos los

mecanismos, por un lado el legal, y por otro el enfrentamiento material, concreto, de la rebelión.

Cuando estalla la guerra entre España y Gran Bretaña, en 1780, y se agitan los criollos, Tupac Amaru aprovecha las circunstancias para dar inicio a la lucha armada; el 10 de noviembre ejecuta en la plaza de Tungasuca al corregidor Antonio de Arriaga, manifiesta públicamente su calidad de Inca y reafirma su posición de jefe. Sin embargo su comportamiento inicial no confronta en ningún momento la autoridad del rey, por el contrario se basa en el supuesto cumplimiento de órdenes reales, por ejemplo en la antedicha ejecución hizo pregonar: "Manda el Rey nuestro Señor quitar la vida a este hombre por revoltoso". Igualmente en sus cartas convocatorias y edictos dirigidos a los sectores de predominio indígena, manifiesta haber **obtenido el encargo,** por medio de cédulas reales, de suprimir los repartos, mitas y los empleos de corregidores:

> Señor Don Bernardo Sucacagua:
>
> Muy Sr. mio: **Tengo orden superior** para **extinguir corregidores,** lo que comunico á Vd. para que haga lo mismo que yo. Se impondrá Vd. de la copia que va adjunta, y en virtud publique Vd. personalmente en forma de bando, en todos los pueblos, y que se plante horcas para todos los renitentes. Hecha esta diligencia, **en voz del Rey,** nuestro Señor, convoque Vd. toda la provincia y los que fuesen necesarios, y habiéndolo preso al corregidor presente, como al pasado, pondrá Vd. sus bienes en buena guardía y custodía.
>
> **Esta órden no es contra Dios, ni contra el Rey, sino contra las malas introducciones. Deseo que Dios guarde la vida de Vd. muchos años. —**

> Tungasuca, Noviembre I7 de 1780. Besa las manos de RSd. su más amante primo.
>
> José Gabriel Tupac-Amaru. [Lewin 420]

Con receptores autóctonos no considera necesario mencionar sus títulos ancestrales; se preocupa más en resaltar de antemano la "delegación de autoridad" que el Rey le ha dado y su respeto tanto a los aspectos religiosos, ampliamente enraizados, como al Rey, justificando su levantamiento sólo contra las "malas introducciones", o malos gobernantes, de allí su deseo de "extinguir corregidores".

En este mismo orden de ideas, insiste en la "legalidad" de su accionar reivindicatorio al presentarse como un ejecutor de órdenes provenientes del mando supremo, el Rey de España. Se apropia de un mecanismo de difusión de uso oficial característico de la época: el edicto. Es decir que reutiliza una estructura de difusión consuetudinaria del ejercicio jurídico adaptándolo a sus intereses agitadores:

EDICTO

> **Por cuanto el Rey me tiene ordenado** proceda extraordinariamente contra varios corregidores y sus tenientes, por legítimas causas que ahora se reservan; y **hallándose comprendido en la real órden** el corregidor de la provincia de Lampa y su teniente general, y no pudiendo yo practicar las diligenclas que el caso exige, por tener otras á la vista que piden mi fisica asistencia para su remedio, para que tenga el efecto debido la real órden subrogo en mi lugar al Gobernador Don Bernardo Sucacagua, quien inmediatamente prenderá con mayor cautela al corregidor y su teniente

> convocando para el fin la soldadesca é indios de dicha provincia [...]. Pues todos estos bienes corresponden **al real patrimonio y buena administracion de justicia para resarcir por este medio los agravios que los indios y otros individuos han sufrido hasta el día.** Fecho en el pueblo de Tungasuca, á 15 de noviembre de 1780.
> José Gabriel Tupac-Amaru. [Lewin 421]

Reproduciendo principios del derecho occidental proclama de manera analógica que "la ignorancia de sus orientaciones [la ley] no es excusa para su incumplimiento":

> [...] Mande Vd. sacar copia del edicto original, para que se fijen en los pueblos de esa provincia y puertas de iglesias, para que llegue á noticia de todos, **y ninguno alegue ignorancia,** poniéndolo el original en la capital de la provincia.
> José Gabriel Tupac-Amaru. [421]

Pero cuando Tupac Amaru deseaba tener como receptores a los criollos su táctica cambiaba, pasaba de ser un simple ejecutor de las órdenes reales a ser un adalid autónomo que asumía el rol de legítimo descendiente de sangre real Inca, capaz de asumir la defensa de toda la comunidad en general, haciéndolos también partícipes de reivindicaciones:

> Dn. José Gabriel Tupamaro Inga, **de la sangre R.l de los Ingas, y principal tronco:** Hago saber á todos; los vecinos moradores, estántes, y avitantes de la Provincia de Carabaya, y sus inmedíaciones, de cualesquier estado, ó Calidad, ó Condicion que sean—Como los repetidos **clamores de los naturales de estas Provincias me han hecho** de los agravios que se les infieren **por varias personas, como por los Corregidores, é Europeos,** y que **aunque habian producido varias Justas quejas, á todos los Tribunales,** no hallaban remedio

> oportuno para contenerlos, y que pues yó como el más Distinguido debía mirarlos con aquella lástima que la misma naturaleza exige, y más con estos infelices: mirando todo esto con el mas maduro acuerdo, y á que **esta pretension no se endereza en lo mas leve contra Nra. Sagrada Religion Catolica**, sino á suprimir tanto desorden, después de haber tomado por aca aquellas medidas que han sido conducentes, **á la Conserbacion de los Españoles [americanos], Mestizos, Zambos é Indios, y su tranquilidad**. He tenido por indispensable amonestar como amonesto á mis amados compatriotas, y en caso necesario mandarles no presten ovediencia, **ni den auxilios á los Jueces** de dicha Provincia, ni sus contornos para efecto de sorprenderme, ni mis allegados, por que en este caso experimentarian sus avitadores, á todo el rigor que el día pide, sin reserva de ninguna persona, y con más particularidad contra los de Europa, **mirando en esto á que cesen las ofensas de Dios,** para cuyo efecto, y desempeño, están á mis ordenes quatro Provincias, y otras que solicitan mi Amparo, para sacarlas de las injustas servidumbres que han padecido hasta el día, en que espero de la divina misericordía, me alumbrará para un negocio que necesita toda su asistencia, para su feliz esxito; y para que asi tengan entendido, fijaran expedientes del edicto en los parages que se tengan por Convenientes en dicha Provincia, **en donde no quedaren Europeos, ni los que hicieren de parte de ellos.**
>
> Tungasuca, y Noviembre 17 de 1780.—José. Gabriel Tupac Amaro Inga. [421]

En este documento que data de los comienzos de la rebelión se insiste en el respeto y fidelidad para con los aspectos religiosos católicos sin mencionar en absoluto la obediencia al Rey. Su discurso busca la adhesión de criollos, mestizos, negros, zambos, indios al incluir dentro de sus propósitos su conservación y tranquilidad. Incita a la creación de un frente común, de una pretendida unidad de acción enfocada contra los europeos, en quienes hace recaer el irrespeto de principios religiosos, lo cual le permitiría ejercer su acción "justiciera". Por tal motivo insiste

en el uso y agotamiento de los trámites legales ante los tribunales pero invita a reaccionar contra las autoridades judiciales justificando el desoimiento y desobediencia a los jueces porque, a su modo de ver, demostraban inoperancia en sus debidas funciones.

De otra parte, consideramos pertinente ver una forma de respuesta de sectores españoles de la región, que recurren al uso del pasquín como medio general de difusión de sus opiniones; en este señalan a Tupac Amaru como "el indio". Es el reconocimiento en su persona de las reivindicaciones de toda la comunidad autóctona. Es el caso de un pasquín fijado en Arequipa que decía[75]:

> Y pues **el Indio** ha exortado
> a criollos, atrevido,
> a seguir el vil partido
> que alevoso se ha fraguado
> para que entienda el alzado
> que a todas luces se engaña
> criollo es el que desengaña
> y exorta a la necia plebe
> que sólo conocer debe
> por Padre y Rey al de España. [Lewin 423]

[75] El recurso al pasquín como medio de opinión y/o de crítica a personalidades, decisiones gubernamentales o en situaciones especiales fue empleado frecuentemente en periodos de revueltas como vehículo propagandístico de diverso tipo de ideas. "Durante los años 1779-1780 hubo una gran proliferación de pasquines que precedían a los disturbios contra el aparato fiscal y los impuestos. Con frecuencia surgían también juntamente con manifestaciones durante las cuales eran incendiados los edificios de la aduana, destruidas las casas de los corregidores". [Cornblit 231]

Así, la denominacion de "indio" centralizada en Tupac representa la concentración y reconocimiento en su persona de una jerarquía diferenciadora de castas entre indios y criollos aplicada con intenciones peyorativas por los realistas. Es sin embargo, de igual manera, el reconocimiento de la resistencia unificada en un todo y a la vez individualizada en Tupac Amaru. Esta situación nos dirige de nuevo a la discusión planteada en capítulos anteriores sobre la "invención" nominadora de los nativos y la apropiación del término "indio" por parte de éstos, quienes a su vez lo han dotado de una connotación reivindicatoria de las luchas nativas y, por ende, lo convierten en un término étnico englobalizador contrapuesto a lo criollo y europeo.

Ahora bien, si ya hemos podido hacer un parcial seguimiento del manejo discursivo desarrollado por Tupac Amaru como un mecanismo para asumir la representatividad del movimiento autóctono y su defensa, creemos conveniente hacer una lectura analítica de un documento que envía Tupac Amaru al visitador Antonio de Areche quien en ese momento estaba investido de poderes especiales para decidir sobre la problemática del virreinato. De allí que sea el objetivo de la recepción buscado por Tupac Amaru[76]. En dicho documento queremos

[76] Hay que tener en cuenta que las continuas gestiones adelantadas por Tupac Amaru seguían el procedimiento regular de respeto a las instancias estipuladas, sin embargo, al igual que los otros líderes, se enfocaban los esfuerzos hacia las máximas autoridades: "El discurso, siempre pronunciado por una voz que encarna una responsabilidad colectiva se dirige por

resaltar el manejo de un estilo de elocuencia y argumentación de gran calidad que da muestras de un vasto bagaje cultural y que pone al servicio justificativo de sus actuaciones cuestionadoras del statuo quo imperante. [Ver anexo 4].

Nos centraremos entonces en su análisis, resaltando el tratamiento discursivo de los ejes jurídico, religioso y económico que permiten fijar su posicionamiento político.

Este oficio se compone de 26 párrafos y, valiéndose del modelo de la retórica antigua grecolatina, desarrolla una estratagema jurídica: presenta de antemano el marco legal, al cual la comunidad nativa se somete y respeta; procede a demostrar la violación de las reglas legales y morales por parte de los mismos representantes del gobierno. De esta forma su discurso "acusatorio" pretende revertir la "carga de la prueba" en los "violadores" de la legalidad. Al considerar como responsables de dichas violaciones a los corregidores, se aplica el método acusatorio del derecho en el cual corresponde el turno a los acusados de demostrar su inocencia y no al ente que "juzga" de demostrar la culpabilidad.

En este orden de ideas, la configuración del documento se encabeza con la tradicional estructura del discurso clásico: un *exordium* compuesto

---

encima de todas las instancias subalternas, a quien se supone capaz, por su encumbramiento, de entenderlo con ecuanimidad: el rey, el presidente de gobierno, el gobernador". [Lienhard,

por dos párrafos; en el primero se utilizan marcas textuales que sugieren respeto y en cierta forma obediencia, expresando el saludo cortés de rigor:

> con la **buena llegada** de U.S. he recibido **grande gusto** de que al recibo de esta **disfrute de salud robusta** y que la mía ocupe en **lo que fuere de su agrado** [77]

En el segundo párrafo resalta sus intenciones pacifistas, al igual que su carácter político y racional antes que bélico y "salvaje" de lo cual era acusado:

> la paz y tranquilidad que tanto desea mi inclinación. [...] mas los subsidios particulares no deben ser obstáculos para el bien de la República, cuando lo contrario es disminuir la sociedad política y racional.

El tercer párrafo comienza narrando los hechos que se refieren a la ejecución del Corregidor y sus consecuencias. Paulatinamente, se empiezan a introducir los argumentos que van a justificar la reacción bélica adoptada, a pesar de expresar un manifiesto interés por la instauración de la paz y la tranquilidad general. Tupac Amaru emplea la narración en primera persona para asumir individualmente la responsabilidad de los acontecimientos acaecidos.

> Causado el alboroto por la muerte de D. Antonio Arriaga, corregidor que fué de esta provincia, de que **dare** a U. S. razón de ello, bajé a esa ciudad del Cuzco con ánimo de que todo lo mandado por S. M. (que Dios guarde) se llevara a debido efecto, y hechas las capitulaciones con los Señores de ese

---

La voz y su huella... 49]

[77] El texto de este documento enviado al visitador José Antonio Areche lo hemos tomado de Boleslao Lewin 473-480. El documento en su totalidad está transcrito en el anexo 4.

> ilustre Cabildo, **se publicara la paz y tranquilidad para el bien de esta América.** [...] los corregidores figuraron que **yo** iba a demoler la ciudad, cuyo hecho era directamente contra la real corona de España del Rey mi Señor. **Hiciéronme** resistencia con grandes instrumento bélicos a cuyo hecho **me vi** coactado a corresponder. **No soy** de corazón tan cruel y extraño como los tiranos corregidores y sus aliados, **sino cristiano muy católico,** con aquella **firme creencia con que nuestra madre la Iglesia y sus sagrados ministros nos predican y enseñan.** Representáronme las ideas de mis potencias la grande lástima que padecía la ciudad, para no imitar a Tito y Vespasiano en la destrucción de Jerusalén.

No escatima esfuerzos en su discurso para resaltar su continuo respeto tanto al Rey como a los principios religiosos, y sus referencias comparativas buscan establecer lazos con la "ciudad Santa", Jerusalén. Al declararse ferviente cristiano y seguidor de las orientaciones eclesiásticas vislumbra la oportunidad de ser escuchado más fácilmente por su potencial receptor (caso análogo en Titu Cusi). Para concluir el párrafo refuerza la pretensión pacifista planteada anteriormente en el comienzo del segundo párrafo.

> [...] y así **determiné** retirarme hasta hoy día de la fecha [...] me han estado persiguiendo y provocando con varios desastres [...] y ahora, con la venida de U. S., **no dudo desahogaré este mi pecho, que tanto desea la paz, que es la vida de la República, y anhelo de nuestro monarca y Señor.**

A partir del cuarto párrafo se incluyen dos aspectos fundamentales: uno la mención de un referente legal: "real cédula"; y otro, la colectivización de la voz que exige dichos derechos. En este momento se introduce la pluralización de la primera persona, se colectivizan las

ansias de soluciones y la búsqueda de parámetros jurídicos que correspondan a dignos representantes y ejecutores de "justicia":

> Dos años hace ya que el Rey mi Señor, con su liberal y soberana mano **expidió su real cédula**, para que a raiz se quitaran estos repartos y borrados los nombres de esos correjidores; y lo que hasta hoy se ha estado haciendo, es ir entrampando y continuando su inicua existencia, con decir que conforme acabando sus quinquenios, irían feneciendo; y este modo de giro. No quede maldad contra la corona del Rey mi Señor y su real mente, por que **lo que pretendemos todos los provincianos** de todos estados, es que en el día, instante y momento, se borren de **nuestras imaginaciones** esos malditos nombres, y en su lugar se nos constituyan Alcaldes mayores en cada provincia, que es preciso que los haya, **para que nos administren justicia,** y que tengan aquella **jurisdicción necesaria y correspondiente a su carâcter.**

Se continúa con grandes unidades discursivas que pueden ser diferenciadas a partir de rasgos temáticos; así, por ejemplo, el quinto párrafo utiliza referencias analógicas de la situación vivida por las comunidades autóctonas y las correspondientes experiencias del pueblo israelita en las tradiciones y leyendas bíblicas judeo-cristianas

> Un humilde joven con el palo y la honda [*instrumentos bélicos también propios de los indios*] y un pastor rústico, por providencia divina libertaron al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliat y Faraón: fué la razon porque las lágrimas de estos pobres cautivos dieron tales voces de compasión, **pidiendo justicia** al cielo

E inmediatamente después de crear el puente analógico se resalta la presencia de la voz colectiva indígena que se equipara con la petición de justicia del pueblo escogido por el Dios cristiano en su camino liberador[78]:

> **Mas nosotros, infelices indios,** con mas suspiros y lágrimas que ellos, en tantos siglos **no hemos** podido conseguir algun alivio [...]

Tupac Amarú continúa apropiándose del discurso evangelizador generalmente utilizado para la "conversión" de los autóctonos, es decir, el recuento de las "historias sagradas" que señalaban al Faraón como enemigo del pueblo escogido por Dios; superpone las vivencias históricas de los pueblos que desean liberarse de la tiranía y centraliza en el irrespeto del eje religioso la mala calidad de los gobernantes de turno, asociándolos con personalidades consideradas nefastas para la historia de la humanidad. Además, similarmente al procedimiento degradador empleado por Titu Cusi, responsabiliza a los corregidores, a quienes señala, valiéndose de comparaciones peyorativas, como peores que los infieles, ya que éstos no han adquirido ningún compromiso con los principios católicos como supuestamente sí deben tenerlos ellos, en tanto

---

[78] El empleo del "nosotros" como voz colectiva es una constante en los escritos que los diferentes líderes autóctonos envían a las diversas autoridades que interpelan. En este sentido puntualiza Martín Lienhard: "Circunscritas por lo general a un problema que exige una solución precisa y urgente, algunas de estas cartas, enunciadas con el característico "nosotros" de la colectividad, llegan a expresar con fuerza y amplitud de criterios los sufrimientos o la actitud de digna resistencia de las subsociedades indígenas marginadas". [*La voz y su huella...* 49]

que cristianos. Además revierte en ellos la práctica de la "idolatría", término que usualmente se le aplicaba a los nativos:

> será la razón porque el **Faraon que nos persigue, maltrata y hostiliza no es uno solo, sino muchos**, tan inicuos y de corazones tan depravados, como son los correjidores, sus tenientes, cobradores y demás corchetes: hombres por cierto díabolicos y perversos, que presumo nacieron del lugubre caos infernal, y se sustentaron a los pechos de harpias mas ingratas, por ser tan impios, crueles y tiranos, que dar principio a sus actos infernales, **seria santificar en grado muy supremo a los Nerones y Atilas**, de quienes la historia refiere sus iniquidades, y de solo oir se estremecen los cuerpos y lloran los corazones. En estos hay disculpa porque al fin fueron infieles; pero los correjidores, siendo bautizados, desdicen del cristianismo con sus obras, y más parecen Ateistas, Calvinistas y Luteranos, porque son enemigos de Dios y de los hombres, **idolatras del oro y la plata**: no hallo mas razon para tan inicuo proceder, que ser los mas de ellos pobres y de cunas muy bajas.

Los párrafos sexto y séptimo se centralizan en la descripción de la explotación económica producto de la avaricia comercial de los corregidores; de nuevo aparece la colectivización de la voz narrativa: "nosotros". Pero de otra parte, señala la existencia de sectores sociales con ciertos privilegios económicos dentro de la comunidad autóctona que, sin embargo, son sometidos de igual forma al mismo procedimiento comercial abusador:

> De suerte que los géneros de Castilla que han cojido por monton, y lo mas ordinario, que están a dos o tres pesos, **nos amontonan** con violencia por diez o doce pesos: el cuchillo de marca menor que cuesta un real, **nos dan** por un peso: la libra de fierro mas ruin a peso: la bayeta de la tierra de cualquiera color que sea, no pasa de dos reales, y ellos **nos la dan** a peso. Fuera de este **nos**

> **botan** *alfileres, agujas de Cambray, polvos azules, barajas, anteojos, estampitas,* y otras ridiculeces como estas. **A los que somos algo acomodados,** nos botan fondos, terciopelos, medías de seda, encajes, hevillas, ruan en lugar de olanes y cambrayes, **como si nosotros los indios usáramos estas modas españolas,** y luego en unos precios exorbitantes, que cuando llevamos a vender, no volvemos a recojer la veintena parte de lo que hemos de pagar al fin: al fin si nos dieran tiempo y treguas para su cumplimiento, fuera soportable en alguna manera este trabajo; porque luego que nos acaban de repartir **aseguran nuestras personas,** mujeres, hijos y ganados, privándonos de la libertad para el manejo. De este modo **desamparamos nuestras casas, familias, mujeres e hijos,** y obligadas de necesidad se hacen prostitutas; de donde nacen los divorcios, amancebamientos públicos, destrucción de nuestras familias pueblos, por andar nosotros desertados, y luego se atrasan nuestros reales tributos, porque no hay de donde ni como podemos satisfacer.

La descripción de la explotación económica se refuerza con la descomposición social que eso conlleva. El hecho de resaltar la decadencia moral de la sociedad intenta sensibilizar al receptor de su discurso, pero de igual forma utiliza en la conclusión del párrafo un aspecto vital para el gobierno español, la imposibilidad del pago de los "reales tributos".

Ya mencionamos cómo desde sus inicios rebeldes, Tupac Amaru había empleado la táctica de sensibilizar prelados, y autoridades tanto eclesiásticas como gubernamentales; como producto de dicha labor, reutiliza diversos informes emitidos por variadas personalidades, invita al visitador Areche a confrontarlos con el punto de vista presentado por él. Es así como el octavo párrafo enumera personalidades y autoridades

cuyos informes, además de confirmar sus apreciaciones, supuestamente podrían mover a la "compasión" a su receptor:

> Pase vista U. S. a los informes hechos por los Illmos S. S. Dr. D. Gregorio Francisco Campos, Obispo de La Paz, Dr. D. Manuel Geronimo Romani, Dr. D. Augustín Gorrochâtegui, Obispo del Cuzco; los Cabildos de Arequipa, Paz, Cuzco; cabildos eclesiásticos, Prelados, Relijiones, los de los curas Dr. D. Manuel Arroyo, Dr. D. Ignacio Castro y otros señores de este Obispado, y llegara a ver U. S. tan iniquidad, que no sólo se escandalizará, sino que verterá lágrimas de compasión de oir tanto estrago y ruina de las provincias.

Como la ejecución del corregidor Arriaga era la principal acusación que caía sobre Tupac Amaru, éste no ceja de "justificar" la reacción "colectiva" a los abusos que aquél y otras autoridades ejercían sobre toda la comunidad; con este objetivo describe detalladamente durante los tres párrafos subsiguientes las estratagemas abusivas empleadas contra los nativos:

> El finado D. Antonio de Arriaga que fué correjidor de esta provincia de Tinta, nos repartió la cantidad de trescientos y más mil pesos, según consta de los libros y borradores que están en mi poder. La tarifa de esta provincia es de 112.000 pesos por todo el quinquenio. Repare ahora U. S. el exceso: de este modo de proceder son todos los correjidores:
>
> [...] fuera de esto, su mal genio, elacion y soberbia, **dió merito a toda la provincia** a fabricarle su ruina.
>
> [...] Son los correjidores tan químicos, que en vez de hacer de oro sangre que nos mantenga, hacen de nuestra sangre sustento de su vanidad [...].
>
> Los hacendados **viéndonos** peores que a esclavos, **nos hacen** trabajar desde las dos de la mañana hasta el anochecer que parecen las estrellas, sin más sueldo que dos reales por día: fuera de esto nos pensionan los domingos con faenas [...].

La construcción de la imagen de victimarios de los corregidores se refuerza con el incumplimiento de los privilegios sociales otorgados por la corona:

> Para salir de este vejamen en que **padecemos todos los provincianos sin excepcion de persona** aun eclesiástica, ocurrimos muchas veces a nuestros privilejios, preeminencias, excepciones para contenerlos; y luego **atropellan las mercedes reales,** por mejor decir, menosprecian los superiores mandatos, arrebatados de sus intereses, de donde nace un proloquio vulgar: ***que las cedulas reales, ordenanzas y provisiones están bien guardadas en las cajas y escritorios*** ·
>
> Lo mas gracioso y sensible que concluido el quinquenio, o bien en sus *residencias* quedan santificados para ejercer otro Correjimiento haciendo representaciones falsas con perdimiento de respeto a la real corona, y es la razon de que los jueces de las residencias y sus escribanos son sus criados o sus dependientes, y estos por no perder la gracia de ellos responden a las partes que demandan, con tramadas razones, y **de este modo prevalece la injusticia contra la justicia,** debiendo suceder lo contrario para extirpar los vicios.

Se emplea la misma réplica que Fray Calixto de San José Tupac hace [supra], es decir, el cuestionamiento de la existencia de leyes favorables a las causas autóctonas y que se hallaban archivadas por culpa de la desidia del gobierno colonial. Tupac Amaru resalta la ineficacia de los mandatos legales debido al irrespeto que de ellos hacen los mismos representantes de la Corona; esto le permite, una vez más, revertir la carga de la prueba y proponer la necesidad de respetar la legalidad como premisa básica de un pacto social. Consecuentemente con tal planteamiento, a partir del

párrafo trece despliega referencias legales específicas que sustentan reivindicaciones autóctonas:

> En **las leyes de la Recopilacion L. 2, Tit. 6, 9, 13 y 16,** ordena su magnanima grandeza, que se conserven nuestras vidas y estados, segun pide nuestra naturaleza, sin extraernos de un lugar a otro menos de 29 leguas y no mas. A l a mita de Potosi tenemos que caminar mas de tres meses, sin que seamos pagados por los mineros el leguaje de ida y vuelta, ni el trabajo, por no pagar a los peritos vecinos, cuando esta mandado **por ordenanza** [...]
>
> [...] **cuando el** Rey tiene mandado en **sus reales disposiciones** lo contrario, de que los indios sean amparados y desobligados a esta mita por el referido daño, y aunque han hecho varios recursos los interesados a los tribunales que corresponde, han sido vistos con desprecio por tan justa causa [...]

En el siguiente párrafo el encabezamiento es de gran elocuencia, exagerando la sumisión y obediencia a la autoridad real, pero esto le permite de nuevo introducir sus argumentos legales, asumiendo tanto su posición individual como la colectivización de la voz nativa reivindicadora:

> **No tengo** voces para esplicar su real grandeza, que como es nuestro amparo, proteccion y escudo, es el paño de lágrimas nuestras; que como es nuestro Padre y Señor, es nuestro refugio y consuelo: no halla voces nuestro reconocimiento, amor y fidelidad, para del todo explicar y decir, que cosa es el Rey mi Señor[...]
>
> [...]La Ley 14, Tit. 1° del Libro 6° de la Recopilacion, ordena **que nosotros los pobres indios seamos atendidos,** favorecidos y amparados por las justicias eclesiásticas y seculares con amor y paz: ahora, pues, para lograr de este beneficio en el caso presente, **no queremos que nos juzguen, protejan y amparen por las leyes de Castilla, Toro, Partida y otros, sino por las nuestras propias,** como son las **Recopiladas, Ordenanzas y Cédulas reales,** como dirijidas a nuestros reynos para nuestro bien.

Aquí se insiste en la aplicación de las leyes concebidas exclusivamente para estos territorios colonizados; Tupac Amaru, como ya habíamos mencionado, tenía confianza en la "justicia" de la "legalidad": de allí que de antemano agotara todas las posibilidades para aliviar el sufrimiento de las comunidades nativas empleando los paliativos legales a su alcance. Además, la intención del documento en cuestión era tener un acercamiento en las negociaciones de "paz" con el visitador Areche. A sabiendas de esto y tomando en consideración la existencia del posible delito de rebelión, Tupac Amaru empleó tácticamente las leyes referentes a dicho delito y el tratamiento de preferencia, aplicado para fines de pacificación, conferido por los monarcas:

> **Mandan las leyes 8, 9, 10, 11 y 12 tit. 4,** segun dictamen de nuestros monarcas: "que **en caso de haber rebelion,** aunque sea contra su real corona (que l a presente no lo es, sino contra los inicuos correjidores), **nos traigan con suavidad a la paz,** sin guerras, robos, ni muertes; de darnos sea con aquellas prevenciones **que espresan las leyes,** como son **los requerimientos** que anteceden por una, dos y tres veces, y las demás que convengan hasta atraernos a la paz, que tanto desea nuestro monarca; que nos otorguen en caso necesario algunas libertades o franquicias de toda especie de tributo, y si hechas las prevenciones, no bastan, seamos castigados conforme lo merecemos, y no mas.

Luego de resaltar la favorabilidad legal en una primera instancia, vuelve de inmediato a insistir en la propuesta de paz. Su argumentación se dirige a reforzar el uso y agotamiento de los recursos legales con

propósitos de pacificación, los cuales después de haber sido agotados y, en caso de perseverar en la infracción, ahí sí, debería procederse a la aplicación de un castigo.

En el segundo párrafo, Tupac Amaru se había declarado como un hombre deseoso de paz, aquí vuelve a insistir en el mismo sentido para finalmente referirse al deseo pacificador del monarca y, por ende, hacer inferir una similitud de propósito entre los dos.

Para proseguir en el mismo orden de ideas, señala una vez más a los corregidores como enemigos y, además, responsables del rompimiento de tan anhelada paz:

> ¿Qué personas de sagacidad y experiencia han venido a guerrearnos? Solamente nuestros enemigos los corregidores? Quiénes en estos tres meses de tregua, hasta hoy con tanto encono mantienen las tropas con capa del Rey, sino los corregidores; no por amor a su Rey y Señor sino por recobrar sus intereses con mayor fuerza? [...] ¿Robarnos es el modo de atraernos a la paz y a la real corona de España?

Los responsabiliza igualmente del irrespeto al principio cristiano que iguala a todos los hombres con el bautismo al afirmar: "[...] el reprimirnos a fuego y sangre : el matarnos como a perros sin los sacramentos necesarios, como si no fueramos cristianos". Es decir, el asumir un sentimiento de pertenencia al cristianismo, la creencia en los sacramentos, el respeto a las enseñanzas católicas, hace que la carga de la

prueba se revierta. Los autóctonos cumplen con los requisitos de un "buen cristiano"; los corregidores matan y niegan el derecho de recurrir a los sacramentos a sus víctimas, por lo tanto, son ellos quienes violan los principios de la cristiandad.

Como enunciador se considera, y lo declara, como parte integrante de la comunidad religiosa hegemónica, y se dirige a un destinatario inscrito en la misma "orden", de allí su insistencia en recibir un tratamiento favorable, de iguales. Es la búsqueda de un tratamiento equitativo, de la construcción de lo que Enrique Dussel [*El encubrimiento* 77] denomina una "comunidad argumentativa" en la cual debería existir un respeto a todos los miembros como personas iguales. Sin embargo, la actitud española en la práctica excluye esa "otredad" nativa de cualquier racionalidad y validez religiosa (católica) posible.

Tupac Amaru continúa centrando en los corregidores la violación de las leyes, tanto gubernamentales como divinas, retomando algunas de las acusaciones hechas contra él y revirtiéndolas contra ellos:

> Para continuar el fomento contra las provincias, han echado voz de que nosotros queremos apostatar de la fe; negar la obediencia a nuestro monarca, coronarme, volver a la idolatría: celebraria en mi alma de que los correjidores dieran pruebas convincentes de estos tres puntos: mas de ellos afirmaré que **son apostatas de la fé y traidores a la corona**, segun los puntos siguientes:
> Ellos **se oponen a la ley** porque del todo desechan los preceptos santos del decalogo: saben que hay Dios y no lo creen remunerador y justiciero, y sus obras

> nos lo manifiestan: ellos mismos desprecian los preceptos de la Iglesia y los santos sacramentos, porque vilipendían las disciplinas y penas eclesiásticas; [...] ellos nunca se confiesan, porque están con el robo en la mano, y no hallan sacerdote que los absuelva. [...]
> [...]ellos destierran a los fieles de las Iglesias, medíante sus cobradores y corchetes, para que los indios y españoles se priven del beneficio espiritual de la misa [...]
> [...] ellos violan las Iglesias: maltratan sacerdotes hasta hacerles derramar sangre, menosprecian las sagradas imágenes: privan los cultos divinos, pretextando que se empobrecen[...].

La serie de denuncias sobre las malas actuaciones de los corregidores se encaminan hacia la conclusión justificatoria de una ejecución. La disposición discursiva intenta llevar al lector a una inferencia culpabilizadora, por un lado, y "justiciera" por el otro. Insinuando que su actitud, por el contrario es meritoria de un reconocimiento y gratificación:

> De estos dos capítulos **infiera US. si los indios o los correjidores son apóstatas de la fe, traidores al Rey.** Mal se compadece de que seamos como ellos nos piensan, cuando en ellos se verifican las razones predichas; luego ellos deben ser destruidos a fuego y sangre en el instante; luego **matando nosotros a los correjidores y sus secuaces, hacemos grandes servicios a su Majestad,** y somos dignos de premio y correpondencia [...].

Sin embargo, empezando el epílogo del documento se reitera el ofrecimiento de obediencia, con lo cual intenta suavizar la violencia discursiva del párrafo precedente. La primera parte se presenta dando muestra de una obediencia y una sumisión colectiva, pero al mencionar

posibles desobediencias o "ilegalidades" Tupac Amaru vuelve a asumir la individualidad responsable, retoma su papel de héroe (mártir) y solicita que si existiere un castigo fuese solamente sobre él que debiera caer y sobre nadie más de la comunidad nativa:

> Para mayor prueba de nuestra fidelidad que debemos prestar a nuestro Monarca, **ponemos nuestras cabezas y corazones a sus reales plantas,** para que de nosotros determine y haga lo que fuere de su real agrado y tuviese por conveniente; que como **somos sus pobres indios** "que hemos vivido y vivimos debajo de su real soberanía y poder, no tenemos adonde huir, sino sacrificar ante estas soberanas aras nuestras vidas, para que con el rojo tizne de nuestra sangre quede sosegado ese real pecho". Y si en el de haber enviado embajadores con papeles que se quieran juzgar como disonantes a las regalías del Rey mi Señor, **castígueseme a mi solo, como a culpado, y no paguen tantos inocentes por mi causa;** que como hasta hoy no habia ninguno de parte de mis paisanos que pusiese en práctica todas las reales ordenes, me expuse yo a defenderlo, poniendo en peligro mi vida; y si esta accion tan **heróica** que he hecho **en alivio de los pobres provincianos, es pañoles e indios,** buscando de este modo el sosiego de este Reyno, el adelantamiento de los reales tributos, y que no tenga en ningun tiempo opcion de entregarse a otras naciones infieles, como lo han hecho muchos indios, es delito; **aqui estoy para que me castiguen, solo al fin de que otros queden con vida, y yo solo con el castigo;** pero ahí está Dios, quien con su grande misericordía, me ayudará y remunerará mi buen deseo.

En la parte final del párrafo 25 luego de describir las dolencias y carencias de la catequesis y la reproducción de la fe cristiana, refuerza su fidelidad religiosa y atribuye a los Ministros de la Iglesia la causa de que muchos indios no "puedan dar sus descargos al Juez Divino". Así, toda la

estructura vital de la sociedad está sometida al ejercicio del control legal: aún luego de la muerte persiste la ley, en este caso, Divina.

Entre las principales acusaciones contra Tupac Amaru, se hallan "apostatar de la fe y negar la obediencia al monarca" y el documento en su estructura general se centra en ellas y las desarticula en la medida en que sustenta un marcado respeto por los principios religiosos y una sumisión incondicional al "buen gobierno" y a la "sabiduria" real. De tal manera que el último párrafo concluye dando muestras de una "gran modestia", donde reconoce la incapacidad autónoma de gobierno "racional" y una necesidad urgente de orientación evangelizadora.

> [...] espero de la benignidad de US. me despache uno o dos letrados, peritos, desapasionados, quienes haciendo juramento de fidelidad al Rey, **vengan con nuestros protectores a dirigir y gobernar nuestros asuntos,** conforme fueren y cedieren al agrado de S. M., (que Dios guarde); **porque como carecemos de instruccion, pudiéramos decir o pedir cosas tan diminutas o excesivas, que repugnen a la razon.** Tambien suplico y ruego que me **vengan dos S. S. sacerdotes** de pública virtud, fama y letras **que dirijan mi conciencia y me pongan en el camino de la verdad, que es Dios nuestro último fin, para que fuimos criados,** en quien espero, a quien ruego continue la salud de US. por felices y dilatados años para el bien de sus provincias.
>
> *José Gabriel Tupac-Amaru.* Tinta y Marzo 5 de 1781.

José Gabriel Tupac Amaru no presenta en su discurso una suplantación de la estructura colonial por un nuevo modelo de relaciones sociales. Al contrario, sus propuestas se dirigen

principalmente a la conservación de la estructura colonial, con mejoras tanto en aspectos gubernativos como en la aplicación de los principios cristianos inculcados desde la conquista, dentro de un marco de obediencia a las autoridades reales.

Sin embargo, la respuesta de Antonio de Areche al anterior documento y los sucesos posteriores fueron endureciendo su posición política, y por ende su discurso va a señalar un rompimiento radical con las autoridades monárquicas y coloniales. Una muestra de esto es el bando que poseía en el momento de su captura. Allí se declara Rey, y radicalmente hace un rompimiento con los "usurpadores" monárquicos europeos aunque en la parte final del bando menciona la conservación del respeto por el sacerdocio.

> D. José I por **la gracia de Dios, Inca, Rey del Perú,** Santa Fé, Quito, Chile, Buenos Aires, y continentes de los mares del sud, duque de la Superlativa, Señor de los Césares y Amazonas con dominio en el gran Paititi, Comisario distribuidor de la piedad divina por erario sin par, etc.
>
> Por cuanto es acordado en mi Consejo por Junta prolija por repetidas ocasiones, ya secreta, ya pública, **que los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la corona y dominio de mis gentes, cerca de tres siglos,** pensionandome los **vasallos** con insoportables gabelas, tributos, piezas, lanzas, aduanas, alcabalas, estancos, cadastros, diezmos, quintos, virreyes, audiencias, corregidores, y demás ministros, todos iguales en la tiranía, **vendiendo la justicia,** en almoneda con los escribanos de esta fé, á quien mas puja y á quien mas da, entrando en esto los empleos eclesiásticos y seculares, sin temor de Dios; estropeando como á bestias á los naturales del reino; quitando la vida á todos los que no supieren robar, todo digno del más severo reparo. Por eso, y por

> los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios Todo-Poderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos, y **solo se deberá tener todo respeto al sacerdocio**, pagándole el diezmo y la primicia inmediatamente, como se da á Dios, y el tributo y quintos a su Rey y Señor natural, y éste con la moderación que se hará saber, **con las demás leyes de observar y guardar.** Y para el pronto remedio de todo lo susoexpresado, mando se reitere y publique la jura hecha á **mi Real Corona** en todas las ciudades, villas y lugares de mis dominios, dándome parte con toda la verdad de los vasallos prontos y fieles para el premio igual, y de los que se rebelaren, para la pena que les compite remitiéndonos la jura hecha, con razón de cuanto nos conduzca, etc.

Evidentemente este bando demuestra la plena radicalización de su pensamiento, ya asume todo el tono de monarca y "Señor natural"; reta directamente a la autoridad Real española al tildarla de usurpadora y consecuentemente considera a todos los europeos como intrusos. Desconoce y ataca de plano una administración ajena a los nuevos propósitos nativos. Sin embargo, la posición asumida frente a la religión católica es de respeto y aún en los momentos finales de su movimiento, en la radicalización de sus discursos, no ataca directamente a la Iglesia o al Sacerdocio como instituciones. Pese a esta actitud deferencial de Tupac Amaru, la Iglesia no sólo lo repudió sino que lo combatió con todos los medios a su alcance. Simplemente ella cumplía con la función propia de un eje de control colonizador. Como plantea Boleslao Lewin "No se trataba de tal o cual delito cometido realmente o atribuído a los indios, sino del hecho mismo de rebelarse contra un rey católico y un poder

establecido". Obviamente los diversos ejes de control desplegados por el poder colonial español se hallaban sincronizados en su estrategia de dominación y consecuentemente se conjugaron para aplacar cualquier brote de resistencia.

CAPITULO VI

QUINTIN LAME Y LA MANIPULACION DE ELEMENTOS LEGALES, EDUCATIVOS Y RELIGIOSOS COMO PROPUESTA A LA RESISTENCIA AUTOCTONA.

La derrota del gran movimiento de sublevación autóctona liderado por Tupac Amaru logró acallar, pero no enmudecer, los gritos reivindicatorios de las comunidades nativas que han continuado, a pesar de los múltiples descalabros, insistiendo en el restablecimiento de derechos ancestrales que se consideran obtenibles. En esta cadena de ejemplos que nos permiten inferir la persistencia de un discurso de resistencia de los sectores nativos hallamos en las primeras décadas del siglo XX a otro nativo que, como algunos de los líderes estudiados -Titu Cusi, Tupac Amaru-, empleó similares recursos: la escritura, la legalidad, las armas.

Ubiquémonos de antemano en el epicentro geográfico del brote de resistencia que abordaremos. La gran cordillera de los Andes al entrar en los territorios colombianos se bifurca en tres ramales montañosos: el oriental, el central y el occidental. En las laderas del ramal central, en el suroccidente colombiano, se halla la comunidad páez, de aproximadamente 80.000 individuos. La mayoría de ellos viven en *resguardos*,[79] figura empleada desde la Colonia para ubicar a los

[79] El sistema de resguardos recogió la forma de tenencia de la tierra que tenían algunos grupos indígenas antes del contacto con los europeos, consistente en la propiedad colectiva del territorio y el uso individual de parte de la tierra. Este sistema, que permitía la redistribución periódica de las parcelas entre los comuneros, evitaba la acumulación de tierra en manos de unos pocos, y ha perdurado en diversas regiones de algunos países latinoamericanos. La creación de los resguardos en la segunda mitad del siglo XVI correspondió al reconocimiento legal por parte de la Corona del derecho de los indígenas a las tierras ocupadas desde antes del "descubrimiento". En la región suroccidental

indígenas en un espacio determinado. Sin embargo, los *resguardos* paeces no fueron impuestos por la Corona sino producto de los esfuerzos de los mismos nativos que defendiéndolos esperaban validar su autonomía territorial sobre la tierra en la cual consideraban tener derechos, ya sea como resultado de una ocupación precolombina o de una decisión posterior [Rappaport, *The Politics of Memory* 46].

Los paeces han estado luchando por apropiarse y transformar esta institución en un mecanismo de protección que instaure una autonomía territorial y política que les permita construir -actualmente dentro de una orientación pan-indianista- una identidad étnica. Con tal propósito, estos nativos han resistido durante más de cuatro siglos, a la dominación "no-indígena", confrontando diversas imposiciones de orden político, el rigor de las leyes colombianas y la influencia de una religión predominantemente católica.

Dentro de dicho proceso constructivo sobresale por su papel protagónico Manuel Quintín Lame Chantre, nativo páez, que en el primer cuarto de siglo lideró un movimiento reivindicatorio de los derechos autóctonos. Inicialmente su activismo se centró en su

---

colombiana esta figura jurídica se impone posteriormente. En este sentido aclara Joanne "Eighteenth-century *resguardo* titles were written with the participation of *caciques*, the most well-known of whom was Don Juan Tama of Vitoncó. While establishing a territorial and political base for communities, they also provide a Paez interpretation of intertribal relations and the rise of a new political authority. [*The Politics of Memory*, 19]

comunidad y, ampliando su radio de acción, luego se desplazó a otras regiones de su país donde los conflictos con los nativos eran álgidos. Desarrolló un conocimiento empírico del derecho, situación que le dio los elementos necesarios para convertirse en defensor de los indígenas del occidente colombiano y paralelamente le permitió defenderse de las múltiples celadas legales que le tendieron para silenciarlo. Fue acusado más de 150 veces y, aunque no lo hubieran hallado "legalmente" culpable de ninguno de los cargos imputados, permaneció, en diferentes intervalos, más de 18 años en las cárceles colombianas. El discurso jurídico dominador recurría a figuras como "detención preventiva" o "detención por sospechas" para poder mantenerlo en prisiones y así intentar controlar su práctica reivindicatoria.

En un primer intento para defender diversas causas autóctonas Quintín Lame empleó los mecanismos legales, pero ante la ineficacia de éstos, recurrió a la rebelión armada y a la continua agitación en el seno de las comunidades nativas. Su deseo autodidacta de perfeccionamiento en la defensa de los derechos de su comunidad, así como el legado cultural autóctono, habían desarrollado en él una gran capacidad de expresión retórica: eso lo demuestra en las múltiples reuniones con indígenas y campesinos, en sus diversas cartas y de igual manera en el pequeño relato que escribió en 1939 con el título de *Los pensamientos*

del indio que se educó dentro de las selvas colombianas"[80]. Con este texto intenta dar a conocer aspectos de lo que él considera el pensamiento indígena; intenta también cuestionar el concepto de derecho occidental al que se hallan sometidos los autóctonos, contraponer una concepción de derecho natural y, paralelamente, rescatar aspectos de la tradición cultural propia para proponer a los nativos algunos mecanismos de resistencia.

Pero para abordar estos aspectos, es necesario dar cuenta del contexto histórico-social que permitiría conocer el proceso generador del texto, su recepción y el rol desempeñado como respuesta a un discurso antagónico dominante. En este orden de ideas, en una primera instancia, estudiaremos desde una aproximación "pragmática" las circunstancias iniciales de redacción del manuscrito [1939]; las de sus posteriores ediciones [1971, 1987] y la configuración de los elementos paratextuales que sirven para aderezar el material textual [81], tomando

---

[80] Lame, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas,* Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, Bogotá, 1987. Todas las citas del presente capítulo se referirán a esta edición. Indicaremos las páginas citadas de aquí entre paréntesis, en los otros casos mencionaremos la fuente y la página respectiva. Las negrillas empleadas representarán nuestro énfasis.

[81] Recurrimos aquí al concepto de paratexto propuesto por Gérard Genette [*Seuils*]. De allí inferimos que un texto raramente se presenta solo, en estado "puro", sin el refuerzo y el acompañamiento de cierto número de producciones, que pueden ser escritas o no, como el nombre del autor, un título, un prefacio, las ilustraciones, unas fotografías etc., que, en todo caso, lo rodean y lo amplían precisamente para presentarlo, para asegurar su presencia en un medio determinado, para adaptarlo a su recepción y consumo. Necesariamente toda la disposición de dichos elementos dota el texto, en su conjunto, de significaciones que corresponden a intereses de diverso índole. En nuestro caso permiten fijar un posicionamiento frente a una situación de conflicto social. De allí nuestro interés

en cuenta también la recepción pretendida en cada uno de los contextos sociales de las ediciones dadas.

En una instancia posterior analizaremos la construcción discursiva de Lame en su libro, declaraciones periodísticas y comunicaciones epistolares, para intentar comprender la elaboración "sintáctica" de sus escritos y las relaciones y referencias "semánticas" con las cuales propone responder al discurso occidental hegemónico[82]. Así, nos proponemos identificar en *Los pensamientos del indio...* y en algunos de sus textos epistolares la manera cómo Quintín interpreta el funcionamiento del eje jurídico con el cual se controla a las comunidades nativas; la confrontación que pone en juego entre el derecho positivo y el derecho natural, y las paradojas existentes entre éstos. Igualmente, la manera en que problematiza el concepto religioso católico que ha sido impuesto y su cuestionamiento desde las creencias nativas, desde la concepción mesiánica, todo esto con el propósito de construir propuestas de resistencia frente a la dominación a que se hallan sometidas las comunidades autóctonas.

---

en dar cuenta de dicha disposición paratextual.

[82] Aquí nos valemos de las orientaciones de análisis propuestas por Charles Morris [302]: "*pragmatics* is that portion of semiotic which deals with the origin, uses, and effects of signs within the behavior in which they occur; *semantics* deals with the signification of signs in all modes of signifying; *sintactics* deals with combinations of signs without regard for their specific significations or their relation to the behavior in which they occur."

Ahora bien ¿qué interés han despertado la producción y actividad de Quintín Lame? Hasta el momento se han hecho dos ediciones del manuscrito y una traducción al inglés.

La primera edición se hizo en 1971 bajo el título *En defensa de mi raza*. Posteriormente, en 1987, la Organización Nacional Indígena de Colombia hace otra empleando el titulo original *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. La traducción está incluida como anexo al final del libro *Liberation Theology from below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame* publicado en 1987 por Gonzalo Castillo Cárdenas quien desde una aproximación teológica aborda en cuatro capítulos el movimiento desarrollado por Lame. En el primer capítulo da cuenta de la relación entre Lame y la legalidad existente, en un segundo capítulo contextualiza históricamente algunos problemas relacionados con la propiedad de la tierra y la presencia del cristianismo en la región caucana desde el siglo XVIII hasta el surgimiento del movimiento lamista; posteriormente se centra en el perfil biográfico de Lame y en su estructuración religiosa, la cual interpreta en el último capítulo.

La figura de Quintín Lame como eje importante de la lucha de resistencia autóctona ha permitido la elaboración de diversos trabajos

que lo han tomado como objeto de estudio desde el punto de vista histórico, etnográfico, sociológico.

En 1973, Diego Castrillón Arboleda publica *El indio Quintín Lame*, texto que reconstruye desde el contexto histórico y con un carácter biográfico, los principales acontecimientos que precedieron el movimiento lamista, su surgimiento y evolución, hasta concluir con la muerte del líder.

En 1991 aparece un artículo "La retórica del discurso mesiánico de Manuel Quintín Lame" de María Mercedes Jaramillo, en él se analiza desde una doble articulación cosmogónica, la paez y la judeo-cristiana, la construcción de la imagen mesiánica de Lame, la cual se halla enfocada hacia la estructuración de una doctrina en favor de las comunidades nativas.

Posteriormente, con motivo del Quinto Centenario, en 1992, Alina López de Rey, historiadora y socióloga, publica *Un líder y su causa: Quintín Lame*. En un primer capítulo ella hace un somero recuento de los antecedentes históricos desde la conquista hasta la independencia. Posteriormente aborda la época republicana desde 1860 hasta finales de siglo y dedica el tercer capítulo de su obra a estudiar algunos aspectos sobresalientes de la vida de Quintín sin profundizar en las repercusiones de su movimiento.

Desde una aproximación etnográfica e histórica sobresalen dos publicaciones de Joanne Rappaport: *The Politics of Memory* [1990] y *Cumbe Reborn: an Andean Ethnography of History* [1994], en las cuales hace un estudio de la cosmovisión de los paeces y cumbales en el sureste de Colombia y se refiere en algunos apartes a la influencia del movimiento lamista en las comunidades autóctonas colombianas.

Tomando el anterior marco referencial podremos proceder a contextualizar la producción del manuscrito. Durante los años veinte el gobierno estatal da un margen de apertura política a las comunidades nativas con el ánimo de asimilarlas y, paralelamente, poder ejercer un mayor control sobre ellas. Fue así como en un momento dado se les facilitó el acceso a los medios de comunicación y a los archivos históricos [Rappaport, *The Politics of Memory* 23]. Esto permitió crear una audiencia al problema autóctono que Lame supo aprovechar astuciosamente: se valió de la (relativa) facilidad de acceso a los archivos e investigó sobre los derechos que tenían los autóctonos sobre propiedades territoriales.

Con suficiente información recurrió a las entrevistas en los periódicos de circulación nacional para denunciar ciertas irregularidades halladas y la violación de derechos de los nativos. El bagaje informativo que adquirió y su ánimo de difusión lo impulsaron a desarrollar una

organización más amplia con los Guambianos y Pijaos. Para tal propósito fue necesario el empleo del español como lengua franca, situación que sirvió también como eje propulsor para la producción del manuscrito.

Luego del periodo de concepción y redacción del manuscrito *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas de Colombia,* en 1939, Lame inicia un proceso de difusión de lo que podría ser considerado como un "testimonio", si podemos decirlo, temprano, en el cual directamente un autóctono, autodidacta, intenta dar a conocer su escrito, por sí mismo, valiéndose de sus campañas proselitistas y de la tradición oral propia de las comunidades autóctonas de la región andina. Es una voz sometida al silencio impuesto por el *statu quo* que se permite levantar para intentar asumir una representatividad y denunciar una problemática de interés colectivo. En dicha época prevalecía un interés inmediato de buscar una recepción autóctona a la cual se debía "concientizar" de una problemática vivida; existía una urgencia de ganar adeptos a una causa reivindicatoria. Situación que aún persiste en diversas regiones latinoamericanas.

La situación apremiaba: el desalojo de familias nativas por parte de los latifundistas se acrecentaba. Era, por otra parte, un momento de autonomía en el cual no se trataba de buscar el respaldo de un mediador

que legitimara su discurso ante una recepción más amplia, alguien que sirviera de catapulta publicitaria de una problemática que afecta un grupo particular, como ha ocurrido con el discurso testimonial desde los años ochenta. Por lo tanto, se le quiso convertir a partir de ese instante, si se quiere, en un texto agitador: se ha pretendido dotarlo de una utilidad como herramienta liberadora. Sin embargo, su recepción en 1939 se vio limitada, pues pocos autóctonos eran capaces de leerlo; por ende, su difusión y efecto fueron reducidos, pero no vanos.

De otra parte, hay que tener en cuenta que Lame, quien se pavoneaba de su autosuficiencia en conocimientos jurídicos y en el manejo de la "pluma", era penosamente alfabeto. Aún si dominaba ciertos conocimientos legales, siempre estaba acompañado de un séquito de secretarios, quienes reproducían la elocuencia y configuración de sus pensamientos, emitidos de manera oral, en escritos.

Es la misma práctica difusora empleada por Tupac Amaru II quien, aunque poseía un buen dominio de la cultura letrada, se valía igualmente de secretarios para difundir sus diferentes comunicaciones escritas. El hecho de recurrir a secretarios nos hace pensar que la configuración escritural, tomada como una simple labor "manual", en un momento dado, se puede convertir en una "carga" que distrae el accionar organizativo y agitador de los líderes quienes, proviniendo de

una tradición oral, prefieren delegar dicha tarea transcriptiva en amanuenses de confianza encargados de velar por la adecuada adaptación a los requisitos exigidos por el modelo escritural coetáneo[83].

Pero, en Quintín Lame, esta carencia de fluidez escritural no demeritaba en absoluto su capacidad para asimilar, interpretar y comunicar un contenido. De allí que su desenvolvimiento jurídico, político e ideológico hubiera puesto en crisis en esos campos el sistema dominante colombiano, obteniendo en ocasiones relativo éxito. Por eso se ufanaba de que cuando intentaron condenarlo con "montones" de folios (escritos) que habían acumulado en su contra, de nada sirvieron ante su capacidad de defensa.

> Pero cuando mi acusador llegó al Juzgado superior de Popayán y pidió el juicio contra el indio Quintín Lame, se le entregó un expediente tan voluminoso que tuvo que exclamar que él no había pedido los juicios y sumarios de todos los presos detenidos en la cárcel de Popayán. Entonces el secretario, don Alonso Delgado, trajo dos montones más y le contestó: "Este es el juicio del indio Quintín Lame". Le preguntó el doctor Bravo "¿Qué? ¿Con todo este papel que gastó el gobierno no fue capaz de condenar al indio Quintín Lame? Contestó Delgado: "Pues no" [14].

Luego de 32 años de concluído el manuscrito y con la autorización del Cabildo Indígena de Ortega y parte de Chaparral, la Rosca de Investigación y Acción Social hizo una publicación en 1971 que tituló

---

[83] *Los pensamientos del indio...* fueron dictados por Lame a su secretario Florentino Moreno, pero igualmente en los comienzos de sus luchas jurídicas, Jacinto Calambás tuvo

"En defensa de mi raza". Bajo este título, entre comillas, aparece el nombre del autor: "por Manuel Quintín Lame". En el centro de la carátula se reproduce un recorte de una fotografía tomada en 1917, en una de las ocasiones en que Quintín Lame fue capturado. La fotografía, sin embargo, sólo muestra a Lame y a otros dos autóctonos con rostros adustos que no pierden sus miradas retadoras. Evidentemente la manipulación paratextual eliminó la presencia de las autoridades que rodean a los autóctonos detenidos. En la parte inferior de la carátula aparece el logotipo del Comité de defensa del indio que avala la edición y el nombre del sociólogo Gonzalo Castillo Cárdenas como responsable de la introducción y notas.

La primera página reproduce un retrato de Quintín, con traje y corbata, tomada en 1912 , en cuya parte inferior tiene un escrito que dice: "Manuel Quintín Lame, Jefe de todas las tribus de indios en Colombia". Se continúa con una página de presentación hecha por el Comité de defensa del indio, que vislumbra como público receptor a los "campesinos indígenas" principalmente:

> Con verdadero orgullo patriótico ofrecemos a los **campesinos indígenas** del país este documento salido de sus montañas gracias al gran luchador e intelectual indígena, Manuel Quintín Lame.

---

la misión de copiar en letra legible los alegatos que Quintín Lame le dictaba.

La introducción hecha por Gonzalo Castillo consta de 32 páginas en las cuales resalta los valores de Quintín Lame como luchador e intelectual indígena. Allí hace un recuento de los acontecimientos sobresalientes de la "lucha prolongada" que éste desarrolla entre 1910 y 1960; de la misma manera se hace una descripción de los principales ejes temáticos sobre los cuales pretendía alertar e instruir a las comunidades nativas. Concluye con un tiraje de seis párrafos que subtitula: "Vigencia de Quintín Lame" en donde Lame es presentado como el eje propulsor de una construcción identitaria que elimina sutilmente la categoría de "campesino indígena", para dar cabida a un esencialismo indígena:

> Desde el punto de vista del **futuro indígena** podría decirse que el gran mérito de Lame consistió, primero, en su compromiso total con la **realidad indígena** colombiana; segundo, en haber logrado tocar fondo en lo que hemos llamado "el **alma indígena**", con respeto de sus valores y capacidad de dinamizar sus fuerzas en términos de la lucha por la **reivindicación indígena**; y tercero, el haber intentado formular esa profunda experiencia espiritual de reencuentro consigo mismo y con su **identidad histórica**, esfuerzo que hizo de Quintín Lame un auténtico intelectual, formado en las entrañas de la clase popular, y curtido en sus luchas.

Pero luego de esencializar al sector autóctono, Gonzalo Castillo vuelve a establecer el vínculo con el campesinado, sector con el cual se "comparten" reivindicaciones que ideológicamente apuntan a la construcción de un futuro común más promisorio.

> Todo ese rico contenido que hemos resumido en la expresión "el alma indígena", compartido por el campesinado colombiano, es en sí mismo un común denominador ideológico sobre el cual se puede comenzar a construir el nuevo edificio del futuro.

La última frase con la cual Gonzalo Castillo concluye la introducción corresponde a una paráfrasis del epitafio que está escrito en letras mayúsculas sobre la cruz de la tumba de Quintín Lame: "Todos los materiales no están allí, pero es preciso comenzar con esa base, con la que comenzó precisamente el gran indio caucano, «EL HOMBRE INDIGENA QUE NO SE LE UMILLO A LA (IN) JUSTICIA»"[84] .

A continuación de la introducción de esta edición hay un facsímil de la primera página del manuscrito donde se resalta la buena caligrafía de la transcripción del documento a cargo del páez Florentino Moreno, amanuense de Quintín, la cual se hace contrastar en la siguiente página, con el facsímil de una carta escrita directamente por Quintín Lame. La distribución tipográfica del documento se inicia con un prólogo y se continúa con dos grandes bloques: Libro primero y Libro segundo.

El Libro primero se subdivide a su vez con once subtítulos:

El hombre indígena que recibe lecciones de la naturaleza.
La imagen del pensamiento indio.

---

[84] El epitafio reza textualmente: "AQUI DUERME EL INDIO CASIQUE MANUEL QUINTIN LAME CHANTRE. OCTUBRE 7 DE 1967. FUE EL HOMBRE QUE NO SE UMILLO A LA IN-JUSTICIA" [*Pensamientos del indio* 44].

La virtud del indígena nacido y acariciado por la Naturaleza debajo de la madre selva.
La prehistoria de la raza indígena antes del 12 de octubre.
La experiencia.
El correr de los tiempos y con ellos el hombre.
La sesión jurídica.
La investigación, engaño y superchería contra el indígena procesado.
El cimiento del hombre indígena en la obscuridad.
El paraíso de la justicia.
Las nieblas del pensamiento del educado en la madre selva.

El segundo libro se haya subdividido con nueve capítulos:

El polen de la humanidad.
El palacio de la sabiduría.
El matrimonio y el celo.
El juicio injusto del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización.
El maná espiritual del hombre.
El amigo del hombre.
El espíritu del indiecito que escribe esta obra.
El nacimiento de la fuente en la obscuridad.
Las tres mansiones donde descansa el pájaro de la inmortalidad del hombre.

La edición incluye 49 citas a pie de página que remiten a aclaraciones o interpretaciones del sociólogo Castillo. La presentación del libro está a cargo del Comité de Defensa del Indio que pretende ser

garante de la fidelidad del pensamiento de Lame en la transcripción del manuscrito hecha por Gonzalo Castillo:

> Además, el texto va enriquecido con notas suyas que tienden a aclarar conceptos e ideas y a ubicar referencias históricas que ayudan a la comprensión del manuscrito de Lame, pero evitando toda adaptación por temor que al hacer el texto más inteligible para "los blancos", se oscurezca también su contenido para los campesinos indígenas, de quienes proviene y a quienes va dirigido particularmente este documento. Como se verá, éste aparece sin retoques, respetando la forma y el contenido tal como salió de la mente rural, telúrica y profunda de su autor. La estructura de las frases, la sintaxis, y el vocabulario campesino se han mantenido intactos. Sólo se han hecho correcciones de puntuación y algunas de ortografía [ix-x].

Las últimas aclaraciones de este párrafo corresponden a la posición que asumen los mediadores en los textos testimoniales.[85] Todo este aderezamiento paratextual de la década del setenta vislumbra, en una primera instancia, una recepción campesino-indígena, pero concibe igualmente un propósito concientizador, si se quiere, de una envergadura más amplia que buscaría un público "no indígena" implicado en los cambios sociales coetáneos a esta publicación. Esto es posible percibirlo en las aclaraciones hechas por parte de los editores: [86]

---

[85] En los discurso testimoniales, por lo general, un profesional reconocido (escritor, etnógrafo, sociólogo, etc.) señala en la introducción su grado de participación, intenta presentarse como un simple organizador que pretende mantener su neutralidad y resalta, por lo general, su fidelidad en la transcripción del testimonio.

[86] Ya mencionamos que los inicios de la década de los setenta es considerada por algunos autores como el "despertar indígena" en Latinoamérica (Cf. Materne). En Colombia, igualmente, se dan movimientos sociales de reivindicaciones tanto de indígenas como de campesinos, obreros, estudiantes y sectores de los intelectuales. Se perciben las repercusiones del Movimiento del 68 francés, del Che Guevara, del cura Camilo Torres, del Ejército de Liberación Nacional. En 1970 se funda el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), el cual se alía con el movimiento campesino, organizado en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). Esto podría explicar la recepción buscada de "campesinos indígenas" a la que se refiere el paratexto de esta edición.

> La ROSCA DE INVESTIGACION Y ACCION SOCIAL tiene los siguientes objetivos: realizar trabajos y buscar nuevos métodos de investigación y acción social, destinados a aumentar la eficacia de la lucha por la justicia y la autonomía en Colombia; estimular la adopción de una perspectiva propia para el estudio de la realidad nacional y para la actividad social, política y económica; promover la dinamización de la cultura popular necesaria para este esfuerzo simultáneo de construcción científica y cambio social. [*En defensa de mi raza* 137]

Posicionamiento político de este grupo de investigación que permitiría comprender la alteración del título original de la obra: *Los Pensamientos del indio...* por *En defensa de mi raza,* título que se enmarcaría más fácilmente dentro de la coyuntura sociopolítica de los años setenta en Colombia y que resaltaría un esencialismo étnico.

La conformación de este equipo de trabajo contaba con intelectuales interesados en la problemática indígena nacional, pero ningún nativo hacía parte de él. La configuración y distribución textual corresponde a cierto rigor investigativo y a un ánimo esclarecedor, situación que varía en la edición de la Organización Nacional Indígena de Colombia en 1987[87].

[87] Bajo la presidencia de Julio César Turbay (1978-1982), la guerrilla colombiana se fortaleció y ante la amplitud de su cobertura, el gobierno, temeroso de los vínculos que se pudieran establecer entre la guerrilla y el movimiento indígena, incrementó una serie de controles legales en todo el país cuyos efectos afectaban los resguardos. Como respuesta de resistencia a tales medidas, se organizó en 1980 un comité coordinador indígena que estructuró las bases para formar en 1982 la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que asumiría desde entonces, las luchas reivindicatorias autóctonas.

En la portada de la edición de la ONIC sobresale de antemano el nombre de Quintín Lame y bajo éste, se continúa con el título: *"Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas"*. En la otra mitad de la portada se reproduce la misma fotografía empleada en la edición de 1971, pero dejando ver un grupo de gendarmes armados que se hallan alrededor de Quintín Lame y otros nativos. La reutilización de la fotografía nos hace pensar, una vez más, en el topos de la *captatio benevolentiae* que despertaría el interés gracias a las circunstancias que representa. Esta corresponde al momento de una de sus capturas, el 10 de junio de 1916, en la población de San Cristóbal [Castrillón 87]. Las autoridades gubernamentales con sombreros y fusiles rodean a Quintín y otros autóctonos capturados que, a pesar de la situación, no pierden su aspecto desafiante.

Finalmente, bajo la foto, aparece el nombre de la Organización Nacional Indígena de Colombia y su respectiva sigla "ONIC". Aspecto que sugiere el aval de mayor envergadura de la comunidad nativa organizada a nivel nacional. A continuación, en la primera página se transcribe el subtítulo que se halla centrado entre dos fechas, 1967, la de la muerte de Quintín y la conmemoración del vigésimo aniversario de ese acontecimiento, 1987. Al respaldo de dicha página se reproduce, de forma ampliada, la misma fotografía que hallamos en la portada.

Quintín Lame

los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas

ORGANIZACION NACIONAL INDIGENA DE COLOMBIA
ONIC

material didáctico para las comunidades indígenas de Colombia, 1000 ejemplares Octubre, 1987.

Otro aspecto a resaltar es la pretensión educativa con la que se quiere dotar al documento. Abajo, al lado izquierdo de la foto, aparece escrito uno de los principales propósitos del documento: "material didáctico para las comunidades indígenas de Colombia, 1000 ejemplares. Octubre, 1987". Dicha intencionalidad educativa corresponde a un proyecto de la organización autóctona ONIC que quiere aderezar el documento hacia una recepción nativa. Se le quiere dar un valor utilitario al texto, convertirlo en material de estudio y "concientización" de los miembros de las comunidades indígenas. De allí su adaptación a modalidades de transmisión cultural de predominio oral.

Tal propósito nos permite comprender el por qué esta edición no conserva las divisiones tipográficas tradicionales de los documentos escritos contemporáneos. No hay división en capítulos, ni subtítulos, ni citas aclaratorias, lo cual corresponde normalmente a la práctica escrita que es divisoria, separadora, organizada para una presentación visual. En revancha, el cuerpo del documento se halla dividido con fotografías de Lame (golpeado y con grillete), de manifestaciones y marchas populares, representaciones de paisajes rurales e insistentemente con el empleo, en nueve ocasiones, del dibujo de una especie de "cetro" autóctono (¿vara de mando?), sin especificarse que dichas divisiones

podrían corresponder a capítulos[88]. Es decir, todos estos aditamentos serían, como explica Walter Ong, "una táctica propia de las culturas que recurren a la escritura para recircular el conocimiento al mundo oral, como en los debates medievales, para leer textos literarios y de otro tipo ante grupos y para leer en voz alta incluso al hacerlo a solas" [*Oralidad y escritura* 118].

Con esta perspectiva, esta edición de la ONIC reestructura el texto original, hace recortes en el ordenamiento textual escrito. El relato en su conjunto corresponde al recuento de historias con un marcado privilegio de la reproducción de las tradiciones por vía oral; en consecuencia elimina las divisiones del texto en libros o capítulos que existían en el manuscrito y en la primera edición. Situación que correspondería a un comportamiento propio de culturas de tradición oral: "Dado que el giro del lenguaje oral al escrito es en esencia un cambio de sonido al espacio visual, en este caso los efectos de la impresión sobre el uso del espacio visual pueden ser el punto central de atención, aunque no el único pues no sólo hace resaltar la relación entre

[88] Esta especie de "cetro" o "bastón de mando" que se emplea en el texto es utilizado igualmente en la región de Cumbal y podría equivaler simbólicamente a una "Corona Real", tal como explica Joanne Rappaport: "The Royal Crown a symbol used to refer to contemporary objects like the staff of office as well as to historical evidence, links history as activity to the more formal narrative history of Cumbal's memoristas. A number of places, documents, and objects are called «the Royal Crown»". [*Cumbe Reborn*, 79-83]

lo impreso y la escritura, sino también la relación entre lo impreso y la oralidad" [Ong 117].

En esencia la ONIC trataría de "oralizar" más la pretensión que Quintín Lame desarrolla en su manuscrito en donde intenta preservar la práctica tradicional con la cual la comunidad nativa reproduce su historia ancestral. "Las expresiones tradicionales de las culturas orales no deben ser desarmadas: reunirlas a lo largo de generaciones representó una ardua labor, y no existe un lugar fuera de la mente para conservarlas" [Ong 45]. Sin embargo, el contacto con la cultura de la letra hace que la intelectualidad autóctona en un contexto letrado recurra al empleo de la escritura, de los mecanismos modernos de impresión, como una táctica de resistencia.[88]

Los otros elementos paratextuales que componen el conjunto del documento son: una presentación, una introducción y, al final, una biografía con un muestreo cronológico de algunos acontecimientos relevantes en la vida de Quintín Lame.

---

[88] Al respecto, Joanne Rappaport, en las investigaciones que hace sobre la historiografía páez nos da elementos que nos ayudan a comprender el comportamiento asumido por Quintín Lame y otros intelectuales como Julio Niquinás: "Given the marginal status of the Páez within the colonial and national systems, only intellectuals were able to bridge the gap between oral and written communication, permitting the utilization of a vast range of resources of evidence and the transmission of historical interpretations from one generation to the next. These individuals were frequently also political leaders, disseminating their theories as they organized their followers, thus fostering a lively oral tradition which we can observe today, but whose past contents we can only guess at. These men made history in a double sense: they altered the course of historical process through narrative. [*The Politics of Memory* 20].

La presentación del documento adopta un tono beligerante que cuestiona un statuo¯quo impuesto desde los primeros contactos y pone de relieve la idea de continuidad e insistencia en sus luchas de resistencia. Desde su primer párrafo puntualiza:

> Los indígenas en Colombia hemos mostrado desde la llegada de los españoles una resistencia a desaparecer como etnias, pero también a ceder nuestros territorios ancestrales a las castas dominantes que han gobernado el país desde la conquista hasta nuestros días. [3]

Y asume las modificaciones hechas al manuscrito:

> Esta versión, aunque más corta que el original, no cambia nada, ni en estilo ni en palabras el pensamiento de Quintín Lame. [3]

Esta aclaración evidencia la manipulación del original: su recorte. Éste pretende justificarse debido a un propósito didáctico, como un útil de comprensión, dirigido a una recepción específica:

> Este manuscrito de Quintín Lame, que hoy presentamos a las **comunidades indígenas**, es de gran importancia para entender muchos pensamientos que actualmente guían **nuestras** luchas. [...] Esperamos que se cumpla el deseo de Quintín, de que su libro sirva "de horizonte en medio de la oscuridad **para las generaciones indígenas** que duermen en esos campos que tiene la naturaleza divina" [3].

En esta ocasión el énfasis se centraliza en las comunidades indígenas y no hace, como en la edición de la *Rosca* en 1971, alusión al campesinado.

La presentación del libro finaliza con la rúbrica de la Organización Nacional Indígena de Colombia que, al gozar del reconocimiento de las comunidades nativas, avala las modificaciones hechas al original en beneficio de su propósito de educación y difusión.

La intención didáctica del documento, que adquiere un valor esencial, se continúa reforzando en la introducción. Allí se observa el carácter informativo, si se quiere con pretensión histórica, de algunas de las causas que justifican la reacción de los autóctonos y la construcción de la imagen de Quintín Lame como personificación de las reivindicaciones de la comunidad nativa en general. Se hace hincapié en la, relativamente, tardía alfabetización de Quintín, pero se resalta su autoformación legal, basada en el principio de que "las leyes eran el fundamento de la justicia". De otra parte, se actualiza la validez de las luchas que lideró, al equipararlas a las que adelantan en el presente dos organizaciones regionales de los movimientos autóctonos, el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima), cuyo actual campo de trabajo cubre las zonas donde Lame desplegó principalmente su labor agitadora[90].

---

[90] A comienzos de los setenta las luchas por la recuperación de las tierras por parte de los nativos guambianos y paeces, junto con los conflictos laborales de los trabajadores de la caña de azúcar, crearon el contexto apropiado para la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), el cual tomó como base de su programa político peticiones de Quintín Lame: recuperación de las tierras de resguardo, eliminación del terrazgo, educación sobre legislación indígena, promoción y justa aplicación, defensa de la

Para una mayor orientación de los receptores del texto, se reproduce un mapa que intenta dar una idea del radio de acción cubierto por el movimiento autóctono que generó Quintín Lame. En el mismo propósito constructor del paratexto, se prosigue con una página donde se resalta, en negrillas y gran tamaño de letra, una aseveración de Quintín: "Yo no soy profeta pero sí he sido apostol [sic] de mi raza". Lema que ha sido de uso continuo en las prácticas católicas asociadas a luchas y entregas de mártires por diversas causas altruistas, y del cual Quintín pretende apropiarse, equiparándose a un apóstol, que en su acepción figurativa es considerado como propagador de una doctrina. Es éste el papel que asume al presentarse como tal.

Luego a manera de prólogo, en cuatro páginas, Juan Friede, investigador colombiano íntimamente relacionado con las luchas autóctonas, puntualiza aspectos sobresalientes de la vida de Quintín que inducen al lector en el abordaje del texto. El es quien transcribe el manuscrito, insistiendo en la "pureza" del documento que dará a conocer:

> Mi labor ha sido netamente ordenadora, muy pocas son las palabras y frases que cambié. Lo que hice fue arreglar y cambiar la puntuación para hacer las frases más inteligibles, omitir párrafos y frases que consideré de menos

---

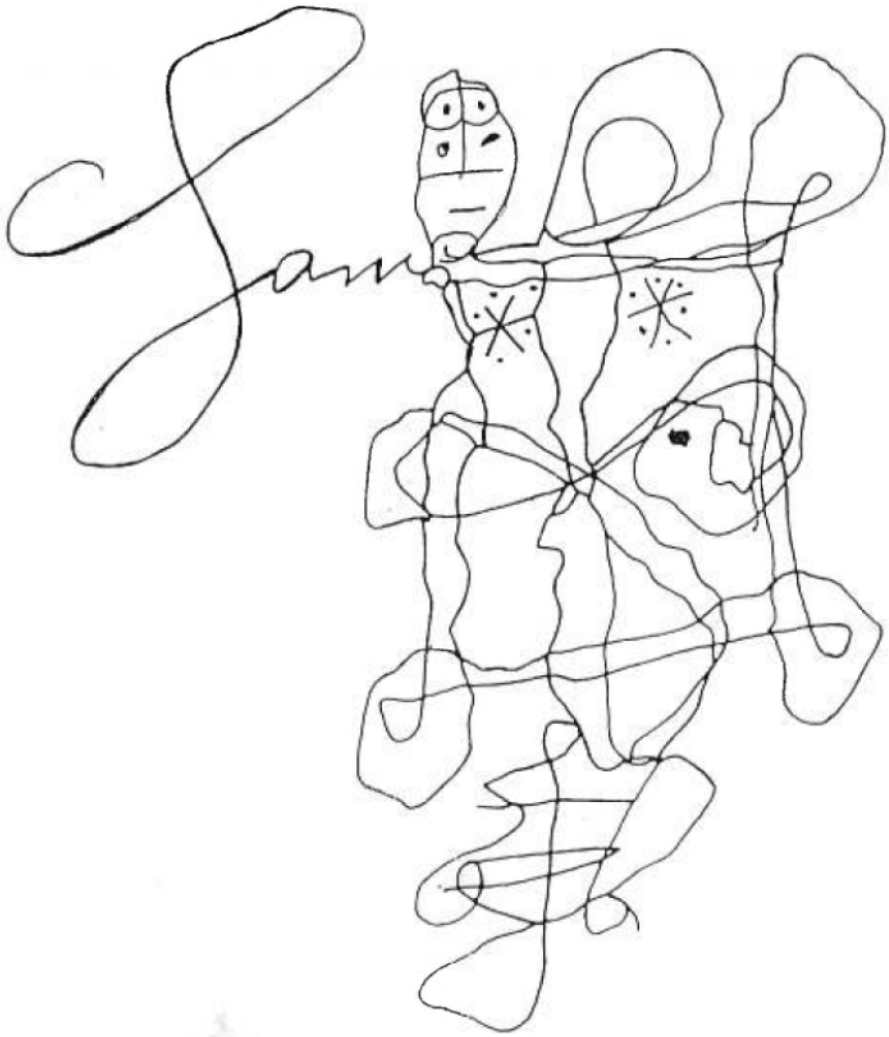
historia, lengua y cultura autóctona, formación de profesores indígenas. [Cf. Rappaport, *Cumbe Reborn*, 14-15].

> importancia y ordenar las ideas emitidas para presentarlas mejor concatenadas. [12]

La mano mediatizadora, sin embargo, sobrepasa la simple función organizadora, pues "omite" párrafos enteros que a su modo de ver no tendrían una relevancia específica, pero esta última simplemente no se da a conocer.

Finalmente, en un tercio de la contracarátula se transcribe en letra manuscrita una aseveración hecha por Quintín Lame: "el hijo de tigre hace ensayo del modo como ha de hacer presa y así ensayó el blanco contra el indígena colombiano, ensayos que los ha llevado a cabo desde el día 12 de octubre de 1492 hasta hoy...". Debajo, en los dos tercios restantes, aparece la firma de Quintín Lame, la cual es un buen ejemplo de un hibridismo de escritura alfabética y expresiones gráficas primitivas. Esta posee una combinación de tres letras "Lam", que sugerirían el comienzo de su apellido, unidas a unas contorsiones lineales, las cuales forman figuras o signos que bien podrían evocar laberintos, ojos, figuras zoomórficas, rostros etc., sugiriendo el carácter esotérico de su elaboración. Dicha firma contrastaba con las utilizadas corrientemente en el medio que se desenvolvía: ante los tribunales u otras autoridades gubernamentales, comunicaciones epistolares, etc. Así concluye el documento dando la idea, en su conjunto, de ser un manuscrito firmado por Lame.

"El hijo del tigre hace ensayo
del modo como ha de hacer presa
y así ensayó el blanco contra
el indígena colombiano, ensayos
que los ha llevado a cabo desde
el día 12 de octubre de 1492
hasta hoy..."



Todos estos elementos paratextuales totalizan en su conjunto diecisiete páginas que, comparadas con el cuerpo del documento de 33 páginas, dan una idea de la considerable elaboración efectuada para acondicionar la entrada al lector en un ámbito aderezado con indicios de oralidad, autóctonos, beligerantes, reivindicatorios, que lo orientan para abordar el texto ofrecido.

Luego de este amplio y diverso preámbulo paratextual se presentan los "pensamientos" de Quintín Lame. Con la forma de un "pequeño relato de vida" intenta cuestionar el "gran relato" de control jurídico y religioso colonial que se ha impuesto a las comunidades indígenas. Si la hegemonía de las clases "no indígenas" dominantes había mantenido en el ostracismo a las comunidades nativas, su texto pretende revertir dicha situación, responder desde el punto de vista de los dominados, y sobre todo, intenta convertirse en "un gran relato" de resistencia autóctona. De tal manera que su propuesta cuestionadora critica el modelo occidental del derecho y de la concepción religiosa, que serán los dos ejes principales que analizaremos. Para esto, Quintín Lame propone el rescate de los modelos de tradición ancestral que le permitirían establecer una confrontación con los occidentales.

La táctica de confrontación de Quintín Lame corresponde, en una primera instancia, a la apropiación del discurso y el procedimiento legal

empleado por las clases dominantes. Para Lame es evidente que éstas se valen, entre otros mecanismos, del elemento jurídico para controlar las comunidades autóctonas, y a la vez, para despojarlas de las tierras o bienes que en determinado momento pueden interesarles. Posteriormente, los reutiliza como mecanismo de defensa de las comunidades nativas frente al sistema legal. Además, valiéndose del conocimiento del discurso legal, se propone vehicular a través de su empleo aspectos tradicionales que converjan en un discurso de resistencia ancestral.

Con tal motivo, tomando principalmente como destinatarios de su mensaje a las comunidades autóctonas, su discurso pretende ser educativo en la medida en que ejemplifica la lucha que desde el derecho debe librarse, rescatando lo favorable que se haya estipulado en él, aunque, paradójicamente con él han sido sometidos. Previamente a la redacción de este manuscrito se había valido de la práctica epistolar para confrontar el entorno dominante y poder establecer las diversas comunicaciones que le facilitaban la difusión de su labor "concientizadora". Así, en una carta que envía al Gobernador de Inza, adereza su discurso para alentar la confianza y la esperanza de cambio y hacer permeable el imaginario colectivo de la comunidad nativa a las propuestas de resistencia y reivindicación de sus derechos:

> Es la época de presentar nuestra frente vestida de honradez para defender amplia y justamente nuestros derechos. No te acobardéis [sic] porque se anuncia el claro resplandor que rasgará el manto de esa noche más oscura y veremos brillar el rayo de la esperanza, el faro de nuestros derechos. porque nosotros mismos somos culpables de la pérdida de nuestros derechos y propiedades [...] [91]

En otros documentos epistolares complementa sus propósitos agitacionales con la construcción de un discurso que realza el elemento telúrico y la necesidad de la unidad beligerante capaz de asumir la defensa de la comunidad en general:

> miremos con tristeza y afán el verde y tejido follaje de ese frondoso ciprés donde se oye una voz que dice justicia, justicia permanente allá en las tumbas silenciosas que sobre humildes fosas quedaron inocentes hombres que con su hombría y valor subieron al cadalso para bajar a dormir el sueño eterno, injustamente. Querido amigo se anuncia llegar la justicia a las puertas de nuestro infortunio[92]
>
> Antes de saludarlos manifiesto que ese verde jardín está ya para florecer y vosotros no os dais cuenta pero esto es a causa de la mano gigantesca; apenas doy principio y paso a saludarlos con ese recordado anhelo de unirnos con un estrecho abrazo y unir nuestras inteligencias, para ver de que modo rompemos las cadenas de aquel tirano que tiene preso nuestros derechos y ya ver si desnudamos nuestras frentes con el ánimo de pegar el grito ¡Viva la defensa de nuestros hermanos! [López de Rey 47][93].

---

[91] Fragmento de la carta manuscrita enviada por Quintín Lame el 28 de enero de 1915 al Gobernador de la Parcialidad de Inza transcrita en López de Rey 51.

[92] Fragmento de una carta enviada a don Patricio Quilindo el 8 de diciembre de 1916. [López de Rey 63].

[93] Fragmento de la carta enviada a Gregorio Naceno transcrita en Alina López de Rey 47-49.

Sin embargo, el horizonte de expectativa de Lame de sus escritos no sólo apunta al sector autóctono sino que vislumbra la recepción que él llama "no indígena", aspecto que pone de relieve en *Los pensamientos...*:

> Y hoy es el día en que suelto la paloma torcaz, para que vuele llevando el olivo de mi pensamiento convertido en idea y sea conocido por todos los hombres que me han odiado y me odian. [15]

Pero su propuesta aglutinadora pretende proyectarse más allá de la mera consecución de elementos coyunturales, como la reapropiación de terrenos; su aspiración es cohesionar ideológicamente la comunidad nativa: de allí sus ansias de estructuración de sus pensamientos en un "libro" que dotado de matices didácticos fuese útil a las futuras generaciones:

> El presente libro servirá de horizonte iluminado en medio de la oscuridad, para las generaciones indígenas que duermen en esos inmensos campos que tiene la Naturaleza Divina. [16]
>
> Con valor le he hablado al más temible juez, al más inteligente jurisconsulto, valor que dejo como ejemplo para todos los niños indígenas de todo el país colombiano. [20]

Consecuentemente intenta demostrar la utilidad de sus "enseñanzas jurídicas" a sus contemporáneos; explicándoles la manera de comportarse frente a los embates legales a los que posiblemente se verán abocados:

> Tres son los elementos de prueba en el juicio: el primero es la confesión; el segundo declaración de testigos, y tercero documentos; pero no vayáis a confesar el hecho, porque "confesión de boca, satisfacción de obra". La defensa está en vuestros labios, y allí mismo está la condena; el hombre nunca debe confesar sus hechos ante ninguna autoridad civil o investigador criminal.
>
> Hay muchos investigadores criminales que amenazan al ignorante con torturas, con calabozo, con destierro, con condenas de veinte años, etc. El hombre que se deja sugestionar de un investigador o de un juez, no debe existir en Colombia. [24]

Aunque considera que la ley puede ser una alternativa de defensa para los nativos, estima necesario prevenirse del ejercicio del derecho por parte de los falsos abogados:

> Porque para ser abogado no se necesita estudiar, ni tener diploma. El diploma es la verdad en su punto y es la interpretación del falso abogado; porque éste no se apoya en la ley, sino en el espíritu de un negocio. [20]

La estructuración de su discurso pone de relieve el claro deseo de transmitir a sus congéneres una forma de apropiación de recursos legales de defensa que puedan ser reutilizados en su beneficio. Reconociendo que es necesario participar en los entes que generan las leyes con las cuales los controlan:

> El indígena colombiano debe tener su representación en el Senado de la República y en la Cámara Baja, en las Asambleas Departamentales y en los Concejos Municipales, por las razones siguientes:
>
> a) Porque el legislador da órdenes contrarias y dicta leyes contra la propiedad comunal de los indígenas, por su ignorancia;

> b) El legislador ordena que repartamos nuestros terrenos de resguardos, pero no dice que el blanco, que tiene sus latifundios, también los reparta [...]
> c) Como medio más apropiado para reivindicar nuestra raza proscrita y abandonada por la civilización colombiana [29][94].

El proponer el recurso legal como un medio de obtención de derechos nos remite a la táctica desplegada por Tupac Amaru II, cuando éste invocaba la favorabilidad de las Leyes de Indias en la solución de ciertos conflictos. Para ambos las Leyes eran el fundamento de la justicia, y sin embargo, su concepción, promulgación y aplicación los desconocían como sujetos: eran tomados tan sólo como objetos de la legalidad. Tendrían que pasar a formar parte activa del aparato legislativo. En ese sentido Quintín propone que se nombren representantes indígenas en los cuerpos legisladores y de gobierno de las comunidades. Es un ataque, por un lado, a las leyes impuestas y, de otra parte, la expresión que aspira a apropiarse de ellas como paliativo a los embates de injusticia a que se ven sometidos los nativos.

El proceso de aprehensión del discurso legal hegemónico se inicia con una formación autodidacta, con un aprendizaje de los códigos

---

[94] La propuesta de Lame fue retomada por el movimiento autóctono colombiano que logró un reconocimiento y protección como diversidad étnica en la Nueva Constitución de 1991 [art. 7] y, posteriormente, en las elecciones de 1994 logró obtener dos curules en el Congreso.

vigentes, con la creencia de que las "leyes" podrían equivaler a "la justicia"[95].

Se permite, de un lado, denunciar el paulatino despojo de sus bienes por parte de los que él denomina "no indígenas" y de otro, el irrespeto, por parte de las mismas autoridades, de las leyes impuestas para implantar la "Justicia":

> Otros me robaron todos mis bienes y otros me quemaron a puerta cerrada mis habitaciones. Otros me hurtaron todos mis cultivos. Fuera de la ley de la justicia. Las autoridades municipales de Ortega me negaron la razón, violando la ley y la carta fundamental del derecho, con el fin de encarcelar la justicia, para que no sea distributiva, conmutativa y legal en mi favor [36].

Cuestiona la funcionalidad y la "justicia" del derecho "no indígena", contraponiendo el que considera más cercano al pensamiento autóctono: el derecho natural[96]:

> La ley del orgullo, de la envidia, de la mentira, del odio, de la calumnia, de la soberbia, de la amenaza; la ley del cohecho y la superchería cayeron contra mí y sobre mí [20].

---

[95] En este sentido lo que pretende hacer Quintín Lame es buscar una igualdad en la aplicación de la justicia, abordando así un problema concerniente a un *ideal* del derecho como es la igualdad de todos los hombres en cuanto a derechos y libertades. En su aspecto ontológico la ley natural es un "orden ideal" de las acciones humanas, un espacio donde converge lo conveniente y no conveniente de acuerdo a los fines de la esencia humana. [Vela 39]

[96] El derecho natural existe en cuanto tiene plena vigencia, y plena vigencia la tiene sólo en el orden ideal del "deber ser". En este orden sigue vigente, aún cuando de hecho (en el orden positivo e histórico) sea violado. El derecho natural tiene, pues, un ser y un valor puramente ético y deontológico (normativo) independiente de su parcial concreción histórica [Vela 169]. Ver entre otros: Jacques Maritain; Ernst Bloch.

> El verdadero abogado se basa sobre el derecho universal, natural positivo; porque el hombre tiene cuerpo común con los minerales, la vida con las plantas, la sensibilidad con los brutos [20].

Pero esta insistencia en la aplicación del derecho natural podría interpretarse en concordancia con la estructuración del pensamiento autóctono basado en una conservación y transmisión oral. La ley natural no es una ley escrita, es (en su acepción más general) el conocimiento práctico que todos los hombres tienen naturalmente y en común, es hacer el bien y evitar el mal. Por otra parte hallamos la ley positiva, escrita, a la cual paradójicamente los autóctonos, que se han visto sometidos a ella, deben recurrir con el propósito de combatir la violación de los "derechos" que, a pesar de todo, han logrado mantener; es más, Quintín Lame propone su aplicación conjunta: derecho "natural positivo".[97]

Para Quintín Lame, los derechos de los indígenas sobre la tierra eran de primordial importancia. De allí que sus propuestas se dirigieran,

---

[97] En este sentido Jacques Maritain aclara cómo la ley natural -que no es escrita- tiene que ver con el hombre y con la comunidad, que no es ni el cuerpo político ni la comunidad civilizada, sino solamente la comunidad de la especie humana, que nos obliga por nuestra conciencia sin implicar ningún constreñimiento o coerción que venga de la sociedad; la ley natural es promulgada en nuestra razón como conocimiento, concierne al orden moral, no al orden jurídico. [Maritain 48]. Es interesante abordar la manera cómo Quintín Lame intenta reutilizar las teorías del derecho natural para reforzar sus críticas a las actuaciones de los que él considera no-indígenas. El derecho natural es considerado por algunos tratadistas como sentimiento y como ideal, en cuanto renace constantemente en la naturaleza humana, se afirma como principio deontológico, indica "lo que debe ser", señala la perfección ética (la justicia). Como plantea Luis Vela [163]: "El derecho natural o racional es llamado también ideal de la justicia, ideal del derecho, idea y criterio absoluto de lo justo".

además de la unión de los indígenas, a la defensa de lo que para él y la comunidad nativa ha sido prioritario: el derecho autóctono a la propiedad de la tierra.

> Mi posición es defender en forma legal las propiedades indígenas[...] mi trabajo lo llevo con grandioso espíritu público [...] y mi voz el día de mañana será de metal distinto, y se oirá la voz de los callados relámpagos que instantaneamente rasgan la oscuridad de la Noche asia el osidente [sic]. [Castrillón 118]
>
> En Ortega se me mira como una fiera porque no dejo robar ni engañar a mis hermanos indígenas que viven dentro de los terrenos de los resguardos. [37]

Consecuentemente la estructuración de su práctica discursiva parte del entorno natural, de lo telúrico como eje fundamental de una propuesta contestataria, a sabiendas de que este tópico reivindicatorio se halla arraigado en el imaginario tradicional indígena. Es una práctica que, según los estudios de Walter Ong [55], hace que las culturas orales tiendan a utilizar los conceptos en marcos de referencia que se mantienen cerca del mundo humano vital. Desde el primer párrafo de *Los pensamientos del indio....* establece:

> He aquí la idea que hace pocos días se formó de un concierto de mis pensamientos, engendrándose y naciendo, pero que no ha podido florecer a causa de los insectos que día y noche perseguían la sementera del indígena; de los corazones amasados de hiel y amargura y de los labios que rociaban el veneno: labios de hombres no indígenas con inteligencias salpicadas del veneno de la envidia y del egoísmo. [13]

La referencia a la naturaleza es persistente: "florecer", "insectos" "sementera", elementos íntimamente ligados con una de las principales causas autóctonas reivindicadas, la tierra, el cultivo. Como oposición a esa búsqueda armoniosa señala a los "hombres no indígenas". Es así como contrapone a la educación "no indígena" su formación desde la naturaleza:

> Mi pensamiento es el de un hijo de la selva, que lo vio nacer, que se crió y se educó debajo de ella, como se educan las aves para cantar y se preparan los polluelos, batiendo su plumaje para volar. Desafiando el infinito para mañana cruzarlo, muestran entre sí el semblante del amoroso cariño, macho y hembra, para tomar vuelo y hacer uso de la sabiduría que la misma naturaleza nos ha enseñado [...]
> Mirad el reglamento interno del bosque.
> Porque allí en ese bosque solitario se encuentra el Libro de los Amores, el Libro de la Sabiduría; porque allí está la verdadera Poesía, la verdadera Filosofía, la verdadera Literatura; porque allí la Naturaleza tiene un coro de cantos que son interminables, un coro de filósofos, que todos los días cambian de pensamiento, pero que nunca saltan las murallas donde está colocado el ministerio de las Leyes Sagradas de la Naturaleza [17].

Aquí podemos señalar la manera en que Quintín Lame emplea puntos de referencias occidentales: el libro, la literatura. Coteja lo escrito con lo oral; habla de los "Libros", de la "Literatura" pero paradójicamente afirma que la letra es vencida al ser confrontada a la voz, al coro, a la palabra que no permanece como lo escrito y, sin embargo, es un conjunto de voces (evidencia de lo oral) y además de "cantos que son interminables". La escritura es concebida como estática,

en tanto que la oralidad sería cambiante: "todos los días cambian de pensamiento" y, sin embargo, siempre dentro del ámbito telúrico. Mientras que lo escrito sugiere nuestra atención visual, de lectura, lo oral implicaría la atención auditiva, en este sentido en diversas ocasiones sus puntos de referencia son auditivos:

> [...] el indiecito le ha mirado de muy cerca unido con esos discípulos que la naturaleza ha criado y cría en el bosque en esos momentos de la charla interminable que tienen los arroyos de las fuentes; en esos momentos que ronca el tigre, ruge el león, silva la serpiente, canta el grillo y la chicharra, gime esa paloma torcaz y cruza el bosque. Es el momento del recreo que esa maestra que es la Naturaleza, ha ordenado armónicamente a sus discípulos. [18]

Al concebir la atmósfera de "recreación" sugiere el carácter de "centro" educativo de la naturaleza, a la cual le atribuye un papel formador, citándola como "fuente bibliográfica":

> Por esta razón yo también debo hablar de los claustros donde me educó la naturaleza. Ese colegio de mi educación es el siguiente
> El primer libro fue el ver cruzar los cuatro vientos de la tierra
> El segundo libro fue el contemplar la mansión del cielo
> El tercero fue el ver nacer la estrella Solar en el oriente y verla morir en el Ocaso, y que así moría el hombre nacido de mujer.
> El cuarto libro fue el contemplar la sonrisa de todos los jardines, sembrados y cultivados por esa Señorita Naturaleza, que viste un traje azul y que se corona ella misma de flores y se perfuma en su tocador interminable.
> El quinto libro fue el coro interminable de cantos
> El sexto libro ese bello jardín de la zoología montés

> El séptimo libro fue oír atentamente esa charla que forman los arroyos de agua en el bosque.
> El octavo libro fue el idilio.
> El noveno libro fue el verdadero Libro de los Amores
> El décimo libro fue el libro del reglamento armónico que tiene la Naturaleza en el palacio de sus tres reinos.
> El undécimo libro fue el de la agricultura y de quienes son dueños de sementeras y labranzas.
> El duodécimo libro fue el libro de la ganadería montés[98].

Confronta así la adquisición del conocimiento a través de los "libros" con la producida por el contacto directo con la naturaleza. Su bagaje cultural está basado en la tradición oral autóctona y, sin embargo, reutiliza la concepción occidental del libro, objeto portador y conservador de conocimiento, como medio para aprehender la "sabiduría" transmitida por el contacto con la naturaleza. Habla de "claustros", "colegio", estructuras cerradas, en relación paradójica con "naturaleza", espacio abierto, libre. Con dicha confrontación intenta dotar de mayor eficacia el conocimiento surgido del mundo natural que aquél producido en los centros educativos occidentales. Menosprecia, por ende, éstos al aseverar su imposibilidad de acceder a una comprensión dada: no podrán "conferenciar" acerca de la "sabiduría".

---

[98] En la edición de la ONIC hay un corte de tres libros pues en *En defensa de mi raza* figuran quince: el libro de la Higiene, el de la Metafísica y el de la Ontología. Además, Quintín continúa: "¿y estos quince libros quien me los podría dar a conocer? Voy a revelarles, etc., todos estos libros nacen de la Teodisea, es decir: es el origen o fuente de donde nacen. [*En defensa* 214-125]

> No es verdad que sólo los hombres que han estudiado quince o veinte años y han aprendido a pensar, son los que tienen vocación, aunque hayan subido del **Valle al Monte** [16].
>
> Ese coro de hombres no indígenas, que ha recorrido los grandes claustros de la enseñanza, los colegios y universidades, **no ha podido ni podrá conferenciar** acerca de este libro de la Sabiduría [17].

Y Lame retoma un elemento simbólico tradicional de los paeces que sitúan en los lugares altos, en el monte, las fuentes del conocimiento; los oráculos del sol están localizados en lo alto de las montañas [Rappaport, *The Politics* 119]. Por tal motivo los paeces consideran el monte como medio ambiente propicio para la obtención de sabiduría y protección; en contraposición está el valle donde ubican la "civilización" de los no indígenas. Es un topos frecuentemente referido por Lame[99]:

> Me llegó un pensamiento: Así de altas debían quedar mis ideas en la Nación Colombiana, después de haber bajado del **Monte al Valle** a defender mi raza indígena proscrita, perseguida, despreciada, robada, asesinada por los hombres no indígenas [15]
>
> Yo nací y me crié en el Monte y del Monte bajé hoy al valle para escribir la presente obra. [16]

Pasajes que ponen de relieve la dimensión profética con la cual dota su discurso, incluyendo un sentimiento de predestinación

---

[99] Al respecto Mercedes Jaramillo afirma: "La división entre la montaña y el valle, la selva y la pradera, es una forma de organizar el espacio vital:es una forma de separar el espacio sagrado, propio de los dioses y el espacio profano, propio de los seres humanos. ["La retórica del discurso..." 122]

liberadora. Y ese concepto simbólico, de sabiduría lo refuerza al relacionarlo con referencias al cristianismo:

> Pues la cuna de la Sabiduría está debajo de crueles **montañas** escondida, según me lo dijo en sueños aquel indígena que subió a visitar al Recién nacido en su cuna de paja. [18] [...] la bondad que enseñó Dios a los apóstoles cuando junto con ellos subió al **Monte.** [21]

En contraposición, los malos tratos los atribuye al valle:

> Es el asno que bajó de la selva para pasear los valles de la pradera que ofrecía la civilización, la que se convirtió en un martirio contra el pobre asno, poniéndolo debajo de sus notas y debajo de su desprecio, porque él era indio. [26]

El eje del pensamiento de Lame se basa entonces en lo telúrico, la naturaleza, de la cual argumenta que provienen sus conocimientos y la fortaleza de su comunidad. De allí que la tierra sea un elemento básico de su plataforma de lucha. Por tal motivo incita a los nativos a luchar por el autorreconocimiento como propietarios de las tierras que trabajan[100]:

> [...] y trastrabar la injusticia de todos los grandes usurpadores que se creen dueños y a mano armada le quitan la vida a muchos arrendatarios, los ultrajan cuando no se pagó esos severos impuestos que sin tener derecho

[100] El sentido de pertenencia a un territorio es uno de los elementos básicos en la construcción de una propuesta identitaria, como propone García Canclini: "Cuando se ocupa un territorio, el primer acto es apropiarse de sus tierras, frutos, minerales y, por supuesto, de los cuerpos de su gente, o al menos del producto de su fuerza de trabajo. A la inversa, la primera lucha de los nativos por recuperar su identidad pasa por rescatar esos bienes y colocarlos bajo su soberanía [178].

> porque nosotros somos los dueños originarios del suelo colombiano. [López de Rey 48]

Y partiendo de la convicción en esta última aseveración, busca los mecanismos para acceder a una audiencia nacional que atienda las reclamaciones de los autóctonos. Con tal motivo, constante en su táctica divulgadora, escribe un artículo que se publica en *El Espectador*, periódico de circulación nacional, el 23 de enero de 1922, con el titular: "Por mi desventurada raza. Mensaje de Manuel Quintín Lame a los Altos Poderes". Allí hace algunas declaraciones que, desde su punto de vista, justifican la propiedad de la tierra en que habitan los autóctonos.

> Estas tierras son exclusiva propiedad que dio el Juez Omnipotente a nuestros Primeros Padres (los de los indios), de la cual eran dueños y señores hasta el doce de Octubre de 1492. Quien hubiera dicho entonces, sin tenerlo a locura, que más tarde unos huéspedes ambiciosos habían de constituirse dueños de nuestra tierra [...] A estos se les apoya el mal, y a nosotros se nos niega la justicia. [Castrillón 215]

Esta declaración entra en consonancia de propósitos con el Requerimiento, texto que, como ya explicamos, justificaba legalmente la posesión de las tierras conquistadas, y consideraba de igual manera el derecho de propiedad de los territorios gracias a una donación:

En los dos casos los discursos, tanto occidental como autóctono, se atribuyen el derecho a la propiedad territorial por donación de origen divino, religioso. El conflicto se remite al plano legal, ambas partes

sustentan el derecho de posesión, sin embargo Quintín sugiere que quienes llegaron serían considerados como "huéspedes" por quienes estaban allí primero.

Pero su intención va más allá, en la misma declaración periodística se dirige al señalamiento del irrespeto de la legalidad; parte del origen de la posesión territorial, continúa con la aceptación de leyes coloniales impuestas, luego por leyes del periodo de independencia, por legislaciones más recientes, para concluir en la inoperancia de todas ellas, en su incumplimiento, en el hecho prevaleciente de "injusticia":

> [...] ninguna de las sociedades llamadas por la ley para elaborar la justicia, vuelve una mirada de amparo para consolar nuestros sufrimientos, por graves y gravísimos que sean los crímenes que contra nosotros cometen los usurpadores [...]. Y la sagrada doctrina de la ley para estos no es más que una letra muerta sin valor ninguno. "¡Señores! ¿Qué medicina más capaz para curar la antigua y tremenda herida de nuestra raza ya muerta en sus cuatro quintas partes en esto que lleva el nombre de Colombia, y usurpadas casi en su totalidad nuestras riquísimas tierras y valiosas minas? Las que no cercenó y alinderó en el régimen de la Colonia en pequeñas porciones denominadas resguardos que fueron verdaderas garantías de propiedad, mandadas a conservar y respetar mutuamente tanto por la leyes de Castilla como por el reglamento del Libertador Presidente [...]

Podemos observar que su discurso de defensa de los resguardos se basa en el recurso a la favorabilidad que las leyes puedan dar a su causa. Retoma lo benéfico que haya en la legislación de Castilla, o en la promulgada por Simón Bolívar; su referencia histórica le da

argumentos para confrontar las medidas legales que eran nocivas a los derechos adquiridos[101].

> [...] desgraciadamente vinieron otras leyes contrarias a nuestras propiedades comunales dictadas por el legislador Colombiano, mandando que fueran divididos nuestros resguardos; y facultando asimismo a las gobernaciones y asambleas para que llenaran los vacíos que estas leyes requerían, para el mismo fin; los que así fueron llevados a cabo por dichas corporaciones, quienes extralimitándose de lo legal, crearon los primeros decretos, y las segundas leyes, otro tanto más injustas, para llevar al término la división de los resguardos de nosotros, los infelices indígenas. [*Castrillón* 215]

Sus ejes básicos son la pertenencia de la tierra como parte primordial de las reivindicaciones desde el aspecto legal. Para él, la tierra era de los autóctonos pues no había leyes que comprobaran lo contrario; los nativos estaban allí antes de los "blancos". El argumento de haber sido "conquistados" por los "blancos" no les quitaba su derecho de propiedad sobre la tierra. Los nativos habían vivido desde mucho antes en América, que era baldía. Esto lo repetía a menudo en las múltiples reuniones con miembros de las diferentes comunidades autóctonas. Fundamentaba su alegato en las investigaciones que había

---

[101] Una de las medidas legales favorable a los nativos fue la ley 89 de 1890 promulgada con el propósito de salvaguardar los resguardos como propiedad comunal. Esta ley codificaba la estructura y organización del resguardo, estipulaba la elección anual del cabildo, la distribución de los derechos de usufructuo de las tierras comunales, limitaciones de la jurisdicción legal del cabildo en las disputas y el estatuto minoritarios de los comuneros, quienes se situaban bajo la tutela del estado. La emisión de la ley 89, así como de las subsecuentes legislaciones indígenas, buscaban la integración de los autóctonos a la sociedad dominante; estas leyes eran concebidas desde la percepción de

hecho en los archivos nacionales de Colombia, en las cuales había comprobado que ningún título de las haciendas ocupadas por los blancos tenía la constancia de que algún cacique lo hubiera otorgado en la conquista al primer ocupante español; por el contrario, de manera abusiva, el Rey de España había despojado de sus tierras a los indios indefensos, con las armas de sus soldados y las había entregado como encomienda a los españoles. Por consiguiente, toda Colombia era baldía, sólo de propiedad de los indios, pero esto no lo reconocían los blancos porque hacían las leyes [Castrillón 132].

El discurso de Quintín se va radicalizando. Les ofrece a los autóctonos dos caminos alternativos: o rescatar sus tierras peleando, o cambiar las leyes haciéndose elegir como representantes al Congreso, a las Asambleas y a los Consejos Municipales[102].

> El Legislador ordena que repartamos nuestros terrenos de Resguardos, pero no dice que el blanco que tiene sus latifundios también los repartan. [*En defensa* 46]

Consecuentemente, para Lame, es necesario constituirse en representante de las peticiones nativas, ya que en correspondencia con

---

que los indígenas ascendían en una gradación cultural hacia la civilización occidental [Cf. Rappaport, *Cumbe Reborn* 27-28].

[102] Las dos propuestas han tenido eco en las comunidades autóctonas. En la década del ochenta se hallaba activo el Comando Guerrillero Manuel Quintín Lame que actuó militarmente hasta 1986 cuando se produjeron los diálogos de paz propuestos por el gobierno de Belisario Betancourt. La segunda alternativa fue retomada igualmente y, como ya mencionamos, en la actualidad hay dos congresistas indígenas: Gabriel Muyuy

el esquema occidental dominante, la legitimación de una representatividad es fundamental al enfrentar un aparato legal; de allí que Lame la resalte: "[..] porque soy Jefe **reconocido** ante el Legislador en favor de los indígenas y tengo suficiente derecho y personería para hablar y ejecutarlo"[103]. En la misma perspectiva al dirigirse a las comunidades autóctonas, en memoriales y otros documentos, Lame se daba a sí mismo el título de Cacique General de los Indígenas de Colombia y, consecuentemente, se consideraba autorizado para asumir su defensa. Actividad que despliega en diversos planos. En el político:

> Ahora, ¡qué diré de la política! Es el elemento que cada día nos entierra en los cementerios y en ruinas de tristeza y de dolor. Mis intenciones son, de todo corazón, proteger el futuro que duerme todavía en la ignorancia y que mañana le sirva esta obra al indio para hacerle frente al enemigo de nosotros los indígenas, y que conozcamos las praderas de nuestros grandes destinos. [28]

En lo intelectual, se confronta directamente con una personalidad sobresaliente de las clases dominantes de la región del Cauca, el poeta Guillermo Valencia:

> "No acepto los insultos que me hace el doctor Guillermo Valencia en su telegrama. Pero si la pluma del poeta sirve para escribir "Anarcos", la pluma del indio Manuel Quintín Lame servirá para defender a los indígenas de Colombia" [20]. [...] construyendo el palacio de mi pensamiento, o sea el

---

Jacanamejoy y Lorenzo Muelas en las Comisiones II y III del Senado respectivamente.

[103] Cita de la carta que envió a Gregorio Nacianceno Lame en enero 11 de 1915 [López de Rey 49].

> pensamiento del hombre indígena que se educó debajo de las selvas madres para hacerle frente al "poeta". [28]

En lo étnico, reivindicando la sangre nativa, su color:

> El hombre se humilla ante el motivo, pero no ante un hombre porque éste tenga el rostro blanco. [29]
>
> Pues, yo soy indígena, legítimamente indígena, y por esto me siento orgulloso, porque por mis venas no corre todavía sangre española. [25]

En uno de los diversos planos culturales, el discurso de Lame cuestiona el por qué a nivel nacional se erigen monumentos para recordar próceres y héroes no indígenas, mientras que personalidades de la historia o leyendas nativas son ignorados:

> ¿Por qué hoy no se encuentra en Colombia una estatua de un Atahualpa o de un Bochica? Porque Colombia ha sido y es la mansión del odio y de la envidia contra el indígena. [29]

En general el discurso empleado en su texto es escueto y retador, más radical y directo como respuesta contradiscursiva que en los casos anteriormente estudiados de Titu Cusi y Tupac Amaru. Sin embargo, retoma del discurso de la cultura blanca aquello que le pueda ser favorable en su defensa de la causa autóctona, de allí que se refiera en varias ocasiones a la posición lascasiana:

> La raza indígena aquí en Colombia ha sido odiada por todo el capitalismo, y muy pocos sacerdotes o religiosos han hablado por ella; porque muy lejos estaban ellos de las ideas del padre Fray Bartolomé de Las Casas, y porque

> no ha habido sacerdotes de nuestra propia raza que indiquen los legítimos derechos que tenemos los indígenas,y que no tienen aquellos por cuyas venas corre ya sangre española. [21] [104]
>
> Allá está la defensa de los indígenas ante las Cortes de España, de Fray Bartolomé de Las Casas. [31]

En este orden de ideas, retoma los estereotipos de las posiciones paternalistas empleadas en discursos defensores de la causa indígena cuando son considerados como indefensos e incapaces niños, menores de edad:

> [...] y pude defenderme de los injustos cargos que se me habían imputado, por ser indígena que ha sido y es engañado como un niño que llora en su cuna careciendo de la presencia y el cariño de la madre, porque tiene hambre, sed y frío [27].
>
> [...] ordenó a sus gobernados abstenerse de pagar impuesto aduciendo ante la autoridad que los indígenas de parcialidades en Colombia, considerados menores de edad, estaban exentos de todo tributo. [Castrillón 247]

Haciendo uso de estos argumentos y de otros recursos defensivos Quintín Lame intenta mejorar la situación de las comunidades nativas por la vía legal pero ante su fracaso opta por recurrir a acciones armadas[105]. En este sentido, las propuestas tácticas de Quintín Lame se encadenan analógicamente, en el proceso de resistencia autóctono, con

---

[104] Alvaro Ulcué fue un indígena que había logrado ordenarse como sacerdote en el seminario Conciliar de Popayán el 10 de junio de 1973; debido a su práctica en favor de los nativos fue asesinado por grupos paramilitares al servicio de los terratenientes de la región del Cauca el 10 de noviembre de 1984 en Santander de Quilichao.

[105] Joanne Rappaport aborda la problemática de la violencia en la comunidad de los paeces particularmente. Y respecto a Lame afirma: "Manuel Quintín Lame advocated violent tactics among the Indians he organized and on the spiritual plane, promised violent supernatural retribution against his enemies". [*Politics of Memory* 133]

las de Tupac Amaru, puesto que como éste, Quintín creía en la ley y acudía al alegato jurídico para la obtención de paliativos a la situación vivida por las comunidades autóctonas; agotó esta medida hasta el momento en que consideró necesario recurrir a la rebelión como recurso reivindicatorio. Como resultado, en 1914, comenzó su campaña de movilización de los indígenas del Cauca. Nombró lugartenientes en diferentes poblaciones: Pilidara, Guare, San Isidro, Pisoje, Totoró y Miraflores. Más tarde se dirigió a otras comarcas como Tierradentro, Silvia, y luego pasó a los departamentos del Huila y del Tolima[106].

Es así como incrementa las reuniones ("mingas") con las diferentes comunidades de la región de Tierradentro principalmente. Allí concibió la idea de conformar una "República Chiquita" en la que él, en tanto que Cacique General, gobernaría. Desde la mencionada región envía una orden de levantamiento general, a realizarse el 14 de febrero de 1915. Proponía a los autóctonos alzarse contra los "blancos" y adueñarse de las haciendas de la región de Calibío, a la cual él llegaría con

---

[106] Al comienzo de su actividad organizativa las reacciones de los hacendados y de la prensa no fueron de mayor envergadura, pero en la década del 20 los titulares de prensa eran alarmantes: "Más de mil indios de Tierradentro se han alzado en armas y han declarado el Estado de Sitio a Ortega" *El Espectador*, julio 28 , 1923, p. 1; "Se han sublevado las Tribus indígenas en el Huila y en el sur del Tolima: Las Gobernaciones de Neiva y de Ibagué concentran tropas para defender las propiedades; los sublevados intentan apoderarse de las haciendas" *El Espectador*, mayo 5, 1923, p.1; "El Cacique Lame y sus Secuaces amenazan con atacar Ibagué" *El Espectador*, septiembre 7, 1923, p.5; "Se tomarán enérgicas medidas en Ibagué para dominar la rebelión de los Indios en Ortega", *El Espectador*, septiembre 7, 1923, p. 5. Citado en Castillo, *Liberation Theology* 172].

anterioridad para dirigir las operaciones. Consideraba necesario separarse de los blancos, para proceder a distribuir las tierras equitativamente y luego establecer un "Gobierno Chiquito", dirigido por él, para enfrentarlo al "Gobierno Grande" de los blancos que venían explotándolos y usurpando sus tierras [Castrillón 160]. La beligerancia de su discurso se evidencia en apartes de la carta enviada al gobernador de la parcialidad de Inza:

> Queridos hermanos: tengo promovido el Departamento del Tolima y el del Huila, en quien confiar los acosados y desterrados hermanos, pero estos volverán a coger su verdadero derecho porque están resueltos a ayudarme a batir la bandera de nuestra defensa.
>
> [...] llegar a la estación rápidamente declarar ante los más temibles jueces de la nación que no son ellos los propios dueños, sino nosotros. El Cabildo de Julumito se encargue de citar al Tambo, Pandiguando, Piagua, Chapa, etc, y el cabildo de Timbio [...] y que estos citen a los demás y que voluntariamente consignen cada parcialidad tres docenas de cohetones y dos globos esto es para la hora de acabar **el discurso de la integración indígena y que bajo un Jefe Supremo serán amparados y conforme las antiguas escrituras que con Cédula Real aparecen en la historia del país**, volveremos a tomar nuestros derechos. [López de Rey 48]

Sin embargo, las autoridades enteradas de las intenciones descritas movilizan sus efectivos de Cajibió y cuando Quintín llega, una patrulla logra capturarlo. El Secretario de Gobierno envía un telegrama al Presidente para rendir un informe de la operación realizada:

> Causa fracasada sublevación indígena es espíritu inquieto, aventurero, turbulento del indio Quintín Lame, quien, diciéndose Cacique General,

> haciéndoles promesas deslumbradoras, habíales excitado levantarse "para separarse de los blancos y **recobrar todas las tierras**, por estos usurpadas". Causa más honda disposición dejarse persuadir Lame, conceptúo ser defectuosa legislación referente ellos, que no garantízalos suficientemente contra codicia gamonales ni promueve su mejoramiento progresivo; además, la ignorancia. Escuelas primarias debieran nacionalizarse, pues departamentos pocas pueden costear, y difundirse hasta último rincón país. Lame, su hermano Nacianceno, cinco indios ayudantes de aquél, hállanse presos aquí, instrúyeseles sumario. En Neiva, Patrocinio Perez, también comprometido. Consigna era reunirse en Calibío (Provincia de Popayán) catorce presente mes, proclamar separación blancos, elegir Mariscal... Peligro parece totalmente conjurado... Atento servidor, Secretario de Gobierno encargado, Leandro Medina. [107]

Pasaje que nos permite, además de dar cuenta de la situación, observar un reconocimiento de la justedad de las reivindicaciones autóctonas por parte del representante gubernamental. Conceptúa sobre las actuaciones de los gamonales, sobre la inoperancia del sistema educativo etc. Son las mismas quejas que han venido manifestando los autóctonos pero que no han sido atendidas. En el discurso dominante hay posicionamientos y expresiones intradiscursivas que lo cuestionan. Aunque aquí el pretendido "cuestionamiento" busca tan sólo afinar aquellos aspectos que intentan salir de su control, de allí la preocupación por la nacionalización de la educación; "blanca" por supuesto.

---

[107] Este es un fragmento del informe del Secretario de Gobierno enviado al Gobernador del departamento del Cauca en 1915. [Castrillón 115]

El principal problema puesto de relieve en las dos formaciones discursivas que se confrontan es el de la concepción de la pertenencia de la tierra, de la propiedad[107]. Este hecho nos permite dar cuenta de un campo discursivo donde una vez más se hace referencia a un mismo elemento pero con diferente interpretación, cada una de las cuales corresponde, en este caso, a la occidental o a la autóctona. Mientras que dentro de la concepción occidental la tierra se convierte en un objeto comercial que puede privatizarse, para los autóctonos es una pertenencia recíproca; ellos se vinculan a la tierra y ésta, a su vez, pertenece a toda la comunidad. Esta divergencia de interpretaciones se refleja también en los conflictos generados por la posesión de terrenos. Así, la ocupación de territorios ancestrales que los nativos consideran usurpados por los blancos es denominado por el discurso autóctono como *recuperación* de terrenos; mientras que cuando la ocupación territorial es de los nativos, el discurso de los terratenientes, fundamentado en la legalidad, llama ese accionar *invasión* de lo que el sistema capitalista ha demarcado como "propiedad privada". Pero el término *recuperación* abarca para los nativos otras múltiples formas de revitalización cultural que incluyen la readquisición de documentación

---

[107] Evidentemente hay dos formaciones ideológicas que se confrontan; cada una corresponde a un conjunto de actitudes, de representaciones, que se hallan relacionadas con las posiciones de clase a la que pertenecen y circunscritas en una coyuntura ideológica que caracteriza una *formación social* en un momento dado. Las *formaciones discursivas* como componentes de cada *formación ideológica* están de hecho interrelacionadas y se

histórica y su reinterpretación en los folletos, canciones y representaciones dramáticas [Rappaport, *Cumbe* 11].

Con la *recuperación* de terrenos el pensamiento autóctono no pretende convertir a los nativos en dueños de un bien raíz para especular con él o enajenarlo con ánimo de acumulación lucrativa, como en la concepción occidental. Su deseo es poder cultivarla, obtener lo básico de la subsistencia y en cierta forma venerarla. El propósito reivindicatorio consiste en retomar los terrenos ancestrales, verlos como un conjunto, que sin desconocer el derecho a usufructo individual, sea un lugar de trabajo, de remembranza, hasta de oración a las huacas y de herencia para los hijos. Esto último garantizaría una continuidad, una circularidad en la tradición, volver a lo que los ancestros habían hecho con la tierra.

En este sentido se puede ver cómo esta relación con la tierra es compartida de manera similiar por diversas comunidades nativas de América.

> El indio común o "macehualli, el "yalba-uinicob", el "puric" o "hatunruna", debía ser dueño de una porción de tierra, llamárase "encierro" o "rosa", "milpa" "col", "Sara", "topo", acogida dentro de una "mita", "parcialidad", "calpully" o "ayllu" para disponer de ella en vida, amarla como una mujer cultivarla y sentirla palpitar cuando se le riega el agua. El indio común o sea el hombre trabajador-agricultor azteca se denominaba

---

delimitan recíprocamente. [Cf. Maingueneau 92]

> "Macehualli", el maya "Yalba-uinicob" y el inca "Puric o Hatunruna". La porción de tierra para trabajar entregada a cada familia maya era "col" o "Hun-vinic" (400 varas cuadradas), en los aztecas era "Milpa" en los inca era "Chagra" o "Topo". Las agrupaciones familiares extensas o tribus entre los incas se denominaban "Ayllu" y entre los aztecas "Calpully". [Castrillón 236]

Pero, además de esa continua referencia a la recuperación territorial es interesante ver otras modalidades defensivas empleadas y adaptadas por Lame a las problemáticas coyunturales del movimiento autóctono. ¿Cómo cuestionar un discurso hegemónico desde la periferia en un momento en que la voz "testimonial" no generaba resonancias de envergadura? Es más eficaz en un proceso reivindicatorio penetrar en el meollo del problema y ensanchar las posibles fisuras que posea. Es así como Quintín recurre a dicha táctica: por un lado, emplea los recursos legales a su alcance, y en sus discursos, ataca al ente gobernante desde la legalidad; por el otro, cuestiona aspectos de la religión católica pero, en tanto que él mismo no se escapa de ser un producto sincrético de la influencia evangelizadora del catolicismo, no se declara enemigo directo de las prácticas y creencias cristianas:

> [...] que haya un gran entusiasmo dando a conocer verdadera y claramente que estamos preparados y esta preparación será el más fino cincel para taladrar la cárcel de piedra y salimos y gritar ¡Viva nuestro derecho! y Jesucristo nuestro señor en su Santo Templo. [López de Rey 49]

Este comportamiento correspondería a "la conjugación de dinámicas socio-religiosas distintas y desiguales a través de las cuales las capas desfavorecidas crean sus universos simbólicos. En la mayoría de los casos, se trata de configuraciones cristianas impregnadas de fragmentos de las culturas oprimidas" [Irarrazaval 175]. Tal recurso permite emplear las denominaciones de deidades cristianas y participar en los rituales de la iglesia. Comportamiento que, efectivamente, adopta Quintín Lame[109]:

> Esa Reina llamada Naturaleza de que tanto me ha indicado la Ontología allá en el bosque donde alcancé a divisar el jardín de la ciencia llamada Teodisea la que me indicó cómo se debía interpretar el pensamiento humano y cómo debía defenderme, porque en la noche era un Santuario de luz y de día ese Santuario estaba rodeado de una nube muy blanca cuando subía yo a recibir el pan de Dios en la eucarestía el día domingo que había misa en la capilla de los panópticos. [*En defensa* 37]

Sin embargo, en múltiples oportunidades el empleo de referencias a la religión católica le permite a Lame, más que afirmar, confrontar el "gran relato" de dominación religiosa. Al igual que considera necesario

---

[109] Edmod Cros considera que el concepto de sincretismo es lo suficientemente ambiguo para describir este tipo de fenómeno cultural. Aunque él aborda dicho problema en la iconografía popular de la época colonial:"les images chrétiennes sont intégrées à l'imaginaire indien au sein duquel elles prennent de nouveaux contours. Figures autochtones et figures allogènes se déconstruisent l'une dans l'autre et font exploser les grilles interprétatives originelles [...] les normes conceptuelles classificatoires des uns et des autres explosent, créant ainsi des produits hybrides qui correspondent à des pratiques généralement qualifiées de syncrétiques". Consecuentemente concluye: "Ce ne sont pas des phénomènes de fusion qui organisent l'imaginaire collectif de la sphère du religieux, comme pourrait le laisser penser le terme ambigu de syncrétisme trop souvent utilisé pour les décrire. Tout au contraire, ce sont des éléments de contradiction irréductibles les uns

tener acceso al control legislativo para buscar paliativos legales de defensa, Lame pretende, inicialmente, reproducir el esquema y el discurso religioso impuesto por occidente, para paulatinamente apropiarse de éste y transformarlo poniéndolo al servicio de su causa reivindicatoria. Así, él mismo construye su imagen como enviado mesiánico:

> En el murmullo lejano, por medio de una fe viva, acompañada de buenas obras; allá en los mares; en el susurrar de los vientos sobre el ramaje de los viejos robles; en los desiertos, donde habla la soledad, se cruza de repente algo dentro del indiecito y lo hace oír la palabra de la Majestad, que hizo al hombre de la nada, y le dice "Oid la palabra de Dios en los montes y en todo este desierto, donde cruzan las brisas del perfume que lleva la silvestre flor; mirad su sombra en medio de la inmensidad que nos cubre". Me dijo : "tu nombre está escrito en el libro de los predestinados del Señor. Por medio de tu fe Dios te ha dado la vida". Yo no soy profeta, pero sí he sido y soy apóstol de mi raza. [32-33]

La estructuración de su discurso evoluciona tácticamente: se autodenominó "enviado de Dios", matizó su movimiento con rasgos mesiánicos, se declaró apóstol de su raza. Logró, paulatinamente, crear un sentimiento de profundo respeto, de obediencia y una especie de veneración, llegando a convertirse él en símbolo de rebeldía y esperanza de las comunidades que visitaba. Adonde llegaba, era hospedado, servido con atención y se le escuchaba atentamente en sus discursos. Al

---

aux autres qui structurent la matrice des représentations non seulement du sacré mais encore des représentations de soi-même et de l'autre". [*1492- La découverte* 34-35]

desplazarse por las diversas veredas y resguardos estableció una especie de rito en sus encuentros; normalmente Quintín Lame saludaba ceremoniosamente a los presentes y se subía en un cajón o mesa colocada especialmente para el acto, recurría al protocolo generalizado de los actos oficiales en los cuales se comienza coreando el Himno Nacional colombiano[110]:

¡Oh, gloria inmarcesible!
¡Oh júbilo inmortal!
En surcos de dolores
El bien germina ya.
Cesó la horrible noche
La libertad sublime
derraman las auroras
de su invencible luz

Cuando todos cantaban los versos que hablan de la libertad, levantaba las manos, interrumpía pidiendo silencio, e iniciaba solemnemente su discurso:

> [...] todo lo que dice el Himno Nacional es mentira, porque la libertad no ha llegado para los indios, yo vengo a defender las tribus de indios

[110] El empleo de esa "ritualidad" protocolaria impuesta por la cultura dominante le permite a Quintín acceder más fácilmente a las comunidades. Luego de romper el hielo inicial revierte dicha ritualidad y la adapta a sus propósitos ideológicos. En este sentido retomamos, con traducción nuestra, a Dominique Maingueneau que plantea: "No existe incompatibilidad entre ritos personales y ritos «impuestos» por una pertenencia institucional y discursiva. La vocación enunciativa supone una armonización más o menos estricta entre las prácticas individuales del autor y las representaciones colectivas en las cuales él se reconoce y que las comunidades, en mayor o menor grado, van a ver encarnadas en él. [...] el paso de un discurso a otro que es antagónico supone una modificación en ese modo de consumo de la misma forma que provoca cambios en los *ritos genéticos* (conjunto de actos hechos por un sujeto con el propósito de producir un enunciado) y la población

> desposeídos, débiles, ignorantes, abandonados por los blancos que nos gobiernan sin derecho y se han adueñado de las tierras de América que Nuestro Señor Jesucristo nos dio para que trabajemos y defendamos. Yo estoy escribiendo una ley para llevársela al gobierno de Bogotá pidiéndole que ordene que nos devuelvan las tierras que tienen los blancos. Los indios no tenemos por que pagar terraje porque Colombia es un gran baldío, que el Rey de España no podía dar en encomienda a los blancos conquistadores que vinieron a robarnos y asesinarnos. [Castrillón 92]

Con estas prácticas Lame iba paulatinamente construyendo una imagen de mesías. Por un lado, se vinculó a la dinastía mítica de Juan Tama, considerado el primer defensor de los resguardos indígenas paeces en el siglo XVIII y una figura legendaria dentro del imaginario colectivo nativo de la región[111].

> Así nació el que escribe esta obra, hijo legítimo de Mariano Lame y Dolores Chantre; Mariano Lame hijo lejítimo [sic] de Jacobo Lame, Jacobo Lame fue quien huyó del pueblo de Lame, por desobediencia.
> Este, al llegar a Silvia, no se acordó del apellido, que era Estrella por el padre y Cayapú por la madre. Como no se acordaba del apellido, el cacique lo llamó Jacobo Lame. [41]

De otra parte, en sus escritos y prácticas agitadoras se equiparaba o relacionaba sus accionares con figuras representativas de la historia sagrada católica:

---

enunciativa". [*Genèses du discours* 150-152]

[111] Don Juan Tama creó el resguardo de Pitayó en 1700 y el de Vitoncó en 1708. En el título de Pitayó, Tama argumenta haber adquirido el cacicazgo en virtud de una herencia. Sin embargo, en el título de Vitoncó, no hay una sustentación de herencia humana sino sobrenatural y se llama a sí mismo el hijo de las estrellas, de allí que adopte el nombre de Juan Tama de Estrella y de esta forma figura en el título de Pitayó y en la demarcación de las tierras de Jambaló [Rappaport, *The Politics*, 65].

> Noé, quien se favoreció del castigo de Dios, por el mismo Dios dentro de una mansión llamada el Arca la que navegó, Arca donde yo me he defendido de la calumnia, del cohecho y del perjurio y también del asalto del pensamiento jurídico colombiano y dentro de esa Arca la que navegó con el indiecito, conocí esa ave dormida de la que hablé antes. [*En defensa* 59]

En este mismo sentido, a lo largo del texto ha resaltado su actitud de ser hombre de buena fe, en contraposición con los "no indígenas" que han "inventado" cantidad de cargos para condenarlo, para proceder a relacionarse con las persecuciones sufridas por algunos profetas bíblicos:

> Porque hasta hoy nadie ha podido conocer ni conocerá el Tribunal de los altos juicios de Dios, pero por un milagro divino, dice el indiecito, tal vez mirando en la defensa de Noé dentro del Arca; mirando la defensa del pueblo de Israel [Moisés]; mirando la defensa del Profeta que fue arrojado en el lago de los Leones [Daniel]; mirando la defensa de los tres jóvenes que fueron maniatados y arrojados al fuego por orden de Nabucodonosor Rey de Babilonia; me parece que estos hechos extraordinarios su origen venía del hombre de bien, es decir del hombre de buena fe. [*En defensa* 80]

En su discurso combina recurrentemente una serie de elementos ideológicos diferentes. Hay pasajes en los cuales se vale de las enseñanzas católicas, otros en los cuales recurre a las leyendas y tradiciones precolombinas, y algunos casos donde mezcla y superpone lo autóctono con lo católico. En dicha mezcla pretende presentar lo heterogéneo como algo propio. Es decir en su discurso confluyen diversas vertientes ideológicas, lo que, en términos de Edmond Cros,

permitiría hablar de un discurso que no puede ser ideológicamente puro, sino, que está compuesto más exactamente, de huellas discursivas susceptibles de reconstituirse en microsemióticas significativas, que marca con mayor fuerza un habla y son a veces susceptibles de darle una significación sociohistórica [*Literatura, ideología y sociedad* 96] [112]. Efectivamente, cuando Lame cuestiona el despojo territorial ("[...] los blancos que nos gobiernan sin derecho y se han adueñado de las tierras de América que Nuestro Señor Jesucristo nos dio para que trabajemos y defendamos" [Castrillón 92]), evidencia, por un lado, la radicalización de un discurso que confronta a los blancos y por otro, "suaviza" su posicionamiento escudándose en un discurso de feligrés católico que le permite justificar el primero. En este sentido continúa Cros: "En los espacios de contradicción que pone en juego, el discurso, sea cual sea, reconstruye, a su nivel y según modalidades propias, las contradicciones de la formación social de la que depende el sujeto colectivo al que corresponde" [96][113].

---

[112] Edmond Cros concibe las «macrosemióticas» como las lenguas naturales (francés, español, etc.) que definiendo *referentes*, «categorizan» el mundo de la experiencia, lo informan, y determinan una primera visión del mundo. Estas, a su vez, están constituidas por «microsemióticas» que recortan y «categorizan» a su manera experiencias múltiples, diversas, las cuales dependen de un sujeto transindividual o colectivo. Dichas experiencias son conflictivas cuando inscriben en las «macrosemióticas» situaciones en que informan referentes distintos, susceptibles de producir diferentes interpretaciones de una misma «realidad» (situación). [*Literatura, ideología y sociedad* 51]. En nuestro caso la relación establecida con la pertenencia y el uso de la «tierra» desde las microsemióticas occidental y autóctona ejemplificaría uno de dichos conflictos.

[113] El concepto de «formación social» es tomado por Edmond Cros del materialismo histórico. "Toda sociedad presenta cierto número de clases de grupos sociales engendrados

Para poder poner en evidencia las contradicciones en que se hallan inmersos adopta el modelo ideológico que más convenga a su inmediato interés argumentativo. En ciertos casos recurre a autoridades católicas [Jesucristo] que cita como fuente del derecho de propiedad sobre las tierras.

Pero cuando necesita confrontar el discurso bíblico recurre tanto a sus creencias ancestrales como a los argumentos occidentales que ha aprehendido; por ejemplo, cuestiona el mito de la Creación desde una fórmula de orden jurídico: "falta de pruebas".[114]

> Se dice que en seis días crió Dios el mundo, pero no hay una prueba satisfactoria, porque lo dicho sobre la creación del mundo viene de boca y no hay prueba que acredite de que el mundo fue creado en seis días. [34]

Pasaje que nos señala una aparente desvaloración de la oralidad en detrimento de un elemento probatorio material: "porque lo **dicho** sobre la creación del mundo viene de **boca**" ¿Es una posible ironía del menosprecio atribuido a las culturas tradicionalmente orales por las culturas escriturales? ¿Un intento de invertir la carga de la prueba?

---

por el ensamblamiento específico de varios modos de producción; esta complejidad misma de las estructuras económicas entra en interacción con una complejidad de superestructuras, llamada *formación social,* noción que debe considerarse como correspondiente a una totalidad social, concreta, históricamente determinada". [61]

[114] Dicha táctica ya había sido empleada por los movimientos de resistencia autóctonos. Por ejemplo Santos Atahualpa en 1742 despliega una táctica similar: en un primer momento recurre al discurso religioso impuesto para conservar el conjunto de feligreses y luego lo contrapone con las creencias ancestrales autóctonas, las cuales paulatinamente desplazan las católicas y se convierten en hegemónicas.

¿Acaso no es en las "Escrituras" occidentales donde figura la creación del mundo en seis días?

Y continúa poniendo en entredicho la certeza de las Escrituras en lo referente a diversas creencias católicas:

> ¿Por qué no se ha dicho del nacimiento de la Omnipotencia de ese Mecánico o Arquitecto que trabajó esos seis días y descansó en el séptimo? [*En defensa* 80] ¿Ahora por qué el Misterio de la Anunciación y Encarnación del Hijo de Dios y el nacimiento en el portal de Belén? ¿Por qué Herodes no capturó a esos monarcas que le pidieron permiso para pasar a Belén? ¿Y por qué una razón que nos muestra el evangelio sobre las alturas y en la tierra la paz, pero a los hombres de buena voluntad? ¿Por qué no aparece en el Evangelio el Misterio de la Creación del Mundo? [*En defensa* 81]

De similar manera, haciendo gala del manejo de la terminología jurídica, describe la expulsión del Paraíso:

> [...] esa sementera sembrada por la Naturaleza Divina en el jardín del Paraíso donde fue **sentenciado** el primer hombre y **condenada** la primera mujer hortelanos que fueron **desterrados** por dicha **sentencia** que pronunció ese **Juez Supremo.** [*En defensa* 36]

Tácticamente, Quintín Lame, luego de asimilar el discurso religioso del catolicismo, lo reutiliza para revertirlo contra los sectores dominantes:

> [...] les enseñó Dios a los apóstoles cuando junto con ellos subió al monte a adoctrinarlos, diciéndoles: "Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos", pero él no dijo Bienaventurados, los ricos,

> los blancos, y los juriconsultos, inteligentes, etc.; él enseñó fue la paz y la concordia entre los hombres, pero de buena voluntad. [*En defensa* 97]

Con el mismo propósito crítico se vale del mismo discurso para sustentar la validez de la enseñanza telúrica, recurriendo, con referencias metafóricas, a aspectos transmitidos por la evangelización cristiana; amalgama dichos elementos:

> Pero el niño que nació en un portal en una cuna de paja, y que se meció como el pájaro en su nido, tejido de paja, fojió todo el libro de la Poesía, todo el libro de la Filosofía y todo el libro de la Literatura: libros que había estudiado desde la Eternidad. El sabía donde estaba oculto el Jardín que crió Dios al principio del mundo para colocar allí al primer hombre y a la primera mujer; jardín oculto a la vista de los grandes hombres, aquellos que se han chamuscado las pestañas estudiando, y que hoy pasmados, están tendidos en la eternidad: el guerrero con su espada, el poderoso con su cetro y el sabio con su pluma. [18]

Incluye la referencia a tres ejes de dominación que desde la conquista se les han impuesto a las comunidades nativas. La coerción física (la espada), la político-administrativa (Rey=cetro) y a la sapiencia letrada. En su discurso niega a la cultura escritural, a quienes se han "chamuscado las pestañas", el acceso al conocimiento dado por la naturaleza; es un conocimiento "oculto" para ellos. Pone en entredicho la validez de los modelos dominantes (espada, rey, letra) que, ya caducos, han "perecido" para dar paso a su alternativa ideológica de resistencia.

Y en el proceso de confrontación de creencias resalta la presencia autóctona en el acontecimiento fundamental del cristianismo:

> Pues la cuna de la Sabiduría está debajo de crueles montañas escondida, según me lo dijo en sueños aquel indígena que subió a visitar al Recién Nacido en su cuna de paja. [18]

E insistiendo, con igual propósito, equipara la importancia del nacimiento de Jesucristo con la forma natural de nacimiento de cualquier indígena. Situación que le permite sugerir, una vez más, el ideal de igualdad, mencionado en sus referencias al derecho natural.

> El hijo de José se meció en una humilde cuna de paja como se mecen los hijos de las aves por los cuatro vientos de la tierra. Así nacen también los hijos del matrimonio indígena, sobre un puñado de paja silvestre. Así nació el que escribe esta obra, hijo legítimo de Mariano Lame y Dolores Chántre. [41]

Se apropia de la esencia del cristianismo que propugna por la igualdad y así sugiere por inferencia analógica, una sutil equiparación con Jesús, con el mesías cristiano. Dicha situación se repite en varias oportunidades, por ejemplo, luego de una ardua contienda jurídica, logra obtener el derecho a unos territorios y escribe:

> [...] yo reconquisté los Resguardos de Indígenas de Ortega y parte de Chaparral en el Departamento del Tolima. Mi reconquista principia en el mes de abril del año 1922 y termina el 31 de diciembre de 1938, entré como Gobernador oficialmente a defender mis dominios conquistados, en el año de 1939 unido con el Cabildo que fue compuesto de **doce indígenas**, triunfo que hice con mi pluma y mi actitud, pensando en todo, que en la demora estaba el

> peligro, y así ordené a esos doce hombres, para su buen gobierno, y que ese Gobierno diera ejemplo de Gobierno para el mañana. [*En Defensa* 39]

Se reafirma su carácter mesiánico, la selección de sus "doce hombres" y su proyección profética de un buen gobierno lo evidencian. Reutiliza el modelo de reproducción ideológica de Jesús con sus doce apóstoles[115]. Refuerza la construcción de su imagen estableciendo comparaciones con Jesucristo:

> [...] yo contemplando esas praderas, como Jesucristo contempló la ciudad de Jerusalén donde iba a morir juzgado injustamente por la "Corte" malvada. [*En defensa* 116]
>
> **El hombre que sabe sufrir sabe vivir,** y el hombre que no sabe sufrir no sabe vivir. Como sufrió el **libertador de la humanidad** para dejar en firme el Evangelio en el Santo Sacrificio de la Misa. [*En defensa* 128]

A lo largo de su discurso Lame ha demostrado su capacidad para resistir el sufrimiento, para superarlo y persistir en su lucha por la "libertad de su raza", de allí que escuetamente haga referencia a elementos que lo equiparan con Jesucristo, hasta en las traiciones padecidas:

> [...] por orden que se recibió de la Gobernación el 12 de mayo de 1915, después de haber sido capturado en el puente del río "El Cofre", por una traición que el gobierno pagó en la suma de cuatrocientos pesos. Estas monedas sirvieron a Judas Iscariote para comprar un cuño de hacer monedas falsas. Y así como él

---

[115] Es interesante también señalar que Juan Santos Atahualpa en su movimiento mesiánico de resistencia colonial en Perú, se rodeó igualmente de doce hombres para reproducir sus propósitos ideológicos.

> me vendió a mí, así también hubo quien lo vendiera a él. Y lo cogió la justicia in fraganti, porque "quien a cuchillo mata a cuchillo muere". [32] [116]

Emplea las creencias y tradiciones judeo-cristianas impuestas para adaptarlas a sus propósitos argumentativos, sin impedirse de cuestionarlas o confrontarlas a las tradiciones ancestrales nativas, las que hace prevalecer en repetidas ocasiones:

> Las aguas tienen un espíritu , al que llamaron mis antepasados Dios de los Ríos. El se dio a conocer ante la majestad de la emperatriz indígena Múschcate, que es el Dios supuesto, y Múschca, que es el Dios de la Verdad, el que hizo de la nada lo que vemos y lo que no vemos. Dios, el verdadero Muschca, dio un idioma, enseñado por Ollo, mujer que desapareció para educar mi raza trescientos años antes del doce de octubre [...] Fue enviada por la naturaleza para educar mi raza; pues apareció o fue encontrada en las montañas que forman las costas septentrionales de Méjico. [38]

Al hacer referencia a espacios mesoamericanos quiere dar cuenta de una amplia cobertura, territorial y humana, de las creencias nativas que llega hasta las regiones andinas desde donde él habla.

Para resaltar valores ancestrales rechaza la imposición de los evangelios "tardíos" que trajeron los europeos, al argumentar que ya existían mucho antes los "evangelios" nativos. Igualmente atribuye el pronóstico de la llegada de los españoles a los sabios autóctonos:

---

[116] En esta cita Quintín Lame reutiliza lecturas de la Biblia que adapta a su contexto discursivo: "El que cause daño a alguno de su pueblo, tendrá que sufrir el mismo daño que hizo: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente, tendrá que sufrir en carne propia el mismo daño que ha causado". [Levítico 24, 19-20] [...] "ojo por ojo, diente por diente mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por

> Ahí está el templo del Dios de los ríos. Ahí están los templos de los dioses y los milagros de mis antepasados. Ahí están los evangelios que los sacerdotes de mis antepasados predicaron a las muchedumbres indígenas trescientos años antes del 12 de octubre. [39]
>
> Cien años antes del 12 de octubre el indio Güelpa suscitó una disputa en la reunión de Sabios en el templo de Cacharpá, lugar donde elevan holocaustos al Sol. Llamó la atención Cacharpá, y le anunció a todo el Sanedrín que muy pronto quedarían los sabios y los soberanos en manos de guagás (en lengua paez: hombre blanco). [30]

En los dos pasajes anteriores se pone de relieve la presencia de elementos nativos, recurso con el cual pretende disminuir la "necesidad" de la evangelización y conquista española; en ambos casos se señala como eje divisorio, de ruptura, la fecha del doce de octubre; aspecto sobre el cual Lame insiste (durante diecisiete ocasiones), criticando la violencia del contacto:

> Hacia mi raza proscrita y perseguida desde el día 12 de octubre de 1492. [13]
>
> [...] en extensas poblaciones en el vientre de la tierra donde huyeron para protegerse de la persecución de los que llegaron el 12 de octubre de 1492 . [14]
>
> [...] que hicieron verter la envidia y el orgullo del español, llegado el 12 de octubre de 1492, para hacerse rico en nuestro país, y que nos trató y nos trata hoy como a bestias de carga. [19]
>
> Así fue el 12 de octubre de 1492, día en que fue inaugurada y conocida por las naciones de Europa la tierra Guananí, para venir a ella a perseguirnos y a asesinarnos como a lobos rapaces. [30]

---

golpe" [Exodo 21, 22-25].

El recurso de referencias a animales, a la naturaleza, le facilita vehicular su mensaje cuestionador. Conoce la permeabilidad de ese discurso naturalista en las comunidades nativas:

> La abeja centinela está en la puerta de la colmena, atisbando los zánganos que se asemejan a los que llegaron el 12 de octubre de 1492 y se apoderaron de nuestras riquezas, de nuestras leyes y costumbres y también de nuestra religión; y que en calidad de católicos, como lo eran los viejos veteranos de la Madre España, con nosotros no fueron amigos, sino serpientes, para matarnos con el veneno de la envidia. Y esa envidia existe hoy, después de 447 años. [31]

Cita en la que metafóricamente se resaltan las atribuciones laboriosas nativas, relacionadas con la abeja, en contraposición al zángano, con su carga peyorativa, que es vinculado en un comienzo a los conquistadores, y por inferencia analógica, es actualizado en los "no indígenas" [117]. Su discurso continúa mencionando con cierta ironía los "católicos" "veteranos de la Madre España" para proseguir a asociarlos con otro animal, cuyo valor simbólico occidental es funesto: la serpiente.

Y a partir de esta última referencia simbólica, Lame desarrolla una interpretación particular del mito del "pecado original". De antemano

---

[117] El empleo metafórico de Lame tiene su propósito de incidencia política como analiza García Canclini : "Hay aún otro modo en que la oblicuidad de los circuitos simbólicos permite repensar los vínculos entre cultura y poder. La búsqueda de mediaciones, de vías diagonales para gestionar los conflictos, da a las relaciones culturales un lugar prominente en el desenvolvimiento político. [...] La lucha entre clases o etnias es, la mayor parte de los días, una lucha metafórica. A veces, a partir de las metáforas,

describe a su manera, de acuerdo a su contexto, el "paraíso terrenal" de las Escrituras:

> El juez Supremo pronunció la segunda sentencia dentro de los cultivos que El había sembrado, y donde había colocado el mayordomo o cuidandero acompañado de una mujer; y el tocador de ésta era el lago que regaba la sementera; y el hortelano se complacía en mirar la belleza de las flores y de los frutos. Este fue el lugar donde se cometió el segundo pecado del que muchos historiadores dicen que fue la serpiente, la que regaló una manzana, etc., lo cual no fue así: Fueron las leyes de la Naturaleza las que ordenaron su estricto cumplimiento. [34]

Quintín Lame trata de dar una explicación desde la naturaleza al mito del pecado original cristiano, sustentando que la presencia de flores y frutos, anterior al mito contado, exigía de antemano la relación copulativa que obedece a una ley natural. La presencia de todo el entorno natural era producto de la unión de sexos diferentes.

> Los filósofos cristianos y paganos dicen que la primera mujer fue engañada en el paraiso por la serpiente, que le llevó una manzana. Pero esta suposición es un sofisma, pues ¿quién engañó al reino vegetal para que diera flores y frutos?, ¿por qué no se habla de esa segunda serpiente, la que engañó a ese reino? [34]

Continúa, por lo tanto, sustentando el aspecto natural del acoplamiento:

> ¿Por qué el mosco, la araña, el grillo, la hormiga, la mariposa, la abeja, las fieras de los bosques, los peces de las aguas, las aves, el ganado vacuno,

---

irrumpen, lenta o inesperadamente, prácticas transformadoras inéditas" [326].

> caballar, asnal, cabrío, lanar, de cerda, etc., cuando llega el tiempo, va la hembra a buscar al macho? [35]

En su interpretación, es de la primera mujer de quien va a nacer la Madre de Jesús, por lo tanto no podría engañarse a la madre de Dios.

> La Naturaleza fue la que obligó a la primera mujer a que principiara a dar cumplimiento a la Ley, porque era la madre predestinada de la humanidad, y que de esta madre debía nacer la Emperatriz de los portentos eternos de la Gloria, la que subió en cuerpo y alma al Cielo y que todos sus devotos le decimos "¡Oh, María concebida sin pecado, rogad por nosotros los pecadores, que recurrimos a Vos!" ¿Cómo puede decirse y asegurarse que fue engañada, si de esta madre iba a nacer la Emperatriz, y de la Emperatriz el Divino Libertador? [35]

En esta misma dirección cuestionadora sitúa, en un plano de igualdad, algunos ritos cristianos y autóctonos, para resaltar la presencia de una prehistoria nativa que se ha mantenido latente en el imaginario nativo hasta la actualidad:

> La fe me la enseñó la prehistoria de mis antepasados, cuando elevaban himnos al Dios Sol, en la forma como elevaban sus holocaustos los cristianos, ante [sic] de Jesucristo, al Dios Jehová [...] La prehistoria me ha enseñado dónde están los cementerios que el planeta Guananí tiene en su vientre ocultos, y que hasta hoy la civilización española no ha podido descubrir. [39]

De otra parte, el discurso insiste en la superposición de deidades autóctonas a las católicas para insinuar, una vez más, el predominio de lo nativo:

> [...] las aguas tienen un espíritu, el que fue llamado por mis antepasados el Dios de los Ríos, el que se dio a conocer ante la Majestad de una Emperatriz indígena con el nombre de Múschcate que es el Dios supuesto, y Muchca es el Dios de la Divinidad, que hizo de la nada lo que vemos y lo que no vemos, y por medio de la fe **creemos todos los católicos que es así**. [*En defensa* 33]

El hecho paradójico de declararse un católico creyente en las deidades nativas pretende ser un paradigma a seguir por las comunidades autóctonas que se hallan inmersas en la confluencia de estos dos tipos de creencias religiosas. La línea divisoria entre estas creencias es de difícil demarcación en el pensamiento de Lame y de las comunidades que han estado sometidas por siglos al contacto cultural impuesto por los "blancos". Sin embargo, Lame sugiere diferencias básicas; por ejemplo, frecuentemente hace referencia al concepto de Dios, pero el concepto que él pretende vehicular difiere del católico en donde se concibe como un puro ente espiritual. En cambio Lame sitúa el concepto de Dios, en tanto que fuerza suprema, en la Naturaleza:

> [...] nunca saltan las murallas donde está colocado el ministerio de las Leyes sagradas de la Naturaleza [17]. [...] porque todavía el ave de la sabiduría no había despertado, durmiendo en medio de la blanca y larga cabellera que produce el jardín de esos lagos que depositó la Naturaleza Divina. [32] Es la Naturaleza, la que hace nacer al hombre y perfecciona la belleza de la mujer [...] La Naturaleza termina con la vida del hombre en un instante. [34] La Naturaleza fue la que obligó a la primera mujer aque principiara a dar cumplimiento a la Ley, porque era la madre predestinada de la humanidad. [35]

Con este tipo de interpretaciones, de recursos y tácticas explicativas Lame considera que es posible apropiarse de los principios occidentales sin perder de vista la construcción de la historia e identidad autóctona. De allí que los *Pensamientos del indio* demuestren una mezcla de historias, de cosmogonías, de creencias, de interpretaciones filosóficas que se entrecruzan y se adaptan a las exigencias del contexto en el que se circunscriben las reivindicaciones autóctonas.

Por lo tanto, esta intención de rescatar referencias precolombinas le permite proponer la presencia viva de valores y creencias nativas que uniéndose a confrontaciones de orden legal, generaron movilizaciones masivas, enfrentamientos armados y la redacción de un documento (de un testimonio) que a la vez fuese un recurso concientizador de las masas autóctonas que continúan librando batallas por el reconocimiento de sus derechos. En ese sentido, Quintín Lame construye sus "pensamientos" para proponer, como producto de las antedichas confrontaciones, el privilegio de las leyes naturales, los valores ancestrales, tradicionales que permitirían configurar estructuras organizativas, que consideramos, serían un eslabón más de la cadena de tácticas de resistencia autóctona contra la dominación colonizadora. Un pequeño relato de vida que quiere contribuir a la construcción de un gran relato de resistencia.

CONCLUSIONES

El hecho de haber comenzado cotejando los discursos en pro y en contra de las celebraciones programadas para recordar la fecha del 12 de octubre de 1492 nos remitió a buscar los orígenes de la confrontación de prácticas discursivas que participaban en un debate de implicación internacional. Evidentemente salía a flote la vigencia, por un lado, de un discurso colonializador, y por el otro, de una resistencia del sector autóctono que desde la década del setenta había sido interpretada por la crítica occidental como producto de un despertar indígena. Sin embargo, al finalizar nuestro estudio pudimos constatar que en lugar de un "despertar indígena" se debía reconocer más bien la existencia de un "insomnio de resistencia" dado que, como señalamos en el diario colombino, desde los contactos iniciales allí descritos se produjeron reacciones de resistencia que han continuado ininterrumpidamente hasta nuestros días.

La resistencia de los pueblos a cualquier tipo de agresión o alteración de sus modos tradicionales de convivencia adopta múltiples formas: el enfrentamiento armado, la huida, la aparente sumisión, la apropiación de instrumentos empleados por el mismo agresor etc.; la misma "pasividad" indígena no puede ser vista sistemáticamente como una expresión de resignación o sumisión sino que también es posible detectar a través de dicho comportamiento una actitud de resistencia a

la asimilación cultural. Gracias a esta estratagema una comunidad puede preservar elementos de su tradición identitaria, tal como lo demuestran las prácticas culturales de diversas comunidades nativas actuales.

Dentro de esta variedad de modalidades de resistencia abordamos la militar, la religiosa, la legal, y debido a la especificidad de nuestra disciplina, privilegiamos una selección de textos escritos que consideramos ejemplares. Nos dieron éstos la pauta para establecer las modalidades de una apropiación de instrumentos comunicativos como la letra, para detectar la estructuración de una formación discursiva de resistencia autóctona. Su empleo y conservación dentro del imaginario colectivo autóctono se ha mantenido y evolucionado. Ha logrado estructurarse de manera más concisa gracias a las diferentes demandas de los movimientos nativos que perseveran en la consecución de aspectos básicos de interés general para todas sus comunidades: recuperación y preservación de sus tierras, respeto a la práctica de sus creencias y tradiciones, autonomía de gobierno comunitario, libertad en la gestión estructuradora de sus componentes identitarios, reconocimiento y respeto de derechos. Demandas constantes de los discursos reivindicadores nativos que en su esencia han sido por mucho tiempo desconocidas y cuyos logros han sido parciales en

algunos casos y nulos en otros.

Sin embargo, la producción de cualquier tipo de discurso está condicionada a la existencia de un ente que lo produzca. Si hallamos un discurso de resistencia es gracias a la existencia de una comunidad que resiste, y esa comunidad existe gracias a que ha sabido resistir. Esto nos permite hallar comunidades que conservan sus particularidades cosmogónicas luego de cinco siglos de estar sometidas a precarias condiciones de supervivencia, lo cual sólo se explica por su capacidad de resistir, de lo contrario habría el riesgo de desaparición, por asimilación, extinción física, etc. (caso de los autóctonos en Uruguay, Argentina).

Obviamente, la combinación de una variedad de mecanismos es condición sine qua non para garantizar la existencia de las comunidades nativas. Solamente el enfrentamiento militar directo hubiera sido funesto y habría causado su exterminio, pero la ausencia de éste también. En consecuencia, los enfrentamientos militares han sido también necesarios.

Las derrotas de las rebeliones militares no interrumpieron la continuidad de la resistencia, la cual, dadas las condiciones represivas de los aparatos dominantes, ha tenido reflujos, y en su resurgimiento adopta múltiples modalidades de confrontación de acuerdo al contexto dado: religiosas, legales, armadas, parlamentarias, diplomáticas etc.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que para este resurgimiento y la conservación del espíritu de resistencia ha sido necesaria la presencia de líderes capaces de hacer converger las diferentes vertientes intradiscursivas en una respuesta unificada. Las respuestas de mayor resonancia han sido producidas por algunos líderes que, con ciertos privilegios debido a su formación cultural, autoridad, relaciones dinásticas, han podido representar las reivindicaciones colectivas en tanto que sujetos trans-individuales.

Uno de los primeros líderes representados en nuestro corpus fue Titu Cusi, en quien pudimos observar el recurso a la escritura que, como innovación comunicativa, empleó para vehicular sus propuestas negociadoras. La práctica de apropiación de diversos mecanismos difusores de los puntos de vista autóctonos, tal como la inició él, ha sido una constante en la cual hay una aprehensión de los medios de comunicación coetáneos: la escritura, el edicto, el pasquín, el dibujo, el recurso jurídico, la práctica religiosa, (ahora) las tribunas internacionales.

Con propósitos análogos, hoy podemos constatar que el movimiento zapatista hace uso de la comunicación electrónica (Internet) como medio de propaganda y difusión de su posicionamiento político. De igual manera, durante la reciente crisis de 1997 en la sede

diplomática japonesa en Lima, el movimiento guerrillero Tupac Amaru difundía sus comunicados y puntos de vista a través del mismo mecanismo. Este último acontecimiento nos confirma la recuperación y actualización de los constructos míticos de resistencia dentro del imaginario colectivo. La reapropiación de los nombres de figuras legendarias para la denominación de grupos rebeldes lo confirman: los Tupamaros, el Comando Quintín Lame, etc.

La interpelación a la pretensión apabullante de la hegemonía gobernante se hace aprovechando las fisuras o creándolas en todas las formas posibles. Es una lucha persistente participando (¿infiltrándose?) en los resquicios de los diversos ejes del control social dominante. Desde el interior también se intenta influir en un mejoramiento de las condiciones de vida de los nativos, actualmente con formación de sacerdotes autóctonos, profesores, abogados, proponiendo reformas legales, efectuando recuperaciones de hecho (terrenos, por ejemplo), participando en elecciones de diputados, de representantes propios. En el plano legal las luchas continúan para hacer valer en la práctica lo favorable que en las leyes se estipula pero se escamotea.

Sin embargo, aunque hay regiones con una considerable presencia autóctona (Bolivia, Guatemala, Ecuador, Perú) donde las fisuras han podido ensancharse, su profundidad no ha podido acercarse hasta el

interior de los núcleos neurálgicos de los sistemas de gobierno dominantes. Se han dado aperturas de participación pero han sido neutralizadas. A pesar del discurso occidental "democrático", estas mayorías no han podido participar en ningún organismo decisorio del poder. ¿Cuántos candidatos presidenciales ha habido, cuántos jueces, obispos, generales o altos mandos militares? Son las estructuras básicas del colonialismo desplegadas desde los primeros contactos: religión, legalidad, fuerza militar, estructura administrativa que, debido a sus selectivos mecanismos de acceso, se mantienen incolumes.

Algunos sectores pueden afirmar que a través de la historia se han dado evidencias de que los autóctonos han tenido derecho a la palabra, a la escritura, a la transcripción de sus demandas, a sus defensas legales. De eso no cabe duda, pero ¿ha habido una adecuada recepción a sus peticiones? ¿un cambio substancial de actitud en el sector hegemónico interpelado? Creemos que lo benéfico de tales aperturas de participación ha consistido en favorecer el fortalecimiento de una posición intradiscursiva cuestionadora del mismo discurso occidental. Una fisura que ha venido ensanchándose desde la primeras experiencias coloniales con Fray Bartolomé de las Casas y que tiene una línea de partidarios que, adaptándose a las circunstancias coetáneas a los movimientos nativos, han creado espacios conscientes de la necesidad

de mejorar las condiciones de vida de éstos.

Esta situación nos permite comprobar que el actual interés por la problemática autóctona, su creciente recepción, no ha sido un producto solamente del coraje y la persistencia nativa, sino que ha contado con la participacion de una solidaridad de sectores de los "no indios" que han reconocido las injusticias de las que éstos han sido víctimas y, en consecuencia, han participado en la estructuración de una mayor atención a su problemática, en un mejor empleo de la logística existente, en la permeabilización de nuevos destinatarios (estudiantes, investigadores, diplomáticos). Nos referimos a los intelectuales indigenistas desde comienzos de siglo, los teólogos de la liberación, los escritores y críticos contemporáneos, las organizaciones sindicales, populares, campesinas, que compartiendo problemas similares y/o solidarizándose, reconocen la especificidad de las reivindicaciones autóctonas.

Si bien es cierto que durante el proceso de resistencia se produjeron reacciones aisladas de cada grupo autóctono en su región particular, dados los emplazamientos geográficos dispersos en todo el continente; el soporte solidario, antes mencionado, favoreció el proceso de autonomía nativa. Estos señalaron las pautas para el reconocimiento de una problemática general que, como producto de un sistema occidental

unificado, afecta por igual a todos los receptores de una política colonizadora. Esto genera la superación de los enfrentamientos regionales y, aunque reconociéndose la heterogeneidad de las comunidades nativas (tribales), se opta por una respuesta unificada. De allí la construcción de un discurso pan-indianista que no pretende reconstituir el statu quo pre-colombino, sino que reivindica el derecho a autodeterminar el destino de sus comunidades y a desarrollarse en concordancia con la evolución de sus particularidades étnicas. Se evidencia el calco del modelo organizativo empleado por occidente después de la segunda guerra mundial. La creación de la ONU, la OEA buscaba estipular y proponer pautas de convivencia entre las naciones en concordancia con unas normas de respeto acordadas; los nativos han adoptado mecanismos similares. Así, el movimiento pan-indianista busca reunir todas las naciones nativas para unificar su problemática y convertirse es una instancia interpeladora hacia el exterior, y hacia el interior un centro de confluencia organizativa de sus propias comunidades.

Finalmente, cabe reconocer que luego de nuestro estudio se nos abren diversas vías de cuestionamiento que nos motivan a continuar indagando sobre muchos de los elementos del imaginario colectivo que adolecen de una adecuada interpretación. El "insomnio indígena" sigue

"despertando" el interés y la conciencia crítica hacia sus textos y cosmogonía.

.

BIBLIOGRAFIA

Adorno, Rolena. Castro y Velázquez, Juan; Córdova, Julia. "Paradigmas perdidos: Guaman Poma examina la sociedad española colonial". *Revista Chungara.* vol. 13. Chile: Universidad de Tarapaca, 1984. 67-91.

- - -. "The Rhetoric of Resistance : the "Talking" Book of Felipe Guaman Poma". *History of European Ideas.* vol. 6, Number 1. 1985. 447-464.

- - -. *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru.* Austin: University of Texas Press, 1986.

- - -. "La ciudad letrada y los discursos coloniales". *Hispamérica.* Vol. 16, 1987. 3-24.

- - - . "Iconos de persuasión : la predicación y la política en el Perú colonial". *Lexis: Revista de Linguística y Literatura.* Vol. 11. 1987. 109-135.

- - -. "Colonial Spanish American Literary Studies: 1982-1992". *Revista Interamericana de Bibliografía/Inter-American Review of Bibliography.* Vol. 38. 1988. 167-176.

- - -. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de crítica literaria latinoamericana.* N°. 28, 1988. 55-68.

- - -. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos". *Revista de crítica literaria latinoamericana.* N° 28. Lima, 1988. 11-27.

- - -. *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1989. 78-79.

- - -. "Discurso jurídico, discurso literario: el reto de leer en el siglo XX los escritos del XVI". *Memorias JALLA*. La Paz, 1993. 19-25.

Affergan, Francis. *Exotisme et Altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

- - -. "Les marqueurs de l'autre dans Robinson Crusoé" *Les Temps Modernes*, N° 507, Octobre 1988. 22-45.

Agencia latinoamericana de información. (A.L.A.I.) "Por tierra y dignidad la lucha del indio no es aislada". Separata N° 134, Quito, diciembre, 1990.

- - -. (A.L.A.I.) "Organizaciones campesino-indígenas. Políticas agrarias en los países andinos y alternativas del movimiento campesino indígena". N° 97, Quito, noviembre 1987.

Ainsa, Fernando. «Alteridad y diversidad de lo americano en el discurso fundacional de Cristóbal Colón». *La Torre: Revista de la Universidad de Puerto Rico*. Vol. 4, 1990. 443-458.

- - -. *Identidad Cultural de Iberoamérica en su narrativa.* Madrid: Editorial Gredos, 1986.

Albó, Xavier. *Raíces de América: El mundo Aymara.* Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Alcina Franch, José. "El indianismo en Fray Bartolomé de Las Casas". *Indianismo e indigenismo en América.* Comp. Alcina Franch, José. Madrid: Alianza Editorial, 1990. 34-43.

Althusser, Louis. *Positions.* Paris: Éditions Sociales, 1976.

Arce Quintanilla Oscar. "Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental". *Indianismo e indigenismo en América*. Comp. de José Alcina Franch, Madrid: Alianza Editorial, 1990. 18-33.

Auroi, Claude. *Des Incas au Sentier Lumineux. L'histoire violente du Perou*. Genève: Georg éditeur. 1988.

Aurox, Silvain. (dir). «Altérité», «Autre», «Différence», «Identité». *Encyclopédie Philosophique Universelle, II. Les notions philosophiques*. Dictionnaire. Ts. 1-2, Paris, PUF, 1990.

Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press, 1962.

Autodescubrimiento. "Caminos de Identidad". Boletines números 1-2-3-4 y 5. Campaña de Autodescubrimiento de nuestra América. Bogotá. Mayo, junio, octubre, noviembre de 1990.

Ayarza Bermudez, Patricia. *Las fuentes del derecho indiano, evolución de textos legales*. Tesis de derecho. Universidad de la Sabana, Bogotá: 1993.

Barabas, Alicia. *Utopías Indias. Movimientos sociorreligioso en México*. México: Grijalbo, 1983.

- - -. "Los líderes carismáticos: notas sobre la intelectualidad india en la historia de América Latina". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Volumen 27, N° 193. México: 1981. 57-68.

Barba, Esteve. *Crónicas Peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, 1968. 283.

Bloch, Ernst. *Droit Naturel et dignité humaine.* Traduit de l'Allemand par Denis Authier et Jean Lacoste. Paris: Payot, 1976.

Bonilla, Heraclio. "Etnia, región y la cuestión nacional en el área andina". *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine.* Paris: Éditions du C.N.R.S., 1982. 59-77.

Bonfil Batalla, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.* México: Editorial Nueva Imagen, 1981.

- - -. "Aculturación e indigenismo". *Indianismo e indigenismo en América.* Comp. Alcina Franch, José. Madrid: Alianza Editorial, 1990. 189-209.

Brenner, Reuven. "Inventions et innovations dans les mondes des affaires et des sciences. L'Invention". *Études Françaises.* 26, 3. Les Presses de l'Université de Montreal. 1er. trimestre 1991. 51-78.

Camara Barbachano, Fernando. "Identidad y etnicidad indígena histórica" *Indianismo e indigenismo en América.* Compilación de José Alcina Franch, Madrid, Alianza Editorial, 1990. 69-101.

Carrillo Espejo, Francisco. *Cronistas indios y mestizos. Relación de la conquista del Perú.* Lima: Editorial Horizonte, 1991.

Castillo Cárdenas, Gonzalo. *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame.* New York: Orbis Books, 1987.

- - -. "Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX". En Manuel Quintín Lame, *En defensa de mi raza.* Bogotá: Comité de Defensa del Indio. 1971. XI-XLV.

Castrillón Arboleda, Diego. *El indio Quintín Lame.* Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1973.

Certeau, Michel de. Epílogo "La longue marche indienne". *Le réveil indien en Amérique Latine.* Textos presentados por Yves Materne. Paris: Les Éditions du Cerf, 1976.

- - -. *L'invention du quotidien. Arts de faire.* Paris: Éditions Gallimard, 1990.

Chanady, Amaryll. "L'Indien et les discours identitaires". *L«'Indien», instance discursive.* Actes du Colloque de Montréal 1991, Collection L'Univers des discours, Québec, Les Éditions Balzac, 1993. 293-310.

Chang-Rodríguez Raquel. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú.*, Tempe Arizona: Editorial Arizona State University Center for Latin American, 1988.

- - -. "Rebelión y Religión en dos crónicas indígenas del Perú de Ayer." *Revista de crítica literaria latinoamericana.* Año XIV, N° 28, Lima, 1988. 175-193.

- - -. "Sobre los cronistas indígenas del Perú y los comienzos de una escritura hispanoamericana." *Revista Iberoamericana* N°48, 1982. 533-548.

Cloulas, Ivan. *Los Borgia.* Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1988.

Cohn, Norman. "Medieval Millenarism: Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements". *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. Edited by Sylvia L. Thrupp. New York: Schocken Books, 1970. 31-43.

Colombres, Adolfo. *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva.* Coordinación y prólogo de Adolfo Colombres. Argentina: Ediciones del Sol, 1993.

Colón, Cristóbal. *Diario de a bordo.* Edición de Luis Arranz. Madrid: Historia 16, 1985.

Consejo Regional Indígena del Cauca. CRIC. *Cartilla de legislación indígena.* Tercera edición, Cali, 1988.

Cornblit, Oscar. "Levantamientos de masas en Perú y Bolivia durante el siglo XVIII. *Tupac Amaru II-1780.* Comp. Flores Galindo, Alberto. Lima: Retablo de papel, 1996. 129-198.

Cornejo Polar, Antonio. "El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el «diálogo» de Cajamarca". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XVII, Nº 33. Lima, 1er. semestre de 1990. 155-207.

- - -. "Sobre la Literatura de la emancipación en el Perú". *Revista Iberoamericana*, Jan-June v. 47 (114-115), 1981. 83-93.

Coronil, Fernando. "Discovering America Again; The Politics of Selfhood in the Age of Post-Colonial Empires". *Dispositio.* vol. 99, Nº 36-38. 1994. 315-331.

Covo, Jacqueline."¿Descubrimiento o encuentro? La polémica sobre el V Centenario de 1492 en *El País*". *Imprévue* 1992-1 «*La découverte comme événement interdiscursif II*». Montpellier: C.E.R.S., 131-145.

Cros, Edmond. *Ideología y genética textual. El caso del "Buscón".* Madrid: Cupsa Editorial, 1980.

- - -. "Le semblable et l'altérité: structuration de l'instance discursive du Noveau Monde". *L'«Indien» instance discursive.* Actes du Colloque de Montréal 1991. Collection «L'Univers des discours». Québec: Éditions Balzac, 1993. 37-51.

- - -. *Literatura, Ideología y Sociedad.* Versión española de Soledad García Mouton, Biblioteca Románica Hispánica. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

Curatola, Marcos. «Mitos y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarri». *Allpanchis.* vol. X, Cusco: 1977. 65-92.

Dedenbach-Salazar, Sabine y Beyersdorff, Margot. *Tradiciones Orales Andinas. Discurso y literatura.* Bonn: Holos, 1994.

Derrida, Jacques. *La Grammatologie.* Paris: Minuit, 1967.

- - -. *Psyché, Inventions de l'autre.* Paris: Galilée, 1987.

Desroches, Henri. *Dieux d'Hommes.* Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ére Chrétienne. Paris: La Haye, 1969.

Diccionario Nebrija. Facsímil de la primera edición del Diccionario Latino-español de Elio Antonio Nebrija, Salamanca 1492. Estudio preliminar de Germán Colón y Amadeu Soberanas, 1979.

Dictionnaire Etymologique de la langue Latine. Histoire des mots. 3ème édition, Paris, 1951.

Dieterich, Heinz. "Emancipación e identidad de América Latina: 1942-1992". *Nuestra América contra el V centenario.* Coordinador, compilador, Dieterich Heinz. 5a. edición, Gebara, 1990. 55-71.

Diffusion de l'information sur l'Amérique Latine. (D.I.A.L.) "Déclaration sur la célébration des 500 ans d'evangelisation en Amérique Latine". Hebdomadaire N° 1544. París: novembre 1990.

Ducrot, Oswald. *Le dire et le dit.* Paris: Les Éditions de Minuit. 1984.

- - -. *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación.* Traducción de Irene Agoff. Barcelona: Ediciones Paidós, 1986.

Durant, Will. *El Renacimiento.* 2a. edición en español, Buenos Aires: Editorial Suramericana, Tomo II, 1962.

Dussel, Enrique. "1492: Diversas posiciones ideológicas". *1492-1992 La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina.* Heinz Dieterich Steffan (ed.), México D. F.: Joaquín Mortiz, Planeta, 1990.

- - -. "Découverte ou invasion de l'Amérique? Vision historico-théologique". *Revue de Théologie Concilium.* Paris: N° 220, 1988. 147-155.

- - -. *Para una ética de la liberación latinoamericana.* Buenos Aires: Siglo XXI, 1990.

- - -. *1492 El encubrimiento del otro.* Madrid: Editorial Nueva Utopía, 1992.

- - -. "Otra visión del Descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico". *Cuadernos Americanos.* N° 9, vol. 3, mayo-junio 1988.

Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1536".* Paris: Institute Français d'Etudes Andines, 1971.

- - -. "Periodización y política: La historia prehispánica del Perú". *Sobre Waman Puma de Ayala.* La Paz: Hisbol, 1987. 7-41.

- - -. "Révisionnisme historique et droit colonial au 16ème siècle: le thème de la tyrannie des incas. *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine.* Paris: Éditions du C.N.R.S. 1982. 11-22.

Ejército zapatista de liberación nacional. Documentos y comunicados. Prólogo de Antonio Garcia de León. Crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis. México: Ediciones Era, 1994.

Eliade, Mircea. *Aspects du mythe.* Paris: Gallimard, 1963.

- - -. *The Myth of the Eternal Return,* Translated from the French by Williard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1974.

Espinoza Soriano, Waldemar. «Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara-1596». *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Antología de Juan M. Ossio. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973.

Fernández Herrero, Beatriz. *La utopía de América. Teoría, leyes experimentos.* Anthropos Editorial del Hombre. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Fernández Retamar, Roberto. "A propósito del «Quinto Centenario»". *Revista Araucaria de Chile.* N° 47-48. Madrid: Ediciones Michay Arlabán, 1990. 25-31.

Findji, María Teresa. "Movimiento indígena y «recuperación» de la historia". *Latinoamérica: enseñanza de la historia, libros de texto y conciencia histórica.* Buenos Aires: Alianza Editorial, 1991. 155-171.

Foucault, Michael. *L'Archéologie du savoir.* Paris: Éditions Gallimard, 1969.

Friede, Juan. *El indio en lucha por la tierra.* Bogotá: Editorial la Chispa, 1972.

Galeano, Eduardo. "Ni leyenda negra ni leyenda rosa: recuperar la realidad". *Revista Araucaria de Chile.* N° 47-48. Madrid: Ediciones Michay Arlabán, 1990. 31-39.

García Canclini, Nestor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Grijalbo, 1990.

García Gallo, Alfonso. "Los principios rectores de la administración territorial de las Indias en el siglo XVI". *Estudios de Historia del Derecho Indiano.* Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1972. 68-123.

- - -. "Génesis y desarrollo del derecho indiano". *Estudios de Historia del Derecho Indiano.* Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1972. 125-150.

Gil, Juan. *Mitos y utopías de Descubrimiento.* Colón y su tiempo. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Gil, Juan; y Varela, Consuelo. *Cartas de Particulares a Colón y Relaciones Coetáneas.* Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Gillespie, Richard. *Soldiers of Peron. Argentina's Montoneros.* Oxford: Clarendon Press. 1982.

Gómez-Moriana, Antonio. "Christophe Colomb et l'invention de l'«indien»". *L'«Indien» instance discursive.* Actes du Colloque de Montréal 1991, Collection «L'Univers des discours». Québec: Éditions Balzac, 1993. 19-33.

González-Echevarría, Roberto. "The Law of the Letter: Garcilaso's Commentaries and the Origins of the Latin American Narrative" *The Yale Journal of Criticism.* vol. 1. 1987. 107-131.

- - -. "America Conquered". *The Yale Review.* vol. 74, January 1985. 281-290.

González, María del Refugio. "El descubrimiento de América y el derecho". *El descubrimiento de América y su impacto en la historia,* Leopoldo Zea (comp.), México: Fondo de Cultura Económica, 1991. 95-111.

González-Stephan, Beatriz. "El pensamiento crítico-literario: época colonial". *Revista de crítica literaria latinoamericana.* Nº 31-32, Lima: 1990. 255-265.

- - -. "El pensamiento crítico-literario: época colonial," en *Revista de crítica literaria latinoamericana,* Año XVI, Nº 31-32, Lima: 1990. 255-265.

Greimas, Algirdas Julien. *Sémantique structurale. Recherche de méthode.* Paris: Hachette, 1979.

Gros, Christian. "Une organisation indienne en lutte pour la terre: le Conseil régional indigène du Cauca". *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine.* Paris: Éditions du C.N.R.S., 1982. 167-186.

Gruzinski, Serge. *EL poder sin límites. (Cuatro respuestas indígenas a la dominación española).* México D.F.: Colección Biblioteca del INAH, 1988.

Guillén Guillén, Edmundo. "Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba: La capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui". *Historia y Cultura* 10. Lima, 1981. 47-93.

Hans, Kohn. "Art. Messianism". *The Encyclopédie of Social Sciences.* New York: The Macmillan Comp., t. 9. 1990.

Heers, Jacques. *La casa de los Borgia.* Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1990.

Hidalgo Lehuede, Jorge. "Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica". *Revista Chungará* No.10, Universidad de Tarapacá. Chile: 1983. 117-138.

Höffe, Otfried. *Dictionnaire de morale.* Paris: Éditions Universitaires Fribourg, Éditions du Cerfs, 1983.

Informe tri-anual. "500 razones y más". Consejo Mundial de pueblos indígenas. Julio de 1987 - julio de 1990. Ottawa: julio, 1990.

Irarrazaval, Diego. "Syncrétismes religieux de la Pachamama à la Vierge Marie". En *Notre Amérique métisse.* Comp. Remiche, Anne y Schneier-Madanes, Graciela. Paris: La Découverte, 1992. 173-185.

Iziga, Roger; Espinoza, Waldemar; Reyes, Alejandro; Macera Pablo; Robles Román; Pacheco, Luis. *500 años ¿De qué?* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1992.

Jara René y Spadaccini Nicholas. *1492-1992 Re/Discovering Colonial Writing.* Edited and publishing by René Jara y Nicholas Spadaccini, Minneapolis: The Prisma Institute, 1989.

Jaramillo, Mercedes. "La retórica del discurso mesiánico de Quintín Lame". *Texto y Contexto.* Universidad de los Andes. Bogotá. 1991. 120-128.

Jakfalvi-Leiva, Susana. "De la voz a la escritura: La Relación de Titu Cusi (1570)". *Revista de crítica literaria latinoamericana,* año XIX, N° 37, 1993. 259-277.

Juncosa, José. *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos.* Comp. Juncosa, José. Ecuador: Abya Yala. T. I-II. 1991.

Kaufmann, Robert. *Millénarisme et acculturation.* Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1964.

Labrousse, Alain. *Les Tupamaros. Guérilla urbaine en Uruguay.* Paris: Seuil, 1971.

La Cruz, Víctor de. "Discurso sobre el discurso del V Centenario". *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva.* Coordinación y prólogo de Adolfo Colombres. Argentina: Ediciones del Sol, 1993. 61-64.

Lalumière, Marc. *Apropiación de categorías narrativas y construcción de Manco Inca en la Instrucción de Titu Cusi.* Tesina de maestría. Universidad de Montreal, 1995.

Lame, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas.* Prólogo de Juan Friede. Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia. ONIC, 1987.

- - -. *En defensa de mi raza.* Introducción y notas de Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: Editorial Editextos, 1971.

Las Casas, Fray Bartolomé de. *Historia de las Indias.* México: Fondo de Cultura Económica, T. I-II-III, 1965.

León-Portilla, Miguel. "Encuentro de dos mundos," *Cuadernos Americanos,* N° 2, marzo-abril de 1987. 188-191.

Lewin, Boleslao. *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la emancipación americana.* Buenos Aires: Hachette S.A., 1957.

- - -. *Túpac Amaru, Su época, su lucha, su hado.* Buenos Aires: Editorial Siglo XX, 1973.

Lienhard, Martín. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988.* New Hampshire: Ediciones del Norte, 1991.

- - -. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX.* Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

- - -. "Escritura y poder en la conquista de América". *Casa de las Américas,* 1989. 128-133.

- - - . "La épica incaica en tres textos coloniales ; Juan de Betanzos, Titu Cusi Yupanqui, el Ollantay". *Lexis Revista de Lingüística y Literatura* , 1985, vol. 9. 61-85.

- - -. "Las huellas de las culturas indígenas o mestizas arcaicas en la literatura escrita de Hispanoamérica". *Hispamérica,* 1984 April, vol. 13 (37). 3-13.

Loayza, Francisco A. *Genealogía de Tupac Amaru.* Lima: Los pequeños grandes libros de historia americana, Tomo X, 1947.

- - -. *Preliminares del incendio.* Lima: serie Los pequeños grandes libros de historia americana, Tomo XII, 1946.

- - -. *Fray Calixto TupaK Inka.* Los pequeños grandes libros de historia americana, serie 1, tomo XV. Lima: Librería e imprenta D. Miranda, 1948.

Lohman Villena, Guillermo. *El arte dramático en Lima durante el virreinato,* Madrid: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, 1945.

López de Rey, Alina. *Un líder y su causa: Quintín Lame.* Popayán: Academia de Historia del Cauca, 1992.

López-Baralt, Mercedes. *El retorno del Inca rey: mito y profecía del mundo andino.* Puerto Rico: Editorial Playor, 1990.

- - -. "La Crónica de Indias como texto cultural: articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la «Nueva Crónica». *Sobre Waman Puma de Ayala.* La Paz: Hisbol, 1987. 93-122.

López, Ramiro. "Bolivia; Campesinos contra el V Centenario". *Revista Noticias Aliadas*. Vol. 27, N° 40. Lima: Noviembre 1 de 1990. 5-15.

Macdonell, Diane. *Theories of Discourse*. New York: Basil Blackwell, 1986.

Macera, Pablo. "500 años ¿De qué?". En *500 años ¿De qué?* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1992. 21-29.

Mackehenie, C. A. "Apuntes sobre don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui Inca". *Revista Histórica*. Lima. 1913. 5-13.

Maingueneau, Dominique. *L'Analyse du discours. Introduction aux lectures des archives*. Paris: Hachette Supérieur, 1991.

- - -. *Eléments de Linguistique pour le texte Littéraire*. Paris: Bordas, 1990.

- - -. *Nouvelles tendances en analyse du discours*. Paris: Hachette, 1987.

- - -. *Genèses du discours*. Bruxelles: Pierre Mardaga editeur, 1984.

Manzano Manzano, Juan. *Cristóbal Colón —siete años decisivos de su vida 1485-1492—"*. 2a. edición, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, V Centenario, 1989.

- - -. *Historia de las recopilaciones de Indias*. 3a, edición, Madrid: Ediciones de cultura hispánica, T. I-II, 1991.

Maritain, Jacques. *La loi naturelle ou loi non écrite*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1986.

Martel, Jacinthe. "De l'invention: éléments pour l'histoire lexicologique et sémantique d'un concept". *Etudes Françaises*. N° 26, hiver 1990.

Martín Rubio, María del Carmen. *En el encuentro de dos mundos: Los Incas de Vilcabamba. Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, (1570).* Madrid: Ediciones Atlas, 1988.

Maspero, François. *Nous les Tupamaros.* Paris: Cahiers libres, 1972.

Materne, Yves. *Le réveil indien en Amérique latine.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1976.

- - -. *The Indian Awakening in Latin America.* New York: Friendship Press, 1980.

Mazzoti, José A. "Betanzos: de la «épica» incaica la escritura coral. Aportes para una tipología del sujeto colonial en la historiografía andina. *Revista de crítica literaria latinoamericana.* Año XX, N° 40, 1994. 239-258.

- - -. *Una coralidad mestiza. Subtexto andino y discurso sincrético en los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega.* Manuscrito, 1994.

Melis, Antonio. "Resistencia y Rebelión en la Cultura Latinoamericana". *Unité et diversité de l'Amérique Latine.* Colloque 15-18 sep. 1982, Université de Bordeaux, vol. 2. 155-166.

Memorias. Revista del Encuentro Latinoamericano de Organizaciones campesinas e indígenas. "500 años de resistencia indígena y popular". Bogotá: 7-12 de octubre de 1989.

Mignolo, Walter. "Anáhuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo". *Revista de crítica literaria latinoamericana.* N° 28, 1988. 29-53.

- - -. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". *Historia de la literatura hispanoamericana.* Epoca colonial. Coord. Luis Iñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 1982. 57-116.

- - -. "Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis". *Dispositio* vol. XIV, N° 36-38, 1989. 333-337.

- - -. "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales". *Dispositio,* 28-29. 1986. 137-160.

- - -. " Anáhuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo". *Revista de crítica literaria latinoamericana,* 28. 1988. 29-53.

- - -. "Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis". *Dispositio* vol. XIV, N° 36-38, 1989. 333-337.

Millones, Luis. *Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales.* Lima: Fundación Simón Rodríguez, Editorial Biblos, 1989.

- - -. «Un movimiento nativista del siglo XVI; El Taki Ongoy». *Ideología mesiánica del mundo andino.* Antología de Juan M. Ossio. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973. 83-94.

- - -. "Nuevos aspectos del Taki Ongoy". *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Antología de Juan M. Ossio. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973. 95-101.

- - -. *Actores de Altura. Ensayos sobre el teatro popular andino.* Lima: Editorial Horizonte, 1992.

Mires, Fernando. *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina.* San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991.

Miró Quesada, Francisco. "Conquista y reconquista de América". *El descubrimiento de América y su sentido actual.* Compilador Leopoldo Zea. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. 79-99.

Monclus Estella, Antonio. "El pensamiento español y la idea de América" *Cuadernos Americanos* Nº 2, marzo-abril de 1987. 142-175.

Morales Padrón, Francisco. *Historia del descubrimiento y conquista de América.* Madrid: Editorial Gredos, 1990.

- - -. *Teoría y leyes de la conquista.* Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1979.

Moraña, Mabel. "Formación del pensamiento crítico-literario en hispanoamérica: época colonial", *Revista de crítica literaria latinoamericana,* año XVI, Nº 31-32, Lima, 255-265.

Morris, Charles. *Writings on the General Theory of Signs.* Paris: Mouton & Co. Publishers, 1971.

Moya Pons, Frank. *Después de Colón, trabajo, sociedad y política en la economía del oro.* Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Moyano, María José. *Argentina's Lost Patrol. Armed Struggle 1969-1979.* New Haven and London: Yale University Press, 1995.

Muriá, José María. "El cuarto centenario del descubrimiento de América", *El descubrimiento de América y su sentido actual.*

Leopoldo Zea (compilador), México: Fondo de Cultura Económica, 1989. 120-35.

Muro Orejon, Antonio. *Lecciones de historia del derecho indiano.* México: Escuela Libre de Derecho y Miguel Angel Porrúa Editor, 1989.

Neira, Hernán. "La idea de origen en el concepto de América". *Revista Araucaria de Chile.* N° 47-48. Madrid: Ediciones Michay Arlabán, 1990. 81-100.

Ong, Walter J. *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra.* Traducción de Angélica Scherp. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

O'Gorman, Edmundo. *La idea del descubrimiento de América.* Instituto de Investigaciones históricas. 2a. edición, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

- - -. *La invención de América.* México: Fondo de Cultura Económica, [1958], 1984.

- - -. "Encuentro de dos mundos o lo superfluo". *Cuadernos Americanos,* N°2, marzo-abril de 1987. 192-213.

O'Phelan Godoy, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1988.

- - -. "Tupac Amaru y las sublevaciones del siglo XVIII". *Tupac Amaru II-1780.* Comp. Flores Galindo, Alberto. Lima: Retablo de papel, 1996. 67-82.

Ossio, Juan M. "Guaman Poma: Nueva Corónica o carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". *Ideología mesiánica del mundo andino.* Antología de Juan M. Ossio. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973. 150-213.

- - -."Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala". *Etnohistoria y antropología andina.* Compiladores Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli. Lima: 1978. 241- 273.

Ots y Capdequi José María. *Historia del derecho español en América y del derecho indiano.* Madrid: Ediciones Aguilar, 1968.

- - -. *España en América,* Bogotá: Ediciones de la Universidad Nacional, 1948.

Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América.* Premio Casa de las Américas. La Habana, Ediciones Casa de las Américas, 1983.

Pease, Franklin. "Felipe Guaman Poma de Ayala: Mitos andinos e historia occidental". *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilen,* N° 37. Caravelle, 1981. 19-36.

- - -. "Conciencia e identidad andinas: las rebeliones indígenas del siglo XVIII". *Cahiers des Amériques Latines.* N° 29-30. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle, 1984. 41-60.

Pereña, Luciano. *Carta Magna de los indios, Fuentes constitucionales 1534-1609.* Volumen XXVII. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Pietschmann, Richard. "Nueva coronica y buen gobierno de Don Felipe Guaman Poma de Ayala. Códice peruano ilustrado". En Poma, Felipe Guaman. *Las primeras edades del Perú.* Ensayo de interpretación por Julio C. Tello. Lima: Publicaciones del museo de antropología, 1939. 79-91.

- - -. "Relación sobre la Crónica ilustrada por el indio peruano D. Felipe Guaman Poma de Ayala". En Poma, Felipe Guaman. *Las primeras edades del Perú.* Ensayo de interpretación por Julio C. Tello. Lima: Publicaciones del museo de antropología, 1939. 93-101.

Pinzón Sánchez, Alberto. *Monopolios, misioneros y destrucción de indígenas.* Bogotá: Ediciones Armadillo, 1979.

Poma de Ayala, Felipe Guaman. *Las primeras edades del Perú.* Ensayo de interpretación por Julio C. Tello. Lima: Publicaciones del museo de antropología, 1939.

Posse, Abel. "12 de Octubre de 1492: El descubrimiento de Europa. Breve crónica de civilización y barbarie". *Revista Araucaria de Chile.* N° 47-48, Madrid: Ediciones Michay Arlabán, 1990. 42-47.

Porras Barrenechea, Raúl. *Cedulario del Perú, siglos XVI, XVII y XVIII, Colección de documentos inéditos para la historia del Perú.* Tomo I (1529-1534), Lima, 1944.

Poupeney Hart, Catherine. "Algunos apuntes en torno a la crónica «mestiza» (México, Perú)". *IV congreso internacional de historia regional comparada, 1993.* vol. 1. Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995. 279-288.

- - -. "Histoire(s) dans la Chronique ou les fissures du masque". *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives.* Gómez-Moriana, Antonio y Poupeney, Catherine (Editores). Longueuil (Québec): Les Éditions du Préambule, 1990. 87-111.

- - -. "La Crónica de Indias entre «historia» y «ficción»". *Revista canadiense de estudios hispánicos.* vol. XV, 3, 1991. 503-515.

- - -. "En los márgenes del imperio. La *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui, un desafío indígena". Texto inédito, 1993.

- - -. "Literatura colonial hispanoamericana. En torno a la reorganización de un área disciplinaria". *Scriptura* 8/9. 27-35

- - -. "El autóctono entre la construcción y la reivindicación de su diferencia. Estrategias de reapropiación en crónicas de contacto". *Alteridad ¿La (des)construcción del otro?.* Comp. Theodosiadis, Francisco. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 1996. 47-57.

- - -. "El otro andino en *Los comentarios* del Inca Garcilaso". *Alteridad ¿La (des)construcción del otro?.* Comp. Theodosiadis, Francisco. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 1996. 59-82.

Rappaport Joanne. *Cumbe Reborn: an Andean Ethnography of History.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

- - -. *The Politics of Memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- - -. "Mesianismo y las transformaciones de símbolos Mesiánicos en Tierradentro". *Revista colombiana de antropología.* vol. XXIII. Bogotá, 1980-1981. 367-415.

Raluy Poudevida, Antonio. *Diccionario Porrúa de la Lengua Española.* Trigésima primera edición, México: Editorial Porrúa, S.A., 1990.

Rama, Angel. *La ciudad letrada.* Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

- - -. *La transculturación narrativa en América Latina.*, 2a. edición, México. D.F.: Siglo XXI editores, 1985.

Ramón de Roux, Rodolfo. "La cruz entre la espada y el indígena". *Revista de cultura política.* Bogotá: Cuadernos Opción N° 2, diciembre de 1990. 5-11.

Regalado de Hurtado, Liliana. *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro (1570).* Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

Robin, Régine.*Discours et archive. Expérimentations en analyse du discours.* Belgique: Mardaga, 1994.

- - -. "La langue entre l'idéologie et l'utopie". *Vice-versa* N° 27, 1989. 28-32.

Robles Mendoza, Román. "La religión cristiana en el proceso de colonización del mundo andino. Destrucción y supervivencia de las prácticas religiosas pre-hispánicas en Mangas (Cajatambo-Bolognesi)". *Etnohistoria y antropología andina.* Compiladores Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli. Lima: 1978. 222-232.

- - -. "Cultura andina : dominación y resistencia". *500 años ¿De qué?* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1992. 91-123.

Rojas Mix, Miguel. "Noción de América Latina". *Revista Araucaria de Chile.* N° 47-48. Madrid: Ediciones Michay Arlabán, 1990. 103-126.

Rowe John. "El movimiento nacional inca del siglo XVIII". *Tupac Amaru II-1780.* Comp. Flores Galindo, Alberto. Lima: Retablo de papel, 1996. 11-66.

Sacoto, Antonio. "Jorge Icaza: el indigenismo ecuatoriano". *Revista de crítica literaria latinoamericana.* N° 33. Lima: 1er. semestre de 1991. 253-259.

Sánchez, Olga. *Comando Quintín Lame. Guérilla indienne en Colombie.* Paris: Éditions Acratie, 1987.

Saisselin, R. G. *The Rule of Reason and the Ruses of the Heart,* Cleveland/ Londres: The Press of Case Western Reserve University, 1970.

Sánchez Albornoz, Claudio. *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas.* 2a. edición, Madrid: Editorial GrijalboTomos I-II, 1976.

Sánchez Ferlosio, Rafael. "Esas Yndias equivocadas y malditas". *Revista Araucaria de Chile.* No. 47-48. Madrid: Ediciones Michay Arlabán, 1990. 59-79.

Sauer, Carl. *The Early Spanish Main.* Los Angeles: University of California Press, 1966.

Schwart, Graciela "501 años de usurpación". *Nuestra América,* Periódico mensual, Montreal, octubre 1993. 7.

Seed, Patricia. "Taking Possession and Reading Texts". *Early Images of the Americas. Transfer and Invention,* Edited by Jerry Willians & Robert E. Lewis. The University of Arizona Press, 1993. 111-147.

Selser, Gregorio. "Lo de América: ¿Descubrimiento, encuentro, invención, tropezón? ¿Querella nominalista?". *Nuestra América contra el V centenario.* Coordinador, compilador, Dieterich Heinz, 5a. edición, Gebara: 1990. 185-201.

Silverblatt, Irene. "Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización". *Allpanchis.* vol. XVI, N° 19. 1982. 31-44.

Simonin, Jenny. "De la nécessité de distinquer énonciateur et locuteur dans une théorie énonciative". *Revue de linguistique.* vol 30. Paris: DRLAV, 1984. 55-62

Sollors, Werner. *The Invention of Ehnicity.* New York: Oxford University Press, 1989.

Stern, Steve. "El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI)". *Allpanchis.* vol. XVI, N° 19. 1982. 49-77.

Telban, Blaz. *Grupos étnicos en Colombia. Etnografía y bibliografía.* Quito: Ediciones Abya-Yala, 1988.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América, el problema del otro.* 2a. edición en español, Siglo XXI Editores, 1989.

- - -. *Mikhail Bakhtine le principe dialogique.* Paris: Seuil, 1981.

- - -. *Les genres du discours.* Paris: Seuil, 1978.

Thrupp, Sylvia L. *Millenial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements.* Comp. Sylvia Thrupp. New York: Schocken Books, 1970.

Turner, Victor. *Drams, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, New York/London: Cornell University Press, 1975.

Ulloa Suarez, Julia y Ballesteros-Gaibrois, Manuel. *Indigenismo Americano.* Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1961.

Valcárcel, Carlos. "Supay. Sentido de la manera autóctona". *Revista del Museo Nacional.* Tomo XI, N° 1. Lima, 1942. 31-39.

Valcárcel Esparza, Daniel. *La rebelión de Tupac Amaru.* Tercera edición, Lima: Editorial Universo S.A., 1970.

Valencia Vega, Alipio. *El indio en la independencia.* La Paz: Autores bolivianos contemporáneos, 1962.

- - -. *Historia política de Bolivia.* La Paz: Librería Editorial Juventud, T. 1-5. 1984.

Vázquez Montalbán, Manuel. "Las efemérides tienen dueño". *Revista Araucaria de Chile.* N° 47-48. Madrid: Ediciones Michay Arlabán, 1990. 47-50.

Vogeley, Nancy. "Defining the "Colonial Reader": El Periquillo Sarniento". PMLA, vol. 102, No. 5, 1987. 784-799.

Wachtel, Nathan. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570.* Paris: Gallimard, 1971.

- - -. *Sociedad e ideología. Ensayo de historia y antropología andinas.* Lima: Instituto de estudios peruanos, 1973.

- - -. "Rebeliones y milenarismo". *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Antología de Juan M. Ossio. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973. 122-133.

Weinberg, Bernard. "Robertello on the poetics", en *Critics and Criticism, Ancient and Modern.* Chicago: R.S. Crane (ed), Universidad de Chicago, 1952. 319-348.

Yañez Barnuevo, Luis. "El futuro comienza en 1992". *Revista Araucaria de Chile.* N° 47-48. Madrid: Ediciones Michay Arlabán, 1990. 50-52.

Yaranga Valderrama, A. " Taki Onqoy ou la vision des vaincus au XVI siècle". *Mentalités dans la Péninsule Ibérique et en Amérique Latine au XVI siècle: Histoire et problématique*: Actes du XIII Tours: Congrés de la Sociétés des Hispanistes Français de l'Enseignement Supérieur, 1978.

Zapata, Roger. *Guaman Poma, indigenismo y estética de la dependencia en la cultura peruana,* Minneapolis: Institute for the study of ideologies and literature, 1989.

- - -. "Guaman Poma y la situación de los curacas durante la colonia". *Imágenes de la resistencia indígena y esclava.* Roger Zapata editor. Lima: Editorial Wari, 1990. 33-77.

- - -. "Trois moments de l'indigénisme au Perou: de Clorinda Matto de Turner au Sentier Lumineux", *L«'Indien», instance discursive.* Actes du Colloque de Montréal 1991, Collection «L'Univers des discours». Québec: Éditions Balzac, 1993. 351-370.

Zarzar, Alonso.*"Apo capac huayna, Jesús sacramentado", mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa.* Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1989.

Zavala, Iris. "Le chronotope des Indes: notes sur l'hétérochronie". *L'«Indien» instance discursive,* Actes du Colloque de Montréal 1991, Collection «L'Univers des discours», Québec: Éditions Balzac, 1993. 115-32.

Zavala, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América.* 2a. edición, México: Editorial Porrúa, 1971.

Zea, Leopoldo. (compilador), *El descubrimiento de América y su sentido actual.* México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

- - -. "Problemática de un nuevo pensamiento latinoamericano". En *Philosophie et culture.* Actes du XVII congrès Mondial de philosophie. Montréal: Edité par Venant Canchy, 1988. 298-302.

- - -. "América ¿Descubrimiento o encubrimiento?" *Cuadernos Americanos* N° 1. México, enero de 1985. 93-104.

- - -. "El pensamiento político nacional y latinoamericanista y la idea de España". *Cuadernos Americanos* N° 2, marzo-abril de 1987.129-141.

ANEXOS

ANEXO 1

El modelo del requerimiento empleado por primera vez en 1514 es el siguiente[1]:

De parte del muy alto e muy poderoso e muy católico defensor de la Iglesia, siempre vencedor y nunca vencido, el gran rey don Fernando (quinto de tal nombre), rey de las Españas, de las Dos Secilias, e de Hierusalem, e de las Indias, islas y Tierra Firme del mar océano, etc., domador de las gentes bárbaras; e de la muy alta e muy poderosa señora la reina doña Joana, su muy cara e muy amada hija, nuestros señores: **Yo** Pedrarias Dávila, su criado mensajero e capitán, **vos notifico e hago saber como mejor puedo,** que Dios Nuestro Señor, uno e trino, crió el cielo e la tierra, e un hombre e una mujer, de quien vosotros e nosotros e todos los hombres del mundo fueron e son descendientes e procreados, e todos los que después de nos han de venir. Mas, por la muchedumbre que de la generación déstos ha sucedido desde cinco mill años y más que ha que el mundo fué criado, fué necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otras, e se dividiesen por muchos reinos e provincias, que en una sola no se podían sostener ni conservar.

De todas estas gentes, Dios Nuestro Señor, dió cargo a uno, que fué llamado Sanct Pedro, para que de todos los hombres del Mundo fuese príncipe señor e superior, a quien todos obedesciesen, e fuese cabeza de todo el linaje humano, donde quier que los hombres viviesen y

---

[1] Nuestro empleo de palabras en negrilla señala las principales diferencias existentes -uso de diferente persona gramatical o de sinónimos- entre las versiones de requerimientos que cotejamos en el presente estudio.

estuviesen, y en cualquier ley, secta o creencia; e dióle todo el mundo por su reino y señorío e jurisdicción.

Y como quier que le mandó que pusiese su silla en Roma, como en lugar más aparejado para regir el mundo; más también le permitió que pudiese estar e poner su silla en cualquier otra parte del mundo e juzgar e gobernar a todas las gentes, cristianos, e moros, e judíos, e gentiles, e de cualquier otra secta o creencia que fuesen.

A éste llamaron Papa, que quiere decir Admirable, mayor padre e **guardador,** porque es padre y gobernador de todos los hombres.

A este Sanct Pedro obedescieron, e **tuvieron por señor** e rey e superior del universo los que en aquel tiempo vivían; e asimesmo han tenido a todos los otros que después de él fueron al Pontificado elegidos; e así se **ha continuado** hasta agora y se continuará hasta que el mundo se acabe.

Uno de los pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella silla e dignidad que he dicho, como **principe** e señor del mundo. Hizo donación destas islas e Tierra Firme del mar Océano a los dichos Rey e Reina e a sus subcesores en estos reinos, nuestros señores con todo lo que en ellos hay, según se contiene en ciertas escripturas que sobre ello pasaron, que podéis ver si quisiéredes. Así que Sus Altezas son reyes o señores destas islas e Tierra Firme por virtud de la dicha donación. E como a tales reyes e señores destas islas e Tierra Firme, algunas islas e cuasi todas, (a quien ésto ha sido notificado) han rescebido a Sus Altezas, e los han obedescido e obedescen e servido e sirven como súbditos lo debe hacer; e con buena voluntad e sin ninguna resistencia, luego sin **ninguna** delación, como fueron informados de lo sudodicho, obedescieron e rescibieron los varones e

religiosos que Sus Altezas enviaron para que les predicasen e enseñasen nuestra sancta fe católica a todos ellos de su libre e agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, e se tornaron ellos cristianos e lo son; e Sus Altezas los recibieron alegre e benignamente, e así los mandan tractar como a los otros sus súbditos e vasallos, e vosotros sois tenidos e obligados a hacer lo mesmo.

Por ende, como mejor **puedo,** vos ruego e **requiero** que entendáis bien esto que **vos he dicho,** e toméis para entenderlo e deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo; e reconozcáis a la Iglesia por señora e superiora del universo, e al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre; e al Rey e a la Reina, en su lugar como a señores e superiores e reyes destas Islas e Tierra Firme, por virtud de la dicha donasción, e consintáis e déis lugar que estos padres religiosos vos declaren e prediquen lo sudodicho.

Si así lo hiciéredeis, haréis bien e aquello que sois tenidos y obligados, e Sus Altezas, e **yo** en su nombre, **vos recibirán** con todo amor e caridad; e **vos dejarán** vuestras mujeres e **hijos e haciendas libremente** sin servidumbre para que dellos e de vosotros hagáis libremente todo lo que quisiéredeis e por bien toviéredes; e no vos compelerán a que vos tornéis cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad, os quisiéredeis convertir a la santa fe católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas. E allende desto Sus Altezas os darán muchos previlegios y exenciones, e vos harán muchas mercedes.

Si no lo hiciéredeis, y en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certificoos que con el ayuda de Dios, **yo entraré** poderosamente contra vosotros, e **vos haré** guerra por todas las partes e maneras que **yo**

pudiere, e **vos subjectaré** al yugo e obidiencia de la Iglesia, e Sus Altezas, e **tomaré** vuestras personas e de vuestras mujeres e hijos, e los **haré** esclavos, e como tales los **venderé** e **disporné** dellos como Sus Altezas mandaren; e vos **tomaré** vuestros bienes, e vos **haré** todos los males e daños que pudiere como a vasallos que no obedecen ni quieren rescibir su señor e le resisten e contradicen. E protesto que las muertes e daños que dello se recrescieren, sea a vuestra culpa, e no a la de Sus Altezas **ni mía,** ni destos caballeros que **conmigo** vinieron. E de como lo digo e requiero pido al presente escribano me lo dé por testimonio signado". [2]

---

[2] Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista,* 345.

ANEXO 2

Versión del requerimiento transcrito por Fray Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias*

"De partes del rey D. Fernando, y de la reina doña Joana, su hija, reina de Castilla y León, etc., domadores de las gentes bárbaras, nos, sus criados, os **notificamos** y **hacemos** saber como mejor **podemos**, que Dios, Nuestro Señor, vivo y eterno, crió el cielo y la tierra y un hombre y una mujer, de quien vosotros y nosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreadores, y todos los que después de nosotros vinieren. Mas por la muchedumbre de la generación que déstos ha **salido**, desde cinco mil años a esta parte que el mundo fue criado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otra parte y se dividiesen por muchos reinos y provincias, que en una sola no se podían **sostener** ni conservar. De todas estas gentes Dios Nuestro Señor dio cargo a uno que fue Sant Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen y fuese cabeza de todo el linaje humano, doquier que los hombres viviesen y estuviesen, en cualquier ley, secta y creencia, y dióle el mundo por su reino y jurisdicción; y como quiere que le mandó poner su silla en Roma como en lugar más aparejado para regir el mundo, mas también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo y juzgar e gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra secta o creencia que fuesen. Este llamaron Papa, porque quiere decir admirable, mayor padre y **gobernador** de todos los hombres. A este Sant Pedro obedecieron y tomaron por señor, rey y superior del Universo los que en aquel tiempo vivían, y asimismo han tenido a todos los otros que después de él fueron al Pontificado elegidos y así se **ha constituido** hasta agora y se

continuará hasta que el mundo se acabe. Uno de los pontífices pasados, que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad e silla que he dicho, como señor del mundo, hizo donación de estas islas e tierra firme del mar Océano a los dichos rey y reina e a sus sucesores en estos reinos, nuestros señores, **con todo lo que en ellas hay**, según se contiene en ciertas escripturas que sobre ello pasaron, según dicho es, que podéis ver si quisiéredes; así que sus Altezas son reyes y señores destas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y como a tales reyes y señores algunas islas más y casi todas, a quien esto ha notificado, han recibido a Sus Altezas y les han recibido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia, luego sin dilación, como fueron informados de los sudodicho, obedecieron y rescibieron los varones religiosos que Sus Altezas les envíaban para que les predicasen y enseñasen nuestra sancta fe, y todos ellos, de su libre y agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son y Sus Altezas los rescibieron alegre y benignamente, y así los mandaron tratar como a los sus súbditos y vasallos, y vosotros sois tenudos y obligados a hacer lo mismo. Por ende, como mejor **podemos**, vos **rogamos y requerimos** que entendáis bien esto que os **decimos**, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado papa y en su nombre, **al rey o a la reina doña Joana, nuestros** señores, en su lugar, como a superiores y señores y reyes destas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y consintáis y déis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho. Si ansí lo hicierdes, haréis bien, y aquello que sois obligados a Sus Altezas, y **nos** en su nombre vos **recibiremos** con todo amor e caridad e vos **dejaremos** vuestras mujeres **e hijos y haciendas,** libres sin servidumbre para que dellas y de vosotros

hagáis libremente lo que quisierdes y por bien tuvierdes, y no vos compelerán a que os tornéis cristianos, salvo si vosotros, informados de la verdad os quisierdes convertir a nuestra sancta fe católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas; y allende desto, Sus Altezas vos darán muchos privilegios y excenciones y vos **harán** muchas mercedes; **y** si no lo hicierdes, y en ello **dilación maliciosamente pusierdes,** certifícoos que con la ayuda de Dios **nosotros entraremos** poderosamente contra vosotros y vos **haremos** guerra por todas partes y maneras que **pudiéremos** y vos **sujetaremos** al yugo y obediencia de la Iglesia y de **Sus Altezas** y **tomaremos vuestras personas** y vuestras mujeres **e** hijos y los **haremos** esclavos, y como tales **los venderemos** y **dispornemos** dellos como Sus Altezas mandaren **e** vos **tomaremos** vuestros bienes y **vos haremos** todos los males y daños que **pudiéremos** como a vasallos que no obedescen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y **protestamos** que las muertes y daños que dello se recresieren sea a vuestra culpa, y no de Sus Altezas ni **nuestra,** ni destos caballeros que **con nosotros vienen** y de como **lo decimos y requerimos pedimos** al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado **y a los presentes rogamos que dello nos sean testigos.** [Historia de las Indias, Libro III Cap. LVII.]

ANEXO 3

CAPITULACION DEL ALMIRANTE COLON, 1492

[Archivo General de Indias, Ind. Gral. 428, libro 1, Folios 1-1]

Treslado de las cosas capituladas entre el Rey e la Reyna nuestros señores y don Xristoval Colon su almyrante del mar*oceano en la villa de Santa Fee vega de Granada a XVII de 92.*

Las cosas suplicadas y que vuestras altezas danle o pagan a don Cristoval Colon en alguna satisfacion de lo que a descubierto en los mares oceanos e del viaje que con ayuda Dios agora a de hacer por ellos en servicio de vuestras altezas son las que se syguen:

Capitulo 1. Sus *altezas hazen almirante del mar* oceano a don Xristoval Colon.

Primeramente que a vuestras altezas como señores que son de los dichos mares oceanos fazen dende agora al dicho don Xristoval Colon su almyrante en todas aquellas e tierras firmes que por su mano o yndustria se descubriran o ganaran en los dichos mares oceanos para durante su vida e despues del muerto a sus herederos y subscesores perpetuamente con todas aquellas preminencias e prerrogatyvas pertenecientes al tal oficio e segund que don Alonso Enrrique de Sandoval almyrante mayor de Castilla e los otros sus predescesores en el dicho oficio lo tenyan en sus distritos. plaze a sus Altezas. Juan de Coloma.

Capitulo 2. Sus altezas hazen birrey a don Xristoval Colon en las Indias e que los oficios que se ovieren de poner escoja el de cada oficio tres e vuestras altezas escojan uno.

Otro sy que vuestras altezas fazen al dicho don Xristoval Colon su visorrey e governador general en todas las dichas tyerras firmes e yslas que como dicho es el descubriere o ganare en las dichas mares e que p[ara] e regimyento de cada una e qual quier dellas faga el elecion de tres personas para cada oficio e que vuestras altezas tomen e escojan uno el que mas fuere a su servicio y asi seran mejor regidas las tyerras que Dios nuestro Señor le dexare ganar e hallar a servicio de vuestras altezas [plaze] a sus Altezas. Juan de Coloma.

Capitulo 3. *El almirante Colon lleve la decima parte de todo lo que oviere quitadas las costas. costas asy.*

Yten que de todas e quales quier mercaderias sy quier sean perlas piedras preciosas oro o plata especieria e otras quales quier cosas e mercaderias de quales quyer especie nonbre e manera que sea que se conpraren trocaren hallaren ganaren e ovieren dentro en los limites del dicho almyrantasgo que dende agora vuestras altezas hasen merced al dicho don Xristoval e quieren que aya e lleve para sy la decima parte de todo ello. quitadas las costas todas que se hisieren en ello por manera que de lo que quedare limpio e libre aya e tome la dicha decirna parte para sy mismo e haga della su voluntad quedando las otras nueve partes para vuestras altezas. plaze a Sus Altezas. Juan de Coloma.

Capitulo 4. *Que si traxere aca las mercaderias que alla grageare y se moviere pleito se conosca ante el Juez que le corresponde.*

Otro sy que sy a causa de las mercaderias quel traera de las dichas yslas e tyerras que asy como dicho es se ganaren o descubrieren o de las que en trueque de las aquellas se tomaren aca de otros mercaderes naciere pleito alguno. en el lugar donde el dicho comercio e trato se terna e fara que syenpre la premynencia de almirante e su oficio le

pertenecera del tal pleito. plega a vuestras altezas quel o su tenyente e no [otro] juez conozcan del tal pleito e asy lo provean dende agora. p[laze] a sus Altezas. sy pertenece al dicho oficio de almyrante segund que lo t[enia] el dicho almyrante don Alonso Enrriquez defunto e los sus antecesores en sus destritos e syendo justo. Juan Coloma.

Capitulo 5. *Sobre que el dicho Colon, si quisiere pueda en los navios que se armaren contribuir con la octaba parte y tirar de la ganancia correspondiente.*

Yten que en todos los navios que se armaren para el dicho trato e negociacion cada e quando e quantas vezes se armaren que pueda el dicho don Xristoval Colon sy quisyere contribuyr e pagar la ochaba parte de todo lo que se gastare en la armazon e tanbien aya e lleve el provecho a ochaba parte de lo que resultare de la tal armada. plaze a Sus Altezas. Juan de Coloma. Son otorgados y despachados con las respuestas de vuestras altezas en fyn de cada un capitulo en la villa de Santa Fee de la vega de Granada a diez e siete de abril año del nacimiento de nuestro salvador Yhesuscristo de mill e quatrocientos e enta e dos años. Yo el Rey. Yo la Reyna. por mandado del rey *e de la reyna. Juan de Coloma.*

[*Archivo General de Indias, Ind.* Gral. 428, libro 1, Folios 1-1] Transcripción paleográfica de Mario Gómez-Moriana]. En *1492-1992 Re/Discovering Colonial Writing,* Editado e introducido por René Jara y Nicholas Spadaccini, Minneapolis 1989, 421-422.

ANEXO 4

Este es el fragmento final del documento que se atribuye a Calixto de San José Tupac Amaru, entregado al rey Fernando VI en 1750. Aquí hace propuestas alternativas para solucionar algunos de los problemas vividos por las comuninades nativas del virreinato peruano a mediados del siglo XVIII.

Por esto se proponen estos eficaces remedios que son:

Lo *primero,* que se cumplan con los indios cristianos las leyes y cánones de la Santa Madre Iglesia Católica Romana. *Segundo,* que se practiquen las cédulas y leyes de los señores reyes católicos de España, expedidas para aliviarlos, libertarlos y honrarlos. *Tercero,* que se deroguen las leyes que en otros tiempos parecieron convenientes, pero: no lo son. Porque si recién conquistado el reino, fue bien visto que los indios no pasasen a España, por las razones que motivaron esta prohibición, ya hoy no militan; antes sí se conoce que de la práctica de ella tan a la letra, se les origina a los indios todo el mal. Porque no siendo los propios dolientes los que refieren su mal, ¿cómo harán relación de los males del indio llagado los mismos que lo hirieron y lastimaron? Lo *cuarto,* que los dejen poseer libremente sus bienes, tratar y comerciar con ellos, como el español maneja los suyos. Y así también sean ellos los que administren los bienes, haciendas y casas de sus hospitales cofradías y comunidades, pues hay entre ellos sujetos de cuenta y razón honradez y crédito. Y se quiten a los españoles, y en especial a los mulatos, el ser arrendadores de los bienes de los hospitales, cajas de censos, tributos y demás bienes de la comunidad de los indios, a quienes están debiendo cantidades crecidas que están perdidas y disipadas. *Quinta,* que los dejen pacíficamente tratar y

contratar, sin alterarlos con la nueva pensión de alcabalas, pues están tan apensionados de tantos servicios personales y gastos para el bien de las ciudades los indios ciudadanos, así en servicio de Su Majestad como de los demás ministros españoles, pues sólo en la ciudad de Lima, corte del Perú, hay más de veinte capitanes y compañías de indios que sirven sin salarios en cuantl se les manda de fajinas, edificios y limpias de arroyos: en suma, ello son los que llevan el peso de cuanto hay que hacer en la ciudad, y as en todas las demás ciudades, villas y pueblos. Empero: sólo capitanes soldados para el servicio, y no para la honra, aceptación, confianza igualdad a los españoles, de quienes absolutamente están segregados distinguidos, militando sólo como peones y esclavos, no como soldado honrado. *Sexto,* que les abran las escuelas, como Su Majestad manda en todas las ciudades, villas y lugares para que aprendan a ler y escribir y contar libremente. *Séptimo,* que se les dé lugar y posesión en los colegios reales y seminarios, para que estudien las ciencias. *Octavo,* que sean admitidos, según su mérito, legitimidad, suficiencia y virtud, a las religiones y beneficios eclesiásticos; y a las mujeres indias y mestizas que fueran idóneas, se pongan en posesión del velo negro y blanco de religiosas monjas profesas, así en los monasterios de monjas que para ellas se fundaran como en todos los demás, y en los [que] en adelante se erigieren. *Noveno,* que habilitados los indios en adelante, y al presente los que hay suficientes (pues hay algunos), sean provistos para las dignidades eclesiásticas y seculares, y se les confieran los obispados y canongías, el ser calificadores, consultores y ministros del Santo Tribunal, y las garnachas* en las audiencias, y en especial el protector fiscal; y dos procuradores sean indios que protejan a su nación. *Décimo,* que se quiten las mitas* y servicio personal de sólo el indio, pues habiendo en el reino tanta gente ociosa, como muchos que se dicen ser españoles,

pero mal nacidos y ociosos, negros libres, mulatos y zambos, de que se compone tanta parte del reino, no es razón que sólo el indio sea forzado a ser mitayo*, y por eso sólo él tenido por bajo, esclavo y de condición servil, y los demás, siendo tan plebeyos y de condición tan baja, sean reputados por de mejor calidad que los indios. Y debiendo ser temidos los negros libres, mulatos, zambos y demás gente feroz y voluntaria, la temida sólo es la gente india, siendo tan mansa y humilde, tan débil e indefensa. Será quizás porque la conocen tener razón. *Once*, que siendo los corregidores españoles los que más daño han hecho y hacen al reino—en especial a los indios—con sus exorbitantes extorsiones y continuos agravios con que por cerca de doscientos años los tienen hostilizados, consumidos y peores que esclavos, sean quitados absoluta y totalmente. Y se pongan jueces o corregidores indios para los indios, quienes los gobiernen como es razón. Y estén los indios como vasallos de Su Majestad y sujetos sólo al rey y a los virreyes en lo temporal, y a los obispos en lo espiritual. Y así como cuando los reyes de España han dominado en Nápoles, Sicilia, Milán, Flandes y Portugal, sólo los virreyes y gobernadores han sido españoles, y los demás oficios subalternos jamás se quitaron a los naturales. Debe haberse lo mismo con los indios, de quienes en nombre de Su Majestad y con subordinación a los virreyes, los gobiernen los mismos indios que sean sus corregidores, y no se metan con ellos los españoles por ellos. Y si se repara en el entero de los tributos, los mismos indios corregidores los enterarán, tanto y mucho mejor que los españoles, quienes lo primero que cobran es lo que les deben de sus repartimientos, y lo último son los tributos; los cuales los pagan los indios, y los corregidores tratan y contratan con ellos. Y como los tributos los distribuyen en pagar sínodos y pensiones a los curas doctrinarios y otros ramos, lo que hacen es detener estas pagas a los pobres curas la mitad, componiéndose con ellos

con grandes usuras y agravios a la Iglesia y curas. Y cobrando de los indios por entero el tributo, lo pasan por dieta de su repartimiento, y quedan los indios gobernadores adeudados, y debiendo a los corregidores, quienes dicen que son de tributos las dietas, y no son sino de lo que repartieron. Todo lo cual cesará siendo corregidores los indios, y no entrando a los oficios cargados de cuarenta o cincuenta mil pesos de deuda de lo que le costó el corregimiento, ni de cien mil pesos o más que van a repartir. Darán para Su Majestad los tributos muy puntuales, y además podrá Su Majestad coger parte de las rentas que da a los corregidores españoles, pues siéndolo los indios en sus propias tierras, y como más moderados y menos vanos en sus gastos, no le serán tan costosos a Su Majestad, quien con esto abrirá el camino que se puedan salvar los corregidores, y para que todos los indios gentiles se conviertan y salgan de su idolatría, en que los detiene el horror y miedo que tienen a los corregidores. Con esto se salvarán todos, se aumentará el reino y los vasallos y todos, así españoles como indios, tendrán paz, gobernadores españoles a los españoles, indios a indios. Pues se ve que en más de doscientos años que ha que los españoles los mandan y gobiernan, no han hecho más [que] perderlos, destruirlos, ahuyentarlos y acabarlos. Cesarán los repartimientos y se dará fin, de algún modo, a los agravios, dándose nuevo modo al gobierno, pues es política, así antigua como moderna, que han practicado sabiamente los soberanos, que a los naturales nunca se les quite la honra ni vitupere de tal suerte que se consuman y se exasperen con la afrenta. Y finalmente, que Su Majestad críe, funde y erija, por ahora, un tribunal distinto, inhibido e independiente de los virreyes y audiencias, que se componga de sujetos desapasionados del efecto [¿afecto?] español (que es parte adversa y poderosa), pero afectos a la parte más débil y flaca que son los indios, quienes les propongan a Su Majestad los sujetos que sean ejecutores de

esta justificada y real voluntad suya, y las demás leyes en favor de estos miserables naturales [...].

Con esto se aseguró el reino y conquistó de nuevo, y se verá fundado con piedras muy preciosas y muy sólidas, unidas entre sí, ordenadas y dispuestas unas con otras, trabados así los vasallos en el mutuo amor y concordia que, acompañada del amor de Dios, <se> fundará la paz eterna de los reinos de España, pues en ella consiste la felicidad del reinar, solidada y coronada con la práctica de las leyes.

Dejando, pues, otras innumerables razones que se podían alegar para persuadir no a la Majestad del rey católico de España y emperador de las Indias (quien ha sido en estos doscientos años no sólo rey, sino dulcísima madre, amantísimo padre y poderoso defensor de sus muy leales vasallos los indios, pero ineficazmente, por lo que ya está largamente lamentado), sino a todos los que, en contra de Dios y su rey, y en daño de su conciencia, impiden a los indios y a toda esta inocentísima nación tantos bienes espirituales y temporales, dejándolos de perseguir y uniéndose con celo católico para ayudarlos en su noble, generoso, cristiano y católico intento de salir del abismo del desprecio en que ha vivido por cerca de tres siglos de trabajos afrentosos, dándoles la mano para que descuellen en el teatro público y político como hombres racionales, hijos de Dios y de la Santa Iglesia Católica Romana vasallos del muy poderoso e invicto monarca español, en cuyas manos, como en las de su rey, padre y señor se ponen, y de quien espera<n> ser oídos y creen ser remediados, y de quien sólo apelan a Dios Todo Poderoso y a su unigénito hijo Jesucristo, que es *Princeps regum terra, rex regum et dominus dominantium.*

Este fragmento es tomado de Martín Lienhard [*Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo*XX). 251-254].

ANEXO 5

El oficio a José Antonio Areche está fechado el 5 de marzo de 1781.

Señor Visitador:

Con la buena llegada de U. S. he recibido grande gusto de que al recibo de esta disfrute salud robusta, y que la mía ocupe en lo que fuere de su agrado.

Tengo hechas varias remisiones por mano de algunos eclesiásticos, deseando lo que conviene para el resorte de la paz y tranquilidad que tanto desea mi inclinacion. Deben ser muy justas peticiones, pero no muy convenientes al sosiego de los fomentadores de esta sedicion, porque les servirá, segun presumo, de embarazo a sus intereses, mas los subsidios particulares no deben ser obstáculos para el bien de la República, cuando lo contrario es disminuir la sociedad politica y racional.

Causado el alboroto por la muerte de D. Antonio Arriaga, corregidor que fué de esta provincia, de que daré a U. S. razón de ello, bajé a esa ciudad del Cuzco con ánimo de que todo lo mandado por S. M. (que Dios guarde) se llevara a debido efecto, y hechas las capitulaciones con los Señores de ese ilustre Cabildo, se publicara la paz y tranquilidad para el bien de esta América. Mi ánimo fué no maltratar ni inquietar sus moradores; mas los interesados corregidores figuraron de que yo iba a demoler la ciudad, cuyo hecho era directamente contra la real corona de España del Rey mi Senor. Hiciéronme resistencia con grandes instrumentos bélicos, a cuyo hecho me vi coactado a corresponder. No soy de corazon tan cruel y estraño como los tiranos corregidores y sus aliados, sino cristiano muy católico, con aquella firme

creencia con que nuestra madre la Iglesia y sus sagrados ministros nos predican y enseñan. Representaronme las ideas de mis potencias la grande lástima que padecia la ciudad, para no imitar a Tito y Vespasiano en la destruccion de Jerusalen. Veneré con grande llanto las sagradas imájenes y relijiones de las esposas de Jesucristo, mi Redentor; esos coros de virjenes claustrales de religiosas; y no quise imitar a un Saul, ni seguir las huellas a un Antioco soberbio; y asi determiné retirarme hasta hoy dia de la fecha, y aunque de varias partes, por arrojarme a otros males, me han estado persiguiendo y provocando con varios desastres, no he querido desasosegarme para mi defensa; antes con el mayor sosiego he estado tolerando hasta recibir respuesta de la ciudad del Cuzco, para mi gobierno, y ahora con la venida de U. S., no dudo desahogaré este mi pecho, que tanto desea la paz, que es la vida de la República, y anhelo de nuestro monarca y Señor.

No quiero enigmas en lo que pretendo, sino una pura verdad, que esta, aunque adelgaza, no quiebra. Dos años hace ya que el Rey mi Señor, con su liberal y soberana mano expidió su real cédula, para que a raiz se quitaran estos repartos y borrados los nombres de esos correjidores; y lo que hasta hoy se ha estado haciendo, es ir entrampando y continuando su inicua existencia, con decir que conforme fuesen acabando sus quinquenios, irian feneciendo; y este modo de giro es capa de maldad contra la corona del Rey mi Señor y su real mente, por que lo que pretendemos todos los provincianos de todos estados, es que en el día, instante y momento, se borren de nuestras imajinaciones esos malditos nombres, y en su lugar se nos constituyan Alcaldes mayores en cada provincia, que es preciso que los haya, para que nos administren justicia, y que tengan aquella jurisdiccion necesaria y correspondiente a su carácter. Por lo que toca a los intereses reales de la

tarifa, debo decir a U. S., que lo correspondiente de todo lo que han percibido hasta el día de la cesacion y hecho el ajuste vera U. S., que han cojido ya tres y cuatro veces mas de lo que el señalamiento de cada provincia ordena; pues no hay correjidor ajustado, aunque sea de la cuna mas ilustre.

Un humilde joven con el palo y la honda, y un pastor rústico, por providencia divina libertaron al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliat y Faraon: fué la razon porque las lágrimas de estos pobres cautivos dieron tales voces de compasion, pidiendo justicia al cielo, que en cortos años salieron de su martirio y tormento para la tierra de promision: mas ¡ay! que al fin lograron su deseo, aunque con tanto llanto y lágrimas! Mas nosotros, infelices indios, con mas suspiros y lágrimas que ellos, en tantos siglos no hemos podido conseguir algun alivio; y aunque la grandeza real y soberania de nuestro monarca se ha dignado librarnos con su real cédula, este alivio y favor se nos ha vuelto mayor desasosiego, ruina temporal y espiritual: sera la razon porque el Faraon que nos persigue, maltrata y hostiliza no es uno solo, sino muchos, tan inicuos y de corazones tan depravados, como son los correjidores, sus tenientes, cobradores y demas corchetes: hombres por cierto diabolicos y perversos, que presumo nacieron del lugubre caos infernal, y se sustentaron a los pechos de harpias mas ingratas, por ser tan impios, crueles y tiranos, que dar principio a sus actos infernales, seria santificar en grado muy supremo a los Nerones y Atilas, de quienes la historia refiere sus iniquidades, y de solo oir se estremecen los cuerpos y lloran los corazones. En estos hay disculpa porque al fin fueron infieles; pero los correjidores, siendo bautizados, desdicen del cristianismo con sus obras, y mas parecen Ateistas, Calvinistas y Luteranos, porque son enemigos de Dios y de los hombres, idolatras del

oro y la plata: no hallo mas razon para tan inicuo proceder, que ser los mas de ellos pobres y de cunas muy bajas.

Publico y notorio es lo que contra ellos han informado al Real Consejo los S. S. Arzobispos, Obispos, Cabildos, Prelados y Relifiones, Curas y otras personas constituidas en dignidad y letras, pidiendo remedio a favor de este Reyno: causa de ellos, como al presente ha sucedido y esta sucediendo, y ha sido tan grande nuestro infortunio para que no sean atendidos en los Reales Consejos: sera la causa porque no han llegado a los reales oidos; porque es imposible que tanto llanto, lágrimas y penalidades de sus pobres e infelices provincianos de todos estados, dejen de enternecer ese corazon compasivo y noble pecho del Rey mi Señor, para alargar su liberal mano y sacarnos de esta opresion sin treguas ni socapas, como al presente nos quieren figurar y hacernos creer en amenazas y destrozos, lo que es muy distante de la real mano,

Este maldito y viciado reparto nos ha puesto en este estado de morir tan deplorable con su inmenso exceso. Allà a los principios por carecer nuestras provincias de jéneros de Castilla y de la tierra, por la escasez de los beneficios conducentes, permitió S. M. a los correjidores una cierta cuantia con nombre de tarifas para cada capital, y que se aprovecharan sus respeçtivos naturales, tomándolos voluntarios, lo preciso para su aliño en el precio del lugar; y por que habia diferencias en sus valuaciones, se asentó precio determinado, para que no hubiese socapa en cuanto a las reales alcabalas. Esta valuacion primera la han continuado hasta ahora, cuando de muchos tiempos a esta parte tenemos las cosas muy baratas. De suerte que los géneros de Castilla que han cojido por monton, y lo mas ordinario, que están a dos o tres pesos, nos amontonan con violencia por diez o doce pesos: el cuchillo de marca menor que cuesta un real, nos dan por un peso: la libra de fierro

mas ruin a peso: la bayeta de la tierra de cualquiera color que sea, no pasa de dos reales, y ellos nos la dan a peso. Fuera de este nos botan alfileres, agujas de Cambray, polvos azules, barajas, anteojos, estampitas, y otras ridiculeces como estas. A los que somos algo acomodados, nos botan fondos, terciopelos, medias de seda, encajes, hevillas, ruan en lugar de olanes y cambrayes, como si nosotros los indios usaramos estas modas españolas, y luego en unos precios exorbitantes, que cuando llevamos a vender, no volvemos a recojer la veintena parte de lo que hemos de pagar al fin: al fin si nos dieran tiempo y treguas para su cumplimiento, fuera soportable en alguna manera este trabajo; porque luego que nos acaban de repartir aseguran nuestras personas, mujeres, hijos y ganados, privándonos de la libertad para el manejo. De este modo desamparamos nuestras casas, familias, mujeres e hijos, y obligadas de necesidad se hacen prostitutas; de donde nacen los divorcios, amancebamientos públicos, destruccion de nuestras familias pueblos, por andar nosotros desertados, y luego se atrasan nuestros reales tributos, porque no hay de donde ni como podemos satisfacer.

Pase vista U. S. a los informes hechos por los Illmos S. S. Dr. D. Gregorio Francisco Campos, Obispo de La Paz, Dr. D. Manuel Geronimo Romani, Dr. D. Augustin Gorrochâtegui, Obispo del Cuzco; los Cabildos de Arequipa, Paz, Cuzco; cabildos eclesiasticos, Prelados, Relijiones, los de los curas Dr. D. Manuel Arroyo, Dr. D. Ignacio Castro y otros señores de este Obispado, y llegará a ver U. S. tan iniquidad, que no solo se escandalizará, sino que vertera lágrimas de compasion de oir tanto estrago y ruina de las provincias.

El finado D. Antonio de Arriaga que fué correjidor de esta provincia de Tinta, nos repartió la cantidad de trescientos y mas mil pesos, segun consta de los libros y borradores que están en mi poder. La

tarifa de esta provincia es de 112.000 pesos por todo el quinquenio. Repare ahora U. S. el exceso: de este modo de proceder son todos los correjidores: fuera de tener este caballero tan mala conducta con sus cobradores, de apalearlos, aporrearlos, tratarlos tan mal, no solo a ellos, sino a otros comprovincianos nuestros, asi seculares como curas sacerdotes, personas de todo respeto, por decir que dependia de los primeros grandes de España; fuera de esto, su mal genio, elacion y soberbia, dio merito a toda la provincia a fabricarle su ruina. No menos hostilizados los de las demas provincias, han logrado del indulto aun en otro obispado, que yo le conozca ni hubiese puesto mis pies, ni menos alguno de los mios, que a no haber su merced tratádonos con agravios de esta clase, sino hecho su negocio, como todos los demas, no hubiera sucedido tal fracaso.

Los correjidores nos apuran con sus repartos hasta dejarnos lamer tierra; parece que van de apuesta para aumentar sus caudales en ser unos peores que otros: digalo el correjidor de Chumbivilcas que en término de dos años quiso sacar un aumento mayor que lo que su antecesor habia hecho en cinco: al fin adelantó mucho su caudal, que aun su propia vida entró en el cúmulo de sus propios bienes, y salió muy lucido. Son los correjidores tan quimicos, que en vez de hacer de oro sangre que nos mantenga, hacen de nuestra sangre sustento de su vanidad. Viéndose, pues, su difícil cumplimiento, nos oprimen en los obrajes, chorrillos y cañaverales, cocales, minas y cárceles de nuestros pueblos, sin darnos libertad en el mejor tiempo de nuestro trabajo; nos recojen como a brutos, y ensartados nos entregan a las haciendas, para labores, sin mas socorro que nuestros propios bienes, y a veces sin nada.

Los hacendados viéndonos peores que a esclavos, nos hacen trabajar desde las dos de la mañana hasta el anochecer que parecen las

estrellas, sin mas sueldo que dos reales por dia: fuera de esto nos pensionan los domingos con faenas, con pretesto de apuntar nuestro trabajo, que por omision de ellos se pierde, y con hacer vales parece que pagan. Yo que he sido Cacique tantos años, he perdido muchos miles asi porque me pagan tan mal en efectos, y otras veces nada, porque se alzan a mayores.

Para salir de este vejamen en que padecemos todos los provincianos sin excepcion de persona aun eclesiastica, ocurrimos muchas veces a nuestros privilejios, preeminencias, excepciones para contenerlos; y luego atropellan las mercedes reales, por mejor decir, menosprecian los superiores mandatos, arrebatados de sus intereses, de donde nace un proloquio vulgar: que las cédulas reales, ordenanzas y provisiones están bien guardadas en las cajas y escritorios. Lo mas gracioso y sensible que concluido el quinquenio, o bien en sus residencias quedan santificados para ejercer otro Correjimiento haciendo representaciones falsas con perdimiento de respeto a la real corona, y es la razon de que los jueces de las residencias y sus escribanos son sus criados o su dependientes, y estos por no perder la gracia de ellos responden a las partes que demandan, con tramadas razones, y de este modo prevalece la injusticia contra la justicia, debiendo suceder lo contrario para extirpar los vicios.

¡Qué prevenciones, qué diligencias, qué ruegos y encargos nos tiene hecho nuestro real monarca! Como si para remediarse no fuera soberano, sin mas mira que nuestra conservacion, paz y sosiego en estos vastos reinos. En las leyes de la Recopilacion L. 2, Tit. 6, 9, 13 y 16, ordena su magnánima grandeza, que se conserven nuestras vidas y estados, segun pide nuestra naturaleza, sin extraernos de un lugar a otro menos de 29 leguas y no mas. A la mita de Potosi tenemos que caminar

mas de tres meses, sin que seamos pagados por los mineros el leguaje de ida y vuelta, ni el trabajo, por no pagar a los peritos vecinos, cuando está mandado por ordenanza: fuera de que este privilejio se concedió en su descubrimiento, cuando no habia poblaciones inmediatas que subrogasen sus labores; mas hoy se hallan Potosi y Huancavelica abundantes de gentes y sus contornos: poco es que los mineros de Potosi y Huancavelica causan grandes estragos a los indios, que no pueden libertarse a costa de su plata en l as fundiciones, po rque los dejan inhábiles aun para el manejo, cuando el Rey tiene mandado en sus reales disposiciones lo contrario, de que los indios sean amparados y desobligados a esta mita por el referido daño, y aunque han hecho varios recursos los interesados a los tribunales que corresponde, han sido vistos con desprecio por tan justa causa, como es destruir el reyno y sus pueblos con muertes de indios, que apenas se restituyen a sus pueblos, y al mes, poco mas o menos, rinden la vida con vómito de sangre,

No tengo voces para esplicar su real grandeza, que como es nuestro amparo, proteccion y escudo, es el paño de lágrimas nuestras; que como es nuestro Padre y Señor, es nuestro refugio y consuelo: no halla voces nuestro reconocimiento, amor y fidelidad, para del todo explicar y decir, que cosa es el Rey mi Señor: publiquen su real grandeza, expliquen la fragua de su amor las Recopiladas de Indias, las ordenanzas y cédulas reales, las provisiones, encargos, ruegos y demas prevenciones, dirigidas a los SS. Vireyes, Presidentes, Oidores, Regimientos, Audiencias, Chancillerias, Arzobispos, Obispos, Curas y demas Jefes sujetos a la corona, que juzgo en todo lo referido no hay punto, ápice ni coma que no sea a favor de sus pobres indios neófitos; pues impuesto de nuestra desdicha e indiscrecion, aun la Silla Apostolica Romana, en lo

espiritual, nos exime de muchas pensiones sin distincion de personas: es pues de sentir que siendo tan excesivo el favor y amor de nuestros soberanos, que nos amparan y protejen, sea mayor la fragua de nuestro tormento y cautiverio. ¡Qué razon hay para que asi sea, ni que Jefe que asi lo mande? La Ley 14, Tit. 1° del Libro 6° de la Recopilacion, ordena que nosotros los pobres indios seamos atendidos, favorecidos y amparados por las justicias eclesiásticas y seculares con amor y paz: ahora, pues, para lograr de este beneficio en el caso presente, no queremos que nos juzguen, protejan y amparen por las leyes de Castilla, Toro, Partida y otros, sino por las nuestras propias, como son las Recopiladas, Ordenanzas y Cédulas reales, como dirijidas a nuestros reynos para nuestro bien.

Mandan las leyes 8, 9, 10, 11 y 12 tit. 4, segun dictamen de nuestros monarcas: "que en caso de haber rebelion, aunque sea contra su real corona (que la presente no lo es, sino contra los inicuos correjidores), nos traigan con suavidad a la paz, sin guerras, robos, ni muertes; de darnos sea con aquellas prevenciones que espresan las leyes, como son los requerimientos que anteceden por una, dos y tres veces, y las demas que convengan hasta atraernos a la paz, que tanto desea nuestro monarca; que nos otorguen en caso necesario algunas libertades o franquicias de toda especie de tributo, y si hechas las prevenciones, no bastan, seamos castigados conforme lo merecemos, y no mas".

Siempre la real mente, como tan noble y santa, es favorecernos, aun en caso de experimentar en nosotros grande contumacia. Digo ahora, (qué suavidad, qué paz, qué libertades o franquicias, qué requerimientos, siquiera por una vez, hemos merecido hasta hoy dia de la fecha, aun habiendo hecho nuestra embajada? ¿Qué personas de sagacidad y experiencia han venido a guerrearnos? Solamente nuestros

enemigos los correjidores? Quiénes en estos tres meses de tregua, hasta hoy con tanto encono mantienen las tropas con capa del Rey, sino los correjidores; no por amor a su Rey y Señor sino por recobrar sus intereses con mayor fuerza? Se ha publicado en esa ciudad y en otras partes de la real cédula de que no haya mas repartos, y segun cartas que se han visto en estos lugares, han perdido para retorno de ese beneficio el reprimirnos a fuego y sangre: el matarnos como a perros sin los sacramentos necesarios, como si no fueramos cristianos; botar nuestros cuerpos en los campos para que los coman los buitres; matar nuestras mujeres e hijos en los pechos de sus madres! ¿Robarnos es el modo de atraernos a la paz y a la real corona de España? ¡Qué cosa tan estraña es y distinta de la real mente lo que al presente se practica! ¿Echar edicto de perdon para los unos y castigos para los otros, es el modo de sosegar los pueblos?

No es sino causar mayor encono y alboroto a sus moradores; por que como en los pueblos unos a otros se dan la mano, unos y otros llegarán a fomentarse.

Para continuar el fomento contra las provincias, han echado la voz de que nosotros queremos apostatar de la fe; negar la obediencia a nuestro monarca, coronarme, volver a la idolatría: celebraria en mi alma de que los correjidores dieran pruebas convincentes de estos tres puntos: mas de ellos afirmaré que son apostatas de la fé y traidores a la corona, segun los puntos siguientes:

Ellos se oponen a la ley porque del todo desechan los preceptos santos del decálogo: saben que hay Dios y no lo creen remunerador y justiciero, y sus obras nos lo manifiestan: ellos mismos desprecian los preceptos de la Iglesia y los santos sacramentos, porque vilipendian la

disciplinas y penas eclesiásticas; tienen todo, y lo aprenden cbmo meras ceremonias o ficciones fantasticas; ellos nunca se confiesan, porque estan con el robo en la mano, y no hallan sacerdote que los absuelva. Apenas oyen misa los domingos con mil aspavientos y ceremonias, y de ellos aprenden los vecinos su mal ejemplo: ellos destierran a los fieles de las Iglesias, mediante sus cobradores y corchetes, para que los indios y espanoles se priven del beneficio espiritual de la misa; se ponen de atalayas en las puertas de las Iglesias para llevarlos a la carcel donde se mantienen dos o tres meses hasta pagarles lo que deben: ellos violan las Iglesias: maltratan sacerdotes hasta hacerles derramar sangre, menosprecian las sagradas imagenes: privan los cultos divinos, pretextando que se empobrecen; y no es sino porque sus intereses no se atrasen: ponen reparto a los parrocos vigilantes y timoratos con sus platicas y sermones, para que el fervor de los fieles y cumplimiento de los preceptos de Dios no se perturben y resfrien en ellos con sus violencias y extorsiones y menosprecios; les ahuyentan y entibian el amor de Dios y de sus Santos; de donde nace otra mayor desdicha; y es que los parrocos y sus tenientes olvidan las obligaciones de su ministerio, y solo aspiran al logro de su beneficio: esto sucede en los mas de los pueblos, porque son mas los correjidores inicuos, y así un mal llama a otro.

Se oponen al Rey en esta forma: hay muchas haciendas en los lugares respectivos a sus jurisdicciones: estas tienen indios yanaconas asistentes; de estos, tales y cuales pagan tributos, y los mas son vagos, porque no conocen el territorio para que cojan el reparto: todos son traidos por minuta y para recaudacion de tributos, nada de esto se repara y observa. Ellos llenan los Obrajes, Cañaverales, Cocales, con sus intereses: cobran lo que es suyo con la mayor vigilancia. lo que

realmente no deben: y los tributos, debiendo ser lo primero del trabajo de los indios, son olvidados: ocurren sus Caciques y no son atendidos: antes se ven privados de sus bienes, porque los nombran para dos o tres años o tercios por verlos acomodados, y al cabo les rematan sus bienes con pretesto de que deben de tributos, y ¡cuantos de estos se ven pordioseros! Como los indios se ven imposibilitados con hacerles algunos servicios personales los contentan: ellos tienen entradas y salidas, tratos y contratos, y con pretesto que son productos de la provincia, siendo ramos muy distintos de la Tarifa, no pagan las reales alcabalas.

De estos dos capítulos infiera US. si los indios o los correjidores son apóstatas de la fe, traidores al Rey. Mal se compadece de que seamos como ellos nos piensan, cuando en ellos se verifican las razones predichas; luego ellos deben ser destruidos a fuego y sangre en el instante; luego matando nosotros a los correjidores y sus secuaces, hacemos grandes servicios a su Majestad, y somos dignos de premio y correpondencia; mas como ellos con sus cavilaciones y empeños figuran las cosas a su paladar, siempre nos hacen dignos de castigo.

Imposible parece que los correjidores dejen de pensionar en grande cantidad los reales haberes a causa de las circunstancias presentes; mas la culpa no es nuestra, sino de ellos, por la precipitacion de ministros, que no trayendo a colacion las prevenciones reales ya dichas, han hecho de las suyas sin reflexion para que los correjidores con mayor fuerza vuelvan a recobrar sus intereses, que a haberlas ellos ejecutado como se debe, nada de esto hubiera habido; y es de reparar que en varios pueblos circunvecinos han habido fracasos y desastres de esta naturaleza con los correjidores, y han quedado perdonados y sosegados, y nosotros

alborotados y maltratados: digo ahora, ¿que habrá motivo de perdon para otros y para nosotros de castigo?

Para mayor prueba de nuestra fidelidad que debemos prestar a nuestro Monarca, ponemos nuestras cabezas y corazones a sus reales plantas, para que de nosotros determine y haga lo que fuere de su real agrado y tuviese por conveniente; que como somos sus pobres indios "que hemos vivido y vivimos debajo de su real soberania y poder, no tenemos adonde huir, sino sacrificar ante estas soberanas aras nuestras vidas, para que con el rojo tizne de nuestra sangre quede sosegado ese real pecho". Y si en el de haber enviado embajadores con papeles que se quieran juzgar como disonantes a las regalías del Rey mi Señor, castígueseme a mi solo, como a culpado, y no paguen tantos inocentes por mi causa; que como hasta hoy no habia ninguno de parte de mis paisanos que pusiese en práctica todas las reales órdenes, me expuse yo a defenderlo, poniendo en peligro mi vida; y si esta accion tan heróiica que he hecho en alivio de los pobres provincianos, españoles e indios, buscando de este modo el sosiego de este Reyno, el adelantamiento de los reales tributos, y que no tenga en ningun tiempo opcion de entregarse a otras naciones infieles, como lo han hecho muchos indios, es delito; aquí estoy para que me castiguen, solo al fin de que otros queden con vida, y yo solo con el castigo; pero ahí está Dios, quien con su grande misericordia, me ayudará y remunerará mi buen deseo.

No puedo dejar de informar a US. otro mal que se padece, que es la disipacion de los templos en su aliño, menoscabo en sus rentas; de suerte que ver un ministro de la Iglesia en el altar, causa grima el verlo, por el total descuido que tienen los curas de las vestiduras sagradas. Para esto que es cojer obvenciones y las rentas de la Iglesia, hacer comercio de ellas tienen particular gracia; porque todo cede al fausto, pompa y

vanidad de sus familias: en sus casas parroquiales y aderezos de mulas, se ven las mejores tapicerias, espejos repisas de marqueria; y en los templos divinos, trapos y andrajos. Y fuera cuanto dijera de los curas chapetones, tengo hecho reparo de que omiten los cargos de su obligacion, y les parece que satisfacen por terceras personas. Ellos como no saben la lengua de la tierra por ser extranjeros, no explican por si mismos la doctrina, de suerte que hay muchachos y muchachas de veinte años, que no saben ni el persignarse: yo juzgaria temerariamente de la poca suficiencia de ellos; mas atribuyo a la permision divina que así nos convendrá.

Muchos indios no tienen con que casarse, y por decir que son solteros no pagan el tributo entero, y muchas veces nada; y la razon es, porque como sus padres vienen destruídos de Potosí, de haber hecho Alferazgos, mitas y padecido en las panaderías, arrendados como esclavos, o porque quedan sumamente destruidos de los correjidores, o porque sus padres son pobres por las obligaciones de los pueblos u otros motivos, los curas por no perder sus ricuchicos y otros abusos, los dejan vivir a su agrado; y cuando ellos menos piensan los coje la muerte en mal estado, y no se, Señor, como puedan dar su descargo al Juez Divino.

Tanto tengo que decir a US., mas lo preciso del tiempo no dá lugar; y para hacer varias representaciones a la real corona de España, espero de la benignidad de US. me despache uno o dos letrados, peritos, desapasionados, quienes haciendo juramento de fidelidad al Rey, vengan con nuestros protectores a dirigir y gobernar nuestros asuntos, conforme fueren y cedieren al agrado de S. M., (que Dios guarde); porque como carecemos de instruccion, pudiéramos decir o pedir cosas tan diminutas o excesivas, que repugnen a la razon. Tambien suplico y ruego que me vengan dos S. S. sacerdotes de pública virtud, fama y

letras que dirijan mi conciencia y me pongan en el camino de la verdad, que es Dios nuestro último fin, para que fuimos criados, en quien espero, a quien ruego continue la salud de US. por felices y dilatados años para el bien de sus provincias.

Gabriel Tupac-Amaru. Tinta y Marzo 5 de 1781. [Lewin 473-480].