



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**La participación de los sectores populares en la
rebelión de Huánuco, 1812: saqueadores, seductores e
incanistas**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Historia

AUTOR

Marissa Kelly BAZÁN DÍAZ

ASESOR

Cristóbal Roque ALJOVÍN DE LOSADA

Lima, Perú

2017



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Bazán, M. (2017). *La participación de los sectores populares en la rebelión de Huánuco, 1812: saqueadores, seductores e incanistas*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Universidad del Perú, DÉCANA DE AMÉRICA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSGRADO

**ACTA PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE
MAGÍSTER EN HISTORIA**

En Lima, a los nueve días del mes de Noviembre del año dos mil diecisiete, reunidos en la Sala de Grados de la Unidad de Post-Grado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 4:45 p.m., bajo la Presidencia de la Dra. MARIA EMMA MANNARELLI CAVAGNARI y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado Examinador, se inició la ceremonia invitando a la graduanda **MARISSA KELLY BAZÁN DÍAZ**, para que hiciera la exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Historia. Siendo el trabajo titulado:

"LA PARTICIPACIÓN DE LOS SECTORES POPULARES EN LA REBELIÓN DE HUÁNUCO, 1812: SAQUEADORES, SEDUCTORES E INCANISTAS"

A continuación fue sometida a las objeciones por parte del Jurado. Terminada esta prueba y verificada la votación; se consignó la calificación correspondiente a:

B. MUY BUENO 18

Por tanto el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Magíster en Historia, a la Bachiller **MARISSA KELLY BAZÁN DÍAZ**. Siendo las 5:45 p.m. y para constancia dispuso se extendiera la presente Acta y firmaron:

Dra. María Emma Mannarelli Cavagnari.
PRESIDENTE

Dra. Marina Zuloaga Rada.
MIEMBRO

Mg. Alex Loayza Pérez.
MIEMBRO

Mg. David Víctor Velásquez Silva.
MIEMBRO

Dr. Cristóbal Roque Aljovín de Losada.
ASESOR



Dr. NICOLÁS JAVIER LYNCH GAMERO
DIRECTOR

PABELLÓN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI – CIUDAD UNIVERSITARIA

Teléfono: 6197000 Anexo 4003, 4004. Lima – Perú.

Correo: upgccss@unmsm.edu.pe, upgccss@yahoo.es, upgccss@hotmail.com

Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>

Resumen:

En el primer capítulo se analizó como los historiadores han abordado la rebelión de Huánuco presentando las investigaciones del siglo XIX y XX de forma cronológica; mientras que la historiografía del presente siglo fue abordada a partir de tres ejes temáticos: el alcance de la rebelión, la dirigencia y la venida del Inca. Por otro lado, el segundo capítulo estudió las causas y el desarrollo de la rebelión considerando el papel de la violencia -más allá de los desmanes y desorden- como parte de la cultura política andina, haciendo un intento de comprender el papel que jugó los saqueos, degollamientos y hasta el enterramiento de una persona viva por oponerse a la rebelión. Gracias a estas acciones, estudiadas desde la interdisciplinariedad, pude rescatar la lógica política de una parte de los rebeldes, algo difícil de realizarse puesto que fueron por mayoría una población ágrafa y además tampoco les resultaba conveniente declarar la finalidad que los llevó a dichas acciones, interpretando la racionalidad de la violencia ejercida. En el caso del tercer capítulo se analizó la lógica de la utilización y canales de difusión de los panfletos y rumores, la capacidad de los “seductores” (es decir, los mensajeros, autores y difusores de los rumores, denominados así en la rebelión) y la importancia de los espacios políticos, públicos y privados (las plazas, las tiendas, las fiestas, las casas, entre otros) que permitieron el desencadenamiento del levantamiento más allá de las causas políticas y económicas. Por último, el cuarto capítulo reflexionó acerca del papel que desempeñó el discurso e imagen de la venida del Inca, el más importante rumor utilizado por criollos e indios y visto como peligroso por las autoridades virreinales. Además, este tema fue asumido como un instrumento político de movilización, encontrando varios incas” y no solo a Castelli, clásicamente estudiado por la mayoría de historiadores. Considerando esto, hice una discusión con los planteamientos de la utopía andina, reactualizando el tema, planteando una lógica propia de la cultura andina más allá de considerarlo como una forma de manipulación de los grupos criollos, argumento que le restó capacidad a los rebeldes indígenas, o como un proyecto político.

Palabras claves: Cultura política, rebeliones andinas, rebelión de Huánuco, violencia, rumores, venida del Inca

Summary:

In the first chapter, it was analyzed how historians have approached the rebellion of Huánuco by presenting the investigations of the 19th and 20th centuries chronologically; while the historiography of the present century was approached from three thematic axes: the scope of the rebellion, the leadership and the coming of the Inca. On the other hand, the second chapter studied the causes and development of the rebellion considering the role of violence - beyond the excesses and disorder - as part of the Andean political culture, making an attempt to understand the role played by looting, slaughter and even the burial of a living person for opposing the rebellion. Thanks to these actions, studied from the interdisciplinarity, I was able to rescue the political logic of a part of the rebels, something difficult to realize since they were by majority an agraria population and also it was not convenient to declare the purpose that led them to said actions, interpreting the rationality of the violence exercised. In the case of the third chapter, the logic of the use and diffusion channels of the pamphlets and rumors was analyzed, the capacity of the "seducers" (that is, the messengers, authors and disseminators of the rumors, so called in the rebellion) and the importance of political, public and private spaces (squares, shops, parties, houses, among others) that allowed the unleashing of the uprising beyond political and economic causes. Finally, the fourth chapter reflected on the role played by the speech and image of the coming of the Inca, the most important rumor used by Creoles and Indians and seen as dangerous by the viceregal authorities. In addition, this issue was assumed as a political instrument of mobilization, finding several Incas "and not only Castelli, classically studied by most historians. Considering this, I made a discussion with the approaches of the Andean utopia, updating the theme, proposing a logic characteristic of the Andean culture beyond considering it as a form of manipulation of the Creole groups, an argument that reduced the capacity of the indigenous rebels, or as a political project.

Keywords: Political culture, Andean rebellions, Huánuco rebellion, violence, rumors, coming of the Inca

A mi familia, especialmente a Alessito

Agradecimientos

Hace algunos años en las aulas sanmarquinas los profesores y compañeros me alentaron, con sus consejos, ejemplos e intercambio de lecturas, a seguir avanzando como profesional, siendo el resultado de estos incentivos la presente tesis. De manera particular, mi gratitud es para mi asesor de tesis Cristobal Aljovín de Losada por su paciencia, observaciones y sugerencias pertinentes en cada etapa del proceso de mi investigación; quien además adicionalmente me proporcionó un importante aporte gracias a las reuniones realizadas en el Instituto Porras Barrenechea, lugar donde por varios veranos se han realizado conversatorios surgiendo valiosas sugerencias. Así mismo mi especial reconocimiento a David Velazques, quien muy amablemente me incentivó a terminarla, ofreciéndome interesantes sugerencias, bibliografía, consejos historiográficos y de redacción.

A Alex Loayza, quien además de darme sus observaciones tuvo la gentileza de compartir lecturas y consejos necesarios frente a algunas dudas que surgieron en el tramo final. También a José Carlos Jiyagón, quien me apoyó en el inicio de la investigación brindándome información valiosa y un aliento entrañable como amigo en los momentos difíciles. El mismo agradecimiento para todos los profesores de la Maestría en San Marcos como María Emma Mannarelli, Marina Zuloaga, Francisco Quiroz, entre otros y para los del Máster de Historia del Mundo Hispánico de la Universidad Jaume I de Castellón de la Plana-España, un estudio realizado gracias a la Fundación Carolina, en especial a Víctor Peralta y Manuel Chust, los cuales gracias a sus clases me brindaron los primeros referentes que marcaron el inicio de mi interés por el tema.

En general, estoy muy satisfecha por todo lo brindado, ya sea directa o indirectamente, en este proceso de elaboración de mi tesis, mi experiencia en como estudiante profesional resultó clave, pero también debo agradecer a todos aquellos historiadores que, si bien de manera personal no me señalaron el camino, su producción valiosa me sirvió como guía para escribirla. En ese sentido, debo destacar a Ella Dunbar Temple, quien fue la encargada de realizar la recopilación de las fuentes sobre la Rebelión de Huánuco poco estudiada, permitiéndome tener casi todos estos documentos históricos reunidos, facilitándome su estudio. Finalmente, mi retribución más especial

es para mi querida familia, mis padres Pedro y María, mi hermano César y mi sobrino Alessito, sin su apoyo no hubiera sido posible esta tesis. Mi reconocimiento, además, es para todos aquellos que estuvieron siempre a mi lado aconsejándome, alentándome y creyendo en mí para escribirla, como fueron Chrystian, Hildebrando, Juan Carlos, Francisco, Valeria, Emilio, Jessica, Flor, Vivian, Leyson, Ivan, Héctor, Paola y Óscar, para ustedes mis agradecimientos infinitos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE LA REBELIÓN DE HUÁNUCO EN LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

- I.1 La rebelión de Huánuco en la historiografía del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX
- I.2 La década de los 70' y la historiografía de la rebelión
- I.3 La historiografía de la primera década del siglo XXI: 3 ejes temáticos

CAPÍTULO II

LA PARTICIPACIÓN DE LOS SECTORES POPULARES EN LA REBELIÓN DE HUÁNUCO, 1812: SAQUEADORES, DEGOLLADORES, CANÍBALES Y DANZANTES

- II.1 Causas de la rebelión
- II.2 Los hechos de la rebelión: los preparativos y el inicio de la violencia
- II.3 Saqueadores y líderes indígenas de la rebelión
- II.4 Apaleadores, degolladores y caníbales: El alférez de caballería, el sargento y el capitán de indios
- II.5 El entierro de la “bruja” María Bartola
- II.6 Desenlace de la rebelión

CAPÍTULO III

SEDUCTORES REBELDES: RUMORES, FIESTAS, PANFLETOS Y ESPACIOS POLÍTICOS

III.1 Huánuco: ubicación geográfica y circulación de noticias

III.2 El papel de los rumores en la rebelión

III.3 Los rumores y las fiestas

III.4 Panfletos y cartas conspiradoras

III. 5 Los “seductores” rebeldes y el mensaje de los rumores y “papeles públicos”

III.6 Los espacios políticos camino a la rebelión: las reuniones conspirativas, la tienda del inglés Marín y la cena de doña Goñi

CAPÍTULO IV

LA VENIDA DEL REY-INCA COMO DISCURSO POLITICO

IV.1 La llegada del Inca Castelli

IV.2 La venida del Inca, sin Castel Ynga

IV.3 Epílogo: La venida del Inca, Tarmatambo y el caso de Juan de Dios Guillermo

CONCLUSIONES

REFERENCIAS

INTRODUCCIÓN

La rebelión de Huánuco se inició el 22 de febrero de 1812 -coincidiendo con las celebraciones del carnaval y treinta años después del levantamiento de Túpac Amaru II—, logrando el avance de miles de indios originarios de los diversos pueblos pertenecientes a la intendencia de Tarma, los cuales invadieron la ciudad, asaltando el puente Huayaupampa para seguidamente iniciar los saqueos en Huánuco, Ambo, Llata y otros poblados y realizar actos considerados bárbaros e irracionales —desde la lógica occidental— como fueron el entierro de una mujer viva, la danza sobre hombres degollados y la antropofagia (Peralta 2012: 321; y Varallanos 1959: 474-475). Los protagonistas que llevaron adelante la rebelión fueron la población indígena, brazo principal de las acciones militares, pero también personajes con nombre propio como los eclesiásticos Marcos Duran Martel, Mariano Aspiazu y fray Ledesma; autoridades criollas como José Crespo y Castillo y Domingo Berrospi; indios como José Contreras y el alcalde Norberto Aro y mestizos como José Rodríguez (Chassin, 2008; Dunbar Temple, 1971, p. XXXVII; Glave, 2008; Peralta, 2012, p. 321; Ordoñez, 1972, p. 108; Varallanos, 1959, pp. 474-475).

El ambiente insurgente ya era percibido desde antes de su inicio, agravándose con la aparición de rumores que lo anunciaban desde enero de ese mismo año. Las causas principales fueron las órdenes procedentes de Lima de índole económica, las cuales prohibieron la venta del tabaco y productos agrícolas, afectando a los criollos e indios respectivamente y también a los mestizos (Dunbar 1971: XXXVIII; y Glave 2008: 392). En contraposición, estas órdenes no afectaron los intereses de algunas familias españolas, siendo la más mencionada los Llanos, la cual estaba emparentada con el subdelegado de Huánuco Diego García, logrando ser exonerados de estas obligaciones, conservando sus privilegios y aplicando acciones abusivas de manera impune, lo cual agravó el descontento de la población. Si bien el resultado fue el fracaso de la causa rebelde, apenas a un mes de su inicio, esta insurrección fue bastante sonada en su época y generó una reacción importante desde Lima, incluso en el propio Virrey Abascal

(Fernández, 1938, p.16), permitiendonos observar las expectativas políticas de una parte de los sectores populares de la zona andina.

Si bien reconozco que las causas principales del alzamiento fueron la situación económica y política, mi tesis gracias a la utilización de la perspectiva de la cultura política tendrá como principal objetivo complementar los hallazgos de los investigadores que han tratado esta rebelión para comprender mejor su naturaleza (Aljovín y Jacobsen, 2007, pp. 13-83). Gracias a esta perspectiva, he tenido en cuenta que los estudios historiográficos iniciales de la rebelión se concentraron en investigar sobre la dirigencia a cargo de los criollos y con el pasar del tiempo algunos trabajos consideraron también, como tales, a personajes mestizos y a los alcaldes indios. Sin embargo, estos investigadores le restaron importancia a la participación activa de *los sectores populares* -es decir a “los múltiples grupos sociales que no pertenecen al mundo de los privilegiados”-,¹ en una época en la que se estaba construyendo la idea de que la soberanía le pertenecía al pueblo antes que al rey (Guerra, 1992, pp. 86-87).

En ese sentido, la presente tesis buscó ir más allá del interés por estudiar a la dirigencia mencionada, considerando que los sectores populares, especialmente los pertenecientes a la población indígena, sí tuvieron una participación activa en la rebelión, gracias a la utilización de una cultura política propia. Bajo esta lógica se consideró a las acciones violentas -aplicadas en la toma de la ciudad-, más allá de simples actos irracionales; también se estudió el papel de los panfletos, rumores, espacios políticos, fiestas, entre otros, como elementos que alentaron a la rebelión y; el uso de un discurso e imagen de la venida del Inca, más allá de una táctica de manipulación por parte de la dirigencia criolla; siendo la perspectiva de esta tesis una forma poco común de abordar las rebeliones andinas (Méndez, 2014, p. 69). Gracias a

¹ Dentro de estos sectores no privilegiados, nos concentraremos principalmente en comprender la participación indígena, carente de cargos políticos. Una denominación alternativa es el concepto de “plebe” que desde el siglo XVIII sirvió para denominar a indios, negros y castas (O’Phelan, 2008, p. 124), pero he preferido utilizar “sectores populares” al considerarlo más amplio y adecuado para propósitos de esta tesis. En palabras de Clara Lida (1997), para la primera mitad del siglo XIX: “Si trasladáramos el problema del Antiguo Régimen al siglo XIX y buscáramos definir las clases populares por lo que sí son, éstas se caracterizarían por abarcar un abanico muy abierto y complejo, integrado por quienes participaban en el mundo del trabajo y de la producción, tanto en el campo como en la ciudad, ya fueran los productores de la tierra -pequeños labradores o jornaleros- y de la urbe -los artesanos, los obreros en talleres y fábricas y el pueblo menudo ocupado en servir. En este amplio universo, también estarían incluidos quienes dedicaban sus actividades cotidianas al pequeño comercio o al pequeño taller: los tenderos, los empleados, los maestros de oficio. Un amplio mundo del trabajo que, como observamos una y otra vez, lo mismo incluía a hombres que a mujeres, aunque los primeros dominaran los ámbitos más públicos y las segundas estuvieran segregadas de la esfera política.” (p. 4)

ello, mi investigación discute con los planteamientos de las principales investigaciones que han tomado en cuenta a los sectores populares, vinculándolos con la idea de haber sido autores del fracaso debido a sus acciones desordenadas y bárbaras; o aquellas que los catalogaron como simples seguidores de una alternativa política pre-existente como fue la idea del retorno del Inca, utilizada por los criollos para convencerlos que apoyen a la rebelión. Para llevar a cabo mi investigación los escritos de la época, rescatados principalmente por la *Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP)* en su versión de 1975 y la *Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú (NCDIP)* en su versión 2018, me permitieron lograrlo, deteniéndome en aquellos documentos donde aparecen discursos relacionados a los asuntos propios de los sectores populares. Dicho todo esto, la tesis se divide en cuatro capítulos que responderán las siguientes preguntas:

1. ¿Qué ha estudiado la historiografía sobre la participación de los sectores populares en la rebelión de Huánuco de 1812?
2. ¿Cómo se desarrolló la participación de los sectores populares considerando las acciones de violencia acaecidas en la rebelión como parte de su cultura política?
3. ¿Cuál fue el papel de los seductores, panfletos, rumores, espacios privados y públicos, como elementos que alentaron la participación de los sectores populares en la rebelión?
4. ¿Cómo fue utilizado el discurso de la venida del Inca en la rebelión por los sectores populares a modo de manifestación de su cultura política?

Las interrogantes fueron respondidas mediante diversas *perspectivas teóricas*, las cuales me permitieron analizar, ampliar y comprender de manera innovadora la naturaleza de esta rebelión, resultando enriquecedoras para mi investigación. Ahora paso a presentarlas:

Nuevo enfoque de la historia política y el estudio de casos

El marco teórico de mi investigación apuntó a examinar a los sectores populares, especialmente a los indígenas, reconociéndoles una autonomía como grupo social y una capacidad de negociación política en relación con los otros sectores de la sociedad virreinal (Weber, 2012; Chatterjee, 2007). Además, analizó las acciones de los sectores populares, tomando en cuenta la relación de hechos individuales o singulares con el mundo social y público, ya que también revelan la época (Levi, 1999, p. 140). Dichas perspectivas resultaron necesarias frente a lo difícil que es contar con fuentes escritas, ya que se trató de una población de mayorías ágrafas. Estos planteamientos me sirvieron, para observar cómo fueron interiorizando los elementos de la cultura política de la época que los alentó probablemente a levantarse, revelándose la perspectiva sobre el poder propia de los sectores populares.

Cultura política

Las acciones y las palabras siempre poseen significados partiendo de la cultura con la que se cuenta, por lo que una actividad tan simple como la de saludar puede variar dependiendo del lugar y el grupo social (Sánchez-Prieto, 2009, p. 110). Asimismo, la cultura dota de significados a las acciones humanas, gracias a los “símbolos, valores y normas”-los cuales son públicos y unen a las personas formando “comunidades sociales, étnicas, religiosas, políticas y regionales”-, estando todas estas inmersas en lo cultural (Geertz, 2003, pp.20-25). Ahora bien, cuando hablamos de *cultura política* nos referimos específicamente a aquellas acciones y palabras distintas a lo económico o estético, sin que eso involucre apartarlas de estos por completo y donde además existe amplitud y durabilidad (Knight, 2007). Si bien es cierto la cultura política no resulta tan útil para descubrir las causas y efectos de los hechos, permite mejorar la comprensión de las acciones políticas.²

² Sin embargo, para algunos autores el análisis de los hechos desde esta perspectiva resulta inútil porque no sirve para explicarlos, ya que estaría cargado de intereses comúnmente económicos, siendo esto último el principal causante de las acciones y no lo cultural. De esta manera, “las elites por ejemplo usan la cultura en forma instrumental”, movido por los intereses para lograr beneficios, por lo que sus acciones no serían evidencia de una cultura política, sobre todo para el caso latinoamericano (Knight, 2007, pp. 42-78). A esto se suma la perspectiva de que la política solo puede ser revelada “en los límites estrechos de las instituciones políticas y de los grupos de comunicación u opinión”, siguiendo a Habermas (Sánchez-Prieto, 2009, pp. 117-118).

De esta manera, me incliné por “la perspectiva pragmática de la cultura política”, para estudiar lo sucedido en 1812 en Huánuco -teniendo claro que las medidas económicas y políticas fueron las causas para el estallido de la rebelión-, siguiendo la definición de Aljovín y Jacobsen, quienes señalaron que: “Con cultura política queremos decir una perspectiva de los procesos de cambio y continuidad en cualquier formación política humana, o sus partes componentes, que privilegia los símbolos, los discursos, los rituales, costumbres, normas, valores y actitudes de personas o grupos para comprender la construcción, consolidación y desmantelamiento de constelaciones e instituciones de poder.”(2007, pp. 81-83). Bajo esta perspectiva, en la rebelión de Huánuco *identificaremos actitudes, símbolos y los discursos utilizados*, para entender la cultura política de los sectores populares;³ así como las situaciones individuales que intervinieron en el despliegue del poder en aquel entonces, estudiándolos desde los márgenes de la no oficialidad y; elementos que fueron esgrimidos de manera colectiva por los rebeldes para complementar la comprensión de los hechos ocurridos.

Participación política y violencia

La *participación política* es entendida convencionalmente cuando se designa a toda una serie de actividades, tales como: el acto de elegir a representantes políticos, el respaldo a un candidato, la polémica sobre sucesos políticos, etc. Para Norberto Bobbio, además de lo señalado, implicaría que existen por lo menos tres formas o niveles de participación política: El primero, es el de la *presencia*, a la cual califica como un nivel menos intenso, ya que se enmarcan en los comportamientos receptivos o pasivos, como asistir a un mitin de campaña electoral. La segunda forma es la *activación*, donde el sujeto promueve una serie de actividades fuera o dentro de una organización política, como es el caso del proselitismo. Por último, el tercer nivel –citando al propio autor– son aquellas: “[...] situaciones en las cuales el individuo contribuye directa o indirectamente en una situación política [...]” (Bobbio; Matteucci y Pasquín, 2002, p. 1137). Mi trabajo se rigió principalmente bajo la definición de este tercer nivel.

³ “Un “símbolo” es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por la asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual.”(Turner, 1999, p. 21).

Ahora bien, en el caso de la rebelión de Huánuco esta tercera forma de participación se hizo ejerciendo *la violencia*, un concepto debatible cuando es relacionado al poder. Algunos señalan que para la ciencia política es difícil asociar los términos poder y violencia porque el primero apela a la “persuasión”, siendo una “imposición concertada” (González, p. 11-12); mientras tanto otros autores, señalan que la violencia sí está vinculada al poder, porque éste implica el dominio de unos sobre otros (Urbano, 1991, p. 7). Por consiguiente, hay dos posiciones: aquellos que rechazan dicho vínculo, aquí podemos mencionar a los funcionalistas Talcott Parsons, para quien la política emplea la «fuerza» no la violencia, como elemento esencial del control social (Arostegui, 1994, pp. 38-53); y Duverger, para quien política y violencia resultan incompatibles, ya que la política tiende a excluir la violencia mediante la «encapsulación» de los conflictos en procedimientos (González, p. 2). Complementando estas ideas Hannah Arendt señala que la violencia se produce cuando existe la ausencia del poder, es decir la pérdida de la legitimidad de las instituciones, “la violencia no crea al poder... (por eso) no es revolucionaria”. Para Arendt el poder se ejerce de manera concertada, por lo que la violencia es un “factor esencialmente indeseable, mientras que la existencia del poder es algo absolutamente necesario” (González, pp. 11-12; Urbano, 1991, pp. 8-9).

Por otro lado, para los hermanos Tilly la violencia es un indicador de la acción colectiva mediante la cual “la gente normal hacía saber sus deseos y sus reivindicaciones”; es decir hacer uso de ésta resulta propio de la lucha por el poder, es una de sus formas, con lo que se explicaría el hecho de que aquellos que no contaron con “la capacidad de hacer huelgas...perdieron poder, o nunca lo ganaron”. (Tilly, Ch., Tilly, L. y Tilly, R. 1997, pp. 331-333). Por tanto, la violencia se ejerce cuando un sector de la población percibe su situación como intolerable, por no recibir lo que conciben merecer, creyendo que mediante las acciones violentas se logrará acabar con esta situación de manera más rápida (González, p. 4). Además, para Charles Tilly, una acción se vuelve violenta sobre todo a partir de cómo responden las autoridades, las cuales para detener estos reclamos también apelan al uso de la violencia en la búsqueda de no perder el dominio (Arostegui, 1994, pp. 47-50; González, pp. 9-10). De esta manera, equiparar *violencia política* únicamente con terror, así como vincularlo con la idea de un ejercicio exclusivo de los sectores populares, resulta un análisis elemental. Al respecto Julio Arostegui, nos dice: “En las teorías de tinte conservador es habitual la

confusión de la violencia con la rebelión, cuya relación es evidente, pero no su sinonimia” (1994, p. 44). Por tanto, hacer uso de la violencia se presenta como una manera de lograr, casi siempre de manera consciente, “la manipulación de las decisiones en todas o parte de las instancias de gobierno, y, en última instancia, la conquista, la conservación o la reforma del Estado...manifiestan intencionalidad y se dirige a influir en el campo de la estructura política”, es decir es una estrategia o instrumento propio del ejercicio político (González, pp. 8-9).

Justamente, la presente tesis se inclinó por la segunda postura para tratar a la rebelión de Huánuco, asumiendo que *las actitudes violentas* son parte de la futura estructuración política, es decir *actúan como un instrumento o forma de hacer política* para lograr objetivos, a la cual apelaron los sectores populares en los Andes, más allá del simple empleo del terror y la desestabilización, por lo que contiene racionalidad (Aróstegui, 1994, p. 54; Irurozqui, 2009, pp. 9-11; González, p. 3; Walker, 1991, p. 137). Sin embargo, es necesario agregar que en los Andes estas acciones adoptaron no solo la forma de desorden y terror, sino también se contó con *una violencia de tipo ritual* impregnada por los hechos simbólicos que ocurrieron en el levantamiento de Huánuco, pero que también se ejecutaron en otras rebeliones, por lo que considero fueron productos de la peculiaridad de la cultura política andina y no una simple muestra de los efectos del alcohol y la irracionalidad (Turner, 1991, pp. 93-121).⁴

Panfletos, rumores, espacios privados y públicos de difusión política

Comprender las acciones políticas de los grupos subordinados o sectores populares es difícil, en primer lugar, porque la mayoría eran ágrafos y en segundo lugar porque cuando cuestionaban al poder no podían decirlo de manera oficial, por las condenas morales y jurídicas. Por ello, las fuentes son escasas, sin embargo he considerado que aunque “disfrazado” se puede rescatar esta perspectiva en los rumores, conversaciones en las plazas, panfletos, etc. (Scott, 2004, pp. 21-22), los cuales contaron con un “grano de verdad”, a pesar de que con su transmisión de boca en boca se recargaba de adornos según los intereses subjetivos de aquellos que los transmitieron (Allport y Postman,

⁴ Es importante la asociación de lo simbólico con lo ritual: “Los fines del ritual guardaran relación abierta e implícitamente con las circunstancias antecedentes y a la vez ayudaran a determinar el sentido de los símbolos. Luego hay que estudiar los símbolos en el contexto concreto de ese ritual. Es aquí donde se recurre a la ayuda de los informantes indígenas.”(Turner, 1999, p. 50).

1967, pp. 15, 25; Scott, 2004, pp. 176-179). Ahora bien, dichos mensajes de crítica al poder sólo podían darse en la clandestinidad, bajo un «discurso oculto» y con la seguridad de que no serían alcanzados por el control de las autoridades, en nuestro caso el virrey, con gente de confianza que contaban con ideas similares. Y en ese sentido: “[...] la capilla, la taberna y la casa eran suyos. En esos lugares de culto ‘sin campanario’, había libertad para la vida intelectual y *para los experimentos democráticos* [...]” (Scott, 2004, p. 149). Más allá de la discusión sobre la llegada de la democracia (Rosas, 2006, pp. 158-165)⁵, la presente tesis consideró a los espacios privados y públicos de la Intendencia de Tarma, representados en las fiestas, las casas, las tiendas, entre otros, como sitios claves que permitieron la difusión de las ideas políticas y la información de los hechos a las poblaciones ágrafas, en momentos previos al levantamiento del 22 de febrero, alentándolos al alzamiento.

Por otro lado, podemos también rescatar que los rumores cuentan con la capacidad de influenciar a la gente siendo “armas de combate efectivas”—que, a pesar de ser una información no confirmada, logran desplegarse por redes amplias a diferencia de las habladurías-, sobre todo cuando poseen dos condiciones: *importancia* y *ambigüedad* (Allport y Postman, 2004, p. 175; Stewart y Strathern, 2008, pp. 33-40). Para el caso de la rebelión de Huánuco, ambos elementos se dieron, la primera gracias a la situación de vacío de poder provocado por la ausencia del rey Fernando VII, necesitándose la figura de un gobernante. Por otro lado, el carecer de un medio de difusión formal -prensa escrita- acrecentó la situación de ambigüedad dando paso a una serie de interpretaciones de los acontecimientos (Chassin, 2013, p. 408; Peralta, 2012, p. 323). Complementando esta propuesta, el sociólogo Tamotshu Shibutani, consideró al rumor como una “noticia improvisada” que acompaña siempre a las revueltas conteniendo una racionalidad con la finalidad de resolver problemas, por lo que no sólo es el producto de intereses individuales, emocionales y falsedades.

Por tanto, los rumores son “un esfuerzo por alcanzar un consenso de opinión sobre la verdad” y satisfacer la demanda ocasionada por el vacío frente a la carencia de

⁵ La autora destacó en la formación de esta opinión pública el papel de los periódicos que generó “una minoría ilustrada” (Rosas, 2008, p. 154).

explicaciones oficiales, tornándose un hecho peligroso, ya que busca la verdad por canales no oficiales e incontrolables. De esta manera, se convierten en “armas políticas” útiles para resistir y criticar a los grupos dominantes, como afirman los estudios de Jean-Noel Kapferer y Patricia Turner (Stewart y Strathern, 2008, pp. 43-56). Teniendo en cuenta estas perspectivas he podido enriquecer mi comprensión sobre el imaginario político de los sectores populares, a partir del estudio del “discurso oculto” desplegado en los espacios de discusión política y difundida a través de los rumores, previo al inicio del levantamiento.

El Inca

El discurso sobre la venida del Inca fue utilizado en varias de las rebeliones del siglo XVIII, y en la rebelión de Huánuco, acaecido en 1812, se menciona de manera relevante, sugiriéndonos la consideración de peculiaridades. En primer lugar, las principales poblaciones que apelaron al recuerdo del Inca fueron los ubicados en el sur, durante la ocupación española (Manrique, 1988, p. 204), pero en Huánuco apareció, a pesar de estar situado en la sierra central un espacio donde supuestamente no era propenso a la utilización de dicho discurso como lo señala la historiografía tradicional. En ese sentido, las investigaciones del historiador Santos (1992) para la zona del actual Ecuador, resultaron muy provechosos, al revelar que la figura del Inca estuvo presente en la selva, contando con un mayor radio de difusión de la que creemos y en esa lógica se entiende su presencia en Huánuco.

En segundo lugar, hablar de la apelación a la figura de la venida del Inca en las rebeliones andinas es tener presente varias propuestas que debaten la razón de su existencia, algunos señalan que se trató de una “utopía andina”, es decir la aspiración al retorno del Tahuantinsuyo, tesis defendida por Flores Galindo y Manuel Burga (Flores, 1988, pp. 42-53) ⁶; otros señalan que fue una reacción frente al incumplimiento del pacto colonial, exigiendo el regreso del período Habsburgo, como propone la economía moral (Torres, 2016, p. 39). La presente tesis ha considerado estas discusiones optando por no apoyar a ninguna, por lo menos no totalmente, ya que mi propuesta es que no se

⁶ Consideraré también que esta propuesta no es esencialmente indígena, ya que es innegable la influencia del mesianismo y milenarismo traído por los españoles (O’Phelan, 1995, p. 42-43).

trató de un proyecto político como tal, sino más bien fue un *instrumento discursivo poderoso* que partió de la cultura política andina, ya que otras rebeliones lo utilizaron, cubriendo dos elementos importantes: capacidad de convocatoria de rebeldes e imagen simbólica de orden, esto último muy necesario debido a los momentos de caos que por aquel entonces se percibía. De esta manera, se apela a la figura del Inca, por resultar clave el evocar una experiencia diferente a la del virreinato –el cual en esos momentos presentaba la imagen de ser un régimen con leyes y autoridades opresoras-, es decir resultaba provechoso el recordar a un gobierno que sí funcionó “bien”, o que al menos tenía esa catalogación en el imaginario político de la población, siendo la única experiencia alternativa: el Tahuantinsuyo. Sin embargo, eso no quiere decir que se aspiraba a que retorne tal cual, en realidad creo que si hubo una intencionalidad de proyecto político en los rebeldes –andinos y criollos- esto no germinó porque se produjo el pronto fracaso del levantamiento. Cabe agregar que a diferencia de las propuestas que solo reconocen a los criollos como conscientes de la eficacia propia del discurso del Inca, creo que los sectores populares andinos también supieron sacar provecho y no necesariamente fueron simples seguidores sin voluntad propia (Chassin, 2008, pp. 233-234).

En tercer lugar, un elemento adicional sobre la venida del Inca en Huánuco, es que dicho discurso se vinculó a la figura de Castelli -aunque hubo otros personajes que fueron asociados a esta idea, pero hay poca atención a este detalle- apareciendo varias propuestas, frente a las cuales mi investigación tiene una posible explicación, gracias a la influencia de la perspectiva de John Leddy Phelan -quien analizó la rebelión de los comuneros de Nueva Granada en 1781, señalando la existencia de “dos utopías”principalmente: la criolla y la indígena (1978, capítulos 6 y 7)-, dando paso al reconocimiento de la existencia de varias “utopías”-concepto entendido en su sentido cristiano, es decir la búsqueda de una sociedad justa-, las cuales aparecen como producto de las acciones, aspiraciones y objetivos de los diferentes grupos sociales participantes, una perspectiva escasamente trabajada en los Andes peruanos para el siglo XIX y que creo fue lo que ocurrió en la rebelión de Huánuco.⁷

⁷ Cabe aclarar que Phelan cuando se refiere a “utopía”no hace referencia a la propuesta de retorno del imperio de los Incas, sino al sentido que le dio Tomás Moro de proyectarse a lograr crear una sociedad ideal regida por prácticas justas y saludables, lo cual se considera inalcanzable. Manuel Burga, hizo un

CAPÍTULO I:

ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE LA REBELIÓN DE HUÁNUCO EN LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

La presente sección buscará identificar en el quehacer histórico el análisis sobre la rebelión de Huánuco, ocurrida en 1812 -en medio de la crisis de la monarquía española provocado por la invasión napoleónica que dio paso a la formación de las Cortes de Cádiz, época donde se agravó los abusos de las autoridades peninsulares contra la población de esta zona, al prohibirles la exportación de productos agrícolas y la venta de tabaco (Glave, 2008: 392; Nieto, 2007: 80)-, elaborada por los estudiosos, a través de sus trabajos de investigación.⁸ El objetivo será reconocer aquellas propuestas sobre las causas, consecuencias, actores y el impacto que los estudiosos han identificado acerca de esta rebelión, haciendo una revisión en orden cronológico de las primeras investigaciones, mientras que la historiografía más reciente será presentada desde 3 ejes temáticos. Este recorrido tiene como principal objetivo identificar si el quehacer historiográfico se ha interesado por recoger la participación y cultura política los sectores populares, especialmente los indígenas, y no sólo el papel de los considerados líderes de la rebelión, entre otros temas.

I.1 La rebelión de Huánuco en la historiografía del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX

En la historiografía del siglo XIX existen escasas menciones sobre esta rebelión,⁹ salvo el chileno Vicuña Mackena quien en su obra *La revolución de la Independencia*

estudio para el siglo XVII, de la praxis social cotidiana de los sectores populares y la producción intelectual de cronistas mestizos y nobles empobrecidos, como Guamán Poma de Ayala y Juan Santa Cruz Pachacuti, la cual estaría más cerca de lo que puede denominarse “utopía campesina” (Burga y Flores Galindo, 1997, pp. 302-303).

⁸ Cabe aclarar que los autores analizados son solamente aquellos peruanista que han escrito sus textos en lengua española, por lo que queda una labor intensa por desarrollar en la historiografía elaborada relacionada al tema en otros idiomas.

⁹ Incluso se señaló que las publicaciones se hicieron en base a fuentes de dudosa legitimidad (Fernández, 1938, p. 6).

del Perú 1809- 1819 (publicada en 1860), mencionó este hecho en apenas una carilla señalando que José Crespo y Castillo, al cual lo pone como protagonista, se levantó en contra del rey, frente al intento de “incendiar las sementaras de tabaco”, siendo sofocados por tratarse de “masas indisciplinadas de los rebeldes”(Vicuña Mackena, 1924, p. 135).¹⁰ Mientras tanto, historiadores como Torrente, Paz Soldán, Lorente, Mendiburu y Vargas Ugarte muestran en su producción un total silencio sobre dicha rebelión (Dunbar Temple, 1971, p. VI). Más adelante, con motivo de su centenario, Luís Antonio Eguiguren publicó dos tomos con documentos impresos; José Herrera expuso en el diario *El Comercio*, algunos manuscritos y; Aníbal Gálvez en el periódico *La Prensa* también escribió al respecto (Varallanos, 1959, p. 454).¹¹ Sin embargo, en ninguno de estos autores existe una preocupación por analizar las causas y características de la rebelión y mucho menos la participación de los sectores populares, sólo se remiten a publicar las fuentes y describir brevemente lo acontecido, tomando una perspectiva propia del positivismo.

Hacia 1934 aparece el texto de Francisco Berroa *Monografía de la Diócesis de Huánuco*, allí planteó que el principal agitador de la rebelión fue el padre Marcos Duran Martel, quien luchó por establecer un “gobierno criollo” hasta que el rey Fernando VII retomase el poder. La idea de este autor lo elaboró a partir de la carta escrita en 1816 por este eclesiástico, desde su encarcelamiento en Ceuta, dirigida al rey de España, donde justificó su acción señalando que al encontrarse el monarca ausente decidió apoyar a la “Junta” que se impuso en Huánuco (2012, pp. 13-14). De esta manera, calificó a la rebelión como un acontecimiento envuelto del “espíritu de libertad” imperante en la época que dio pie a la formación de focos de insurgencia, como respuesta a la crisis del poder español, donde los curas fueron los que alentaron esta idea y la llevaron a la práctica, reconociendo la importancia del papel de los religiosos, sobre los demás participantes de este suceso (2012, p.33).

¹⁰ Esta pequeña referencia la hace utilizando los datos de la Gaceta de Lima n° 36 y 39, de abril de 1812.

¹¹ “Es importante señalar, desde el punto de vista heurístico, que el Dr. Gálvez, como lo confirma el propio contenido de su artículo, fue el primero que consultó los cuadernos de los procesos de la rebelión de Huánuco y Humalíes” (Dunbar Temple, 1971, p. VIII).

En 1938, tenemos el estudio de Baldomero Fernández Maldonado titulado *Huánuco en la revolución de independencia*, donde resaltó la influencia de “los agitadores argentinos”, los cuales habrían incentivado a que los curas se conviertan en “partidarios de la libertad e independencia”. En ese sentido “las incitaciones de los frailes y de los conspiradores criollos fueron fácilmente escuchadas por los panataguas”, señalando que se sembró en Huánuco un espíritu independentista, a partir de la influencia de los insurgentes del Río de la Plata (1938, pp. 8-10). Por consiguiente, este estudioso propuso que la búsqueda de libertad frente al abuso de las autoridades desatada en Huánuco, se produjo gracias a la influencia foránea quitándole énfasis al desarrollo de un liderazgo nacido en la propia región, señalando a los indígenas como borrachos y brindando sólo importancia al papel que jugaron los curas, especialmente al padre Durand Martel (1938, pp. 10-14). Por otro lado, a la hora de mencionar las razones del fracaso de la rebelión -donde el autor reconoce tuvo una planificación previa gracias a los rumores-, propuso como razón principal la falta de apoyo de los pueblos, es decir los sectores populares son vistos implícitamente como los causantes de que no haya prosperado (1938, pp. 14-21).

Luego tenemos el considerado por muchos historiadores como un clásico, me refiero al texto de José Varallanos *Historia de Huánuco*, publicado en 1959. En primer lugar, quiero destacar que ese autor tomó en cuenta los levantamientos previos ocurridos en la zona como el de Llata y Huallanca en el siglo XVIII y el levantamiento de 1805 en Cuzco, donde participó el huanuqueño José Gabriel Aguilar, identificándolos como “el germen libertario” que involucró a los pobladores de Huamalíes, entre estos los indios, pero atribuyendo el liderazgo sólo a criollos y mestizos (1959, pp. 444-445).¹² En segundo lugar, el autor resaltó el papel de las presiones tributarias y los abusos cometidos por las autoridades –entre éstas el asunto del reparto-, cómo las causas que contribuyeron al surgimiento de la idea de exterminar a estas fuerzas “opresoras”. En ese sentido destacó el nepotismo existente, considerando a la familia Llanos como la principal causante del descontento, situación que se agravó por la exoneración de la orden del tabaco en beneficio exclusivo de esta familia (1959, pp. 437-459). En tercer lugar, consideró como tema los liderazgos en la rebelión de 1812, donde reconoció el

¹² Consideró a José Gabriel Aguilar como precursor de la Independencia del Perú por su asonada en 1805 en el Cuzco.

papel de los criollos, destacando a los curas, en especial a Duran Martel a quien catalogó como el ideólogo de la revolución y precursor de la Independencia (1959, pp. 460-493). Otro criollo al que no sólo reconoce sino le atribuye “gran heroicidad” fue Crespo y Castillo, aunque esta calificación resultó algo paradójica, ya que al mismo tiempo recordó que este personaje protestó frente a su sentencia, señalando que lo habían obligado a concurrir a la rebelión y que los “verdaderos autores del movimiento lo habían abandonado”.¹³ En el caso de los mestizos, hay un reconocimiento de líderes, donde estarían José Contreras, jefe de los indios Chupachos, y en Huamalíes Norberto Aro (1959, pp. 454-476), por lo cual, recién con este autor aparecen nuevos personajes fuera del grupo criollo, aunque no son reconocidos como líderes indígenas.¹⁴ Además afirmó que la participación de los indios fue ordenada y racional sólo cuando siguieron a estos líderes, ya que en los momentos que carecen de estas cabezas su comportamiento se desbordó –evidenciado por los saqueos y ataques desatados en plena rebelión contra los peninsulares, mestizos y criollos, incluso entre ellos mismos movidos por las rivalidades existentes y la irracionalidad-, justamente debido a este comportamiento se desarticuló la participación compacta con la cual se inició la rebelión, coincidiendo con Fernández Maldonado, con la idea de que fueron los indígenas los causantes del fracaso de la rebelión, debido a sus acciones violentas.¹⁵

Por último, Varallanos señaló que la rebelión tuvo un ideal “la independencia, la libertad de la Patria”, a pesar de que los documentos se esmeraron en ocultar estos fines, por tanto, no fue una simple rebelión de carácter fidelista (Varallanos, 1959, p. 494), por el contrario se trató de un levantamiento separatista: “es el segundo movimiento libertario después del que encabezó José Gabriel Condorcanqui o Túpac Amaru 2º, y el primero del siglo XIX...auténtico Movimiento Precursor de la Independencia Nacional”(Varallanos, 1959, p. 496) y que gozó de un sentido continental, al estar presente los nexos con el levantamiento de Castelli y su avance por el Alto Perú, así

¹³ Varallanos, con esta afirmación negó la naturaleza del liderazgo de Crespo y Castillo, dada por la tradición huanuqueña –incluso hasta ahora- la cual cree que se enfrentó hasta el final de manera heroica pronunciando “Muero yo, pero mil se levantarán para ahorcar a los tiranos. ¡Viva la libertad!”(1959, pp. 458-489).

¹⁴ Este autor denominó a estos personajes como mestizos, aunque muchos autores como Glave y Chassin, los identificó como indios.

¹⁵ Sin embargo, al mismo tiempo señala que los alzados en Huánuco, son “patriotas”. Pero poniendo en claro que fueron los criollos y mestizos los dirigentes y los indios de panataguas, chupachos y huamalíes actuaron como apoyo (Varallanos, 1959, pp. 476-495).

como a lo acontecido en Quito (1959, p. 452). De esta manera, este autor brindó nuevas ideas como un liderazgo que va más allá de los criollos, evidenciado en el reconocimiento de mestizos dirigentes; el cuestionamiento paradójico a uno de los íconos de la rebelión, siendo este el caso de Crespo y Castillo y; además le dio un sentido continental y separatista. Sin embargo, mantuvo una visión de incapacidad sobre los sectores populares, especialmente indígenas, en correspondencia con la historiografía de su época.

I.2 La década de los 70' y la historiografía de la rebelión

En esta década se publicó con motivo de la conmemoración del Sesquicentenario de la Independencia del Perú la famosa *Colección Documental de la Independencia del Perú*, donde la rebelión de Huánuco y sus diversos papeles fueron recopilados en cinco volúmenes, bajo la atenta mirada de Ella Dunbar Temple, considerándose como parte importante del proceso de independencia. En el primer volumen nos planteó la visión general que logró obtener sobre el levantamiento a raíz de la documentación obtenida de varios repositorios, señalando que formó parte de las rebeliones precursoras propias del proceso de Independencia, siendo una de las menos estudiadas. Además, propuso que se trató de un movimiento separatista -a pesar de que la Junta que se formó juró en nombre del rey-, siendo “el estallido final de la conciencia criolla, mestiza e indígena”, producto de la maduración, después de tantos siglos de dominación (1971, pp. III-XXX). En cuanto a los sectores populares señaló que su participación fue, a la letra: “...instigada por los ilustrados religiosos y criollos, la participación indígena como protagonistas sólo se reconoce a la hora de los juicios para lograr salir de las acusaciones, como en el caso de Crespo y Castillo que alegó que su accionar fue por la presión de los indios. En esta circunstancia se señala que lo sucedido fue una “sublevación puramente de indios.” (Dunbar, 1971, p. XXIX)

Por tanto, esta historiadora reconoció a los indígenas como autores de la rebelión, pero como un instrumento que usaron los declarantes para evadir la culpa y lograr que los verdaderos líderes, como el criollo Crespo y Castillo, se salvaran de los castigos oficiales, siendo falsa la existencia de un liderazgo indígena. Para Dunbar Temple los indios por sí solos eran incompetentes de lograr organizar “una insurrección de tales

proporciones y que fueron movidos por sugerencias extrañas, pasquines y papeles anónimos en idioma índico...” (1971, p. XXXVI). En esta cita, además de continuar señalando su incapacidad, indica la importancia de los papeles subversivos escritos por lo curas en aliento de la rebelión con lo cual reforzó la idea del liderazgo criollo, quienes les brindaron a los indígenas un trato de “cholos” subordinados, apelando a su apoyo según sus conveniencias. En la rebelión los dirigentes no tuvieron ninguna intención de lograr una “integración nacional”.¹⁶ De esta manera, los sectores populares son vistos como incapaces de negociar, exigir y dirigir; tratándose de una rebelión criolla, donde ni siquiera los mestizos son reconocidos como dirigentes (1971, pp. XXXVIII-LXXXI).

Otro libro escrito fue *Los precursores olvidados*. Gabriel Aguilar y Juan José Crespo y Castillo, a cargo de Samuel Ordoñez quien planteó que la rebelión usó como pretexto la formación de la Junta, ya que la intención era ir contra del Virrey Abascal, con el apoyo del movimiento rioplatense y por solidaridad con los acontecimientos de Quito. Es decir, este autor también le da un sentido continental (1972, pp. 98-107). La consigna en cuanto a los sectores populares posee la misma atribución defendida por Dunbar Temple y Varallanos, señalando que el fracaso de la rebelión fue por la participación del grupo indígena, los cuales “no tenían un concepto claro sobre la verdadera finalidad de la revolución” (1972, p. 117).¹⁷ Mientras los sectores populares son culpados, la perspectiva de los criollos como Crespo y Castillo, es más bien destacada; es así que resaltó que la valentía de dicho personaje lo llevó a negarse a contar con defensor, echándose supuestamente la culpa “en vez de amilanarse”,

¹⁶ “La posición criolla frente al indio no comporta, empero, y lo mismo se verifica en la Rebelión de Huánuco, un sentimiento claramente definido de integración nacional, ni la idea de una nación conjunta desde el punto de vista étnico o racial. Coexisten en el siglo XVIII, como en el anterior, las dos naciones, criolla e india, como grupos aislados y sin identificar sus mutuos reclamos e intereses. Se evidencia esta actitud en los criollos huanuqueños durante la rebelión frente a las masas indias, así como la de éstas en relación con los “blancos”, acepción en la cual suelen unificar a los españoles y europeos y españoles americanos. Empero en el siglo XVIII...criollos, en función de sus propios intereses, alientan la insurgencia de los indios, presentando, como ocurre en la insurgencia de Huánuco, un frente de aparente cohesión ante las autoridades virreinales. En la insurgencia de Huánuco, los cabildantes y demás rebeldes criollos, con inclusión de los religiosos verdaderos gestores del movimiento, insisten en hacer recaer en los indios todo el peso de la insurgencia a la que califican a menudo de “puramente de indios.”” (Dunbar, 1971, p. LXXX).

¹⁷ “...no solamente se dedicó al pillaje, sino que entraron en rivalidades y luchas entre ellos; y lo más grave es que se rebelaron contra sus jefes, mestizos y criollos, lo que obligó al comandante Haro a tomar medidas muy enérgicas para restablecer la autoridad, lo que hizo que se resintiesen las relaciones que había entre ellos, siendo un motivo para que la revolución no prosperase.”

buscando con ello que sólo a él le fuera aplicada la pena de muerte. De esta manera, en este texto se continuó con la defensa del heroísmo tradicional construido sobre este personaje que Varallanos, aunque con contradicciones, cuestionó (1972, pp. 128-131).

En 1973, César García Rosell publicó el libro *Dos precursores de la Independencia Nacional. 1805-1812*, el cual fue premiado en el “Concurso Histórico” promovido por la Cooperativa San Francisco, en la ciudad de Huánuco, planteando que la rebelión se trató de un “movimiento popular” sedicioso y antiespañol, cuyo primer paso fue organizar un nuevo gobierno local que llevase adelante la independencia del Perú.¹⁸ Por esa razón, dice, se constituyó una Junta -análoga a la de Buenos Aires y Caracas-, reconociendo como su figura principal a Crespo y Castillo, líder idóneo, con el que gracias a su aparición se pudo organizar el alzamiento en contra de los abusos ejercido por las autoridades huanuqueñas, logrando “personificar las esperanzas y las ilusiones de su pueblo”, por lo que merece un lugar en el Panteón de los Próceres como héroe (1973, pp. 51-78). En cuanto a los sectores populares no los identificó como los principales causantes del colapso de la rebelión, para este autor la pérdida de los rebeldes fue por la superioridad militar española, punto de vista interesante de tener en cuenta (1973, pp. 66-72).

Para acabar esta década, tenemos la tesis doctoral de Carmen Rosa Calderón titulada *La insurrección de Crespo y Castillo del año 1812*, defendida en 1978, la cual mencionó que “el pensamiento insurgente” fue debido a los abusos de las autoridades de origen peninsular -como la trata del tabaco-, siendo los principales líderes de la rebelión, los criollos, movilizados de los indios en su afán de expulsar a los españoles peninsulares que tenían los cargos y las leyes bajo su beneficio (1978, pp. 39-41; 113). En cuanto a Crespo y Castillo propone que fingió en el juicio incapacidad mental con la finalidad de salir librado para continuar con “la obra revolucionaria”, destacando su heroicidad (1978, pp. 114-126). Sin embargo, no sólo colocó a los criollos como protagonistas, también los mestizos e indios contaron con razones para alzarse -como los abusos de la mita y el tributo personal-, señalando “que la revolución tuvo carácter

¹⁸ El planteamiento de Huánuco como lucha por la Independencia del Perú lleva a proponer a este autor la idea que el 23 de febrero de 1812 se proclamó la independencia.

popular [...] [siendo una] lucha contra el rey” y, que los sectores populares estaban convencidos de que sólo mediante el levantamiento lograrían terminar con estos atropellos. Para la autora la situación abusiva en Huánuco fue la causa principal para su “despertar revolucionario”, el cual calificó de romántico, ya que se buscó regresar al imperio de los incas, cuya idea no fue desarrollada por esta investigación dejándolo como una propuesta abierta (1978, pp. 128-191).¹⁹

I.3 La historiografía de la primera década del siglo XXI: 3 ejes temáticos

Considerando que entre las décadas de los 80s y 90s existió casi un silencio historiográfico sobre la rebelión de Huánuco porque asumir como objeto de estudio los hechos acaecidos en los primeros años del siglo XIX se consideró poco próspero para entender los cambios que llevaron a la Independencia del Perú. Cuando se investigaba esta época se asumía la inexistencia de una verdadera ruptura histórica, equivalente a dos décadas antes –la gran rebelión- y las dos siguientes –la Independencia- provocando que los historiadores tomaran como punto de inicio una de estas dos coyunturas (Manrique, 1991). Gracias a las nuevas propuestas de la historia política en el siglo XXI se volvió a tomar en cuenta estos años y por ende a la rebelión de Huánuco (Guerra, 1989), encontrando 3 ejes temáticos:

a) El alcance de la rebelión

Para Marie-Danielle Demelas (2003), la rebelión de Huánuco formó parte de los movimientos campesinos indígenas de gran alcance, en contraposición al fidelismo limeño, demostrándose que no todos los pobladores del Perú estaban de acuerdo con el manejo del poder por las autoridades españolas. Además, a diferencia del levantamiento de 1814 en el Cuzco o Alto Perú, esta insurrección sí logró una gran repercusión, ya que se involucraron catorce pueblos de indios; sin embargo, la autora señala que esta participación masiva fue lo que dio paso al fracaso al chocar con los intereses de los dirigentes criollos (pp. 211-212). Roger Vidal (2005), agregó que la insurrección fue conducida por los criollos de calidad “reformistas”, contando con un carácter regional,

¹⁹ Casi diez años después Alberto Flores Galindo escribió *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, con el cual ganó el Premio Casa de las Américas en 1986. Su propuesta sí desarrolló la mención de esta autora, sobre el regreso del imperio de los incas, aunque no para el caso de Huánuco.

anticolonial, democrático, antifeudal y con orientación al “protocapitalismo”, ideas bastante sugerentes (p.13). Por otro lado, Bustamante (2012) propone que la rebelión formó parte de la “protestas populares” que se venían desarrollando desde el siglo XVII, actuando como su extensión (p. 17).

Mientras estos autores vinculan la rebelión con alzamientos pasados, Nieto Bonilla (2004) agregó que los sucesos del Alto Perú fueron claves para el levantamiento, ya que influenciaron a la movilización de los criollos e indios. Discutiendo este planteamiento, Jean Piel (2012), desvincula la rebelión de la influencia bonaerense, afirmando que la relación con el sur habría sido fabricada por el Intendente de Huánuco para darle mayor gravedad al asunto, coincidiendo con el planteamiento de los tres primeros autores mencionados, los cuales señalaron su naturaleza regional. Por tanto, la rebelión de Huánuco formó parte del ciclo de rebeliones anticoloniales andinas del siglo XVIII y no fue una extensión del proyecto de Castelli, quien además ya estaba derrotado por Goyeneche en Guaqui (pp. 19-54). Sin embargo, Eduardo Torres Arancivia (2013) propone que este movimiento no habría tenido una intención separatista, sino más bien buscó reactivar el “pacto de antigua data que los unía con la Monarquía”, perteneciente al siglo XVII, el cual unía al monarca con sus súbditos como parte de “la economía moral”, donde la idea de “patria” es vista “como el patrimonio del rey”, donde la figura de Fernando VII fue idealizada, planteamiento propio de las opiniones escolásticas de Antiguo Régimen vigentes en esta época (pp. 4-11). Su propuesta se desvincula de todas las demás, al rechazar la idea de movimiento anticolonial y la influencia bonaerense.

b) La dirigencia

Cuando se evalúa el tema de los liderazgos en la rebelión de Huánuco aparecen varios personajes según los autores, por ejemplo, si rescatamos a los primeros investigadores como Vicuña Mackena, Varrallanos y Ordoñez, estos identificaron como el líder de la rebelión principalmente a José Crespo y Castillo. Los últimos estudios, más bien han tomado distancia del excesivo protagonismo de este personaje, así tenemos a Javier Campos (2012) quien señaló a los agustinos Marcos Duran Martel e Ignacio Villavicencio como los importantes líderes de la rebelión, ya que los sucesos del Alto Perú fueron conocidos gracias a la difusión de rumores y pasquines hechos por

los clérigos, mediante lo cual se logró animar a los rebeldes, tomándose a este liderazgo eclesiástico como evidencia de la existencia del proyecto de una “América independiente”(Démelas, 2003, p. 217). Ahora bien, no solo a los curas se los identifica como líderes, Nieto Bonilla señala que criollos e indígenas dirigieron, bajo el objetivo de tomar el poder, aunque con una diferencia: los criollos ansiaban obtener cargos frente a los chapetones, mientras que la población indígena interpretó estos sucesos como un “retorno al modelo andino” (pp. 85-150). De esta manera, este autor le da un mayor peso a la dirigencia indígena, tesis apoyada por Roger Vidal (2005), quien destacó la dirigencia de sus alcaldes y otros líderes indios, como José Contreras, el cual fue mandado a ser asesinado por el criollo Domingo Berrospi, como señalan los testimonios, porque los campesinos lo asociaban con la figura del Inca, una catalogación que fue vista como peligrosa por el grupo criollo, por lo que con su muerte se aseguró finalmente el ascenso de Crespo y Castillo (pp. 119-178). Ambas propuestas resultan bastante interesantes, aunque no reúnen las pruebas suficientes para poder sustentarlas, sin embargo, destaca la amplitud de la dirigencia donde la participación indígena cobra una mayor relevancia.

Joelle Chassin (2008) siguió una lógica parecida a los autores anteriores, pero destacando el nuevo rol que adoptó el poder de los alcaldes sobre los caciques en las comunidades, por lo que encabezaron la invasión sobre Huánuco enarbolando el nombre del “Rey Castel”, “Rey Inca”, significativo que a la vez actuó como freno a su poder. La influencia del este cargo político sobre los indios, presionó a los criollos a realizar alianzas con estos para lograr destruir el abuso de las autoridades peninsulares, aunque reconoce que cada uno de estas autoridades poseían intereses individuales provocandose -en pleno desarrollo del movimiento- enfrentamientos internos que ocasionaron el fracaso (pp. 229-240). Por consiguiente, Chassin reconoce que en la rebelión los indios sí habrían tenido un papel activo, pero sólo consideró a los varayocs, quienes además tuvieron la culpa del fracaso por sus rivalidades internas, quedando nuevamente los sectores populares, especialmente los indios del común, en segundo plano y vistos como factor del declive del levantamiento (2008, pp. 229-230).

Para Luís Miguel Glave (2008), también los verdaderos impulsores fueron los indígenas, y no sólo los alcaldes, al haber estado enterados incluso de los decretos gaditanos -como la eliminación del tributo y de la igualdad entre indios y españoles-, gracias a que circuló papeles públicos como pasquines, volantes, manuscritos, entre otros y fue por ellos que Crespo y Castillo tomó el mando, proponiendo destacar su participación. Complementado esta idea, Víctor Peralta (2012), señaló que la rebelión de Huánuco perteneció a los “movimientos autonomistas”, evidenciado en que se formó una junta la cual aspiró “a restaurar una forma de libertad antigua similar al tiempo de los Incas” (pp. 317-318). Si bien la participación criolla fue importante, ésta se produjo porque coincidentemente con los indígenas rechazaban los abusos de los peninsulares y se valieron del discurso del retorno del inca por conveniencia, atribuyéndoles un liderazgo compartido, presionado por la necesidad. Bustamante (2012) en concordancia con Peralta, planteó que los indígenas fueron los que presionaron a los líderes criollos, como Crespo y Castillo y Duran Martel, para que se llevase a cabo el primer ataque de Ambo, donde gracias a estos miles de participantes se logró el triunfo inicial, por lo que el liderazgo criollo de Crespo y Castillo no fue lo exclusivamente determinante (pp. 61-66). En cuanto al segundo ataque de Ambo afirmó que los realistas fueron “100 veces más poderosos que la masa indígena”, y a pesar de esa desventaja: “Lo que se observa es el voluntarismo, patriotismo y su sed de justicia... se produjo la masacre de indígenas que entregaron sus cuerpos a grito de libertad y justicia...” (Pp. 68-76), atribuyéndoles a estos sectores populares una participación bajo la figura de mártires de la patria.

Por otro lado, Cipriano Quispe (2012) siguiendo la lógica de identificar la importancia a las autoridades locales, estudió la participación del alcalde de Panao, Mariano Silvestre, catalogándolo como un importante líder. Sin embargo, no utilizó fuentes suficientes que lo prueben, cayendo en la especulación a partir de algunas acusaciones como el manejo de un libro que probablemente era sedicioso, pero carente de una declaración donde se señale que este alcalde difundió las ideas de protestas contra “los europeos” en su localidad (pp. 77-84). Además, propuso que los criollos se aliaron a los indígenas para salvaguardar sus propiedades y luego traicionarlos. En cuanto a los saqueos, perpetrados en el pueblo, los justificó -siguiendo la misma línea que Nieto Bonilla- como “acciones demoledoras” que buscaron acabar con todo “símbolo de explotación”, rechazando a las propuestas que dicha acción sería una

muestra de la desorganización de los insurgentes indígenas que provocaron la ruina de la rebelión (p. 86), aunque su argumentación no es muy clara al carecer de un marco teórico sobre el papel de la violencia.

Por otro lado, Víctor Domínguez (2012), propone que el alzamiento fue el “más heroico por la independencia nacional”, de carácter indígena, los cuales sí lucharon por la justicia; mientras que los criollos actuaron por conveniencia, haciendo uso de la idea del Inka Castelli con la finalidad de lograr sus intereses, considerándolos “falsos héroes” (p. 134). Bajo la misma línea Emiliano Flores Trujillo (2012) resaltó la actuación de Norberto Aro, reconociendolo también como líder indígena, a quien -a partir de su condena a muerte- tomó como ejemplo para señalar que los de este poblado fueron los más radicales en la rebelión frente a los demás Partidos (pp. 139-158). Por tanto, los historiadores de la región defienden principalmente un planteamiento de heroicidad, con los cuales habrían contado los sectores populares, sin embargo, no existe un análisis sustancial del imaginario político de esta población sustentada en las propias declaraciones y testimonios de la época, su propuesta parte de una interpretación cargada de subjetividad.

c) La rebelión y la venida del Inca

La mayoría de los estudios cuando reflexionan sobre la figura de la venida del Inca que fue evocado en la rebelión de 1812, lo ligan a la noticia de la llegada del líder rioplatense Castelli, ya que en Huánuco fue asociado con la imagen del Inca: Castell-Inga. Para Nieto, esto sería la aspiración al “retorno al modelo andino”, mediante el cual se muestra las intenciones claras de la población andina por lograr el separatismo, en comparación a la ambigüedad de los criollos (pp. 85-150), apelando a la existencia de una “Utopía Andina”.²⁰ En cambio, Chassin (2008), señaló que fueron los criollos los principales autores de que Castelli fuera asociado con la figura del Inca y su venida, por

²⁰ Flores Galindo señaló que existió en los pueblos indígenas el anhelo por el retorno al imperio de los incas, ya que supuestamente con ello se establecería un reino sin hambre y explotación, un gobierno idóneo. Ahora bien, esto no lo llevó a pensar que dicho imaginario fue exclusivo de los indígenas, ya que la utopía andina involucró propuestas occidentales (el milenarismo y mesianismo cristiano) con las del mundo andino (mito del Inkarrí, idea del Pachacuti y el Paititi). Por tanto, si bien la utopía andina fue una especie de “proyecto político” de enorme repercusión en los indígenas «criollos, españoles, nativos de la selva central, mestizos» que alentaron los movimientos «revolucionarios», fueron todos partícipes de su utilidad (Flores, 1988, pp. 42-61).

lo que no se trató de un asunto propio del pueblo andino como proyecto político, rebatiendo lo señalado por Nieto; es decir, para la autora la figura de Castelli más que vincularla a la idea de «utopía andina» debería asociarse con el denominado «horizonte de espera» o “expectativa”²¹, con el cual se buscó llenar el vacío de poder dejado por Fernando VII, logrando los criollos, además, convocar a la masa indígena para lograr sus propósitos (Chassin, 2008, pp. 233-236). Por su parte Jean Piel (2012), planteó que la imagen de la llegada del “Inga Castel”, se trató de una transformación fonética, donde se confundió el apellido Castelli con el de Crespo y Castillo, siendo esto aprovechado por los líderes criollos para convocar a la población indígena (pp. 51-58).

Otro planteamiento fue el de Eduardo Torres Arancivia (2013), quien propuso acerca de la idea del retorno al pasado incaico dos ideas: en primer lugar se eligió la imagen de Castelli porque en la ceja de selva, donde se ubica Huánuco, el recuerdo del Inca era difuso a diferencia del sur, por lo que los nativos confundieron a Castelli con el Inca y; en segundo lugar dicho retorno fue anunciado debido a la necesidad -frente al vacío dejado por el rey Fernando VII- de renovar “el pacto social”, el cual tuvo vigencia en la época de los habsburgos, que unía al monarca con sus súbditos donde “los americanos entendían que el rey debía gobernar con justicia para dar tanto a criollos como a indios lo que merecían”(p. 16). Dicha renovación les interesaba principalmente a los criollos, por lo cual fueron los más preocupados en reactivarlo, anhelando volver al período Habsburgo no al del Tahuantinsuyo, apelando al viejo pacto colonial, desechando el planteamiento de la utopía andina y el pasado incaico.

De esta manera, la mayoría de autores de los últimos años, reconocen la importancia de apelar a la imagen del Inca, pero observándolo como un instrumento utilizado casi exclusivamente por los líderes criollos, donde los sectores populares y su interpretación no resultan su preocupación principal, concentrándose básicamente en su vinculación con Castelli, el líder de la rebelión rioplatense que unos meses atrás había estallado, quitándoles la capacidad de contar con una cultura política. ¿Realmente, fue así? Esta tesis intentará responder a dicha pregunta, buscando rescatar cuál fue la idea que tuvieron la población indígena acerca de la imagen del Inca, a partir de su imaginario

²¹ Un planteamiento propio de la Historia conceptual de Koselleck (Burón, 2012, pp. 199-203).

político y tradiciones culturales, donde tanto los líderes como la población del común fueron estudiados.

CAPÍTULO II:

LA PARTICIPACIÓN DE LOS SECTORES POPULARES EN LA REBELIÓN DE HUÁNUCO, 1812: SAQUEADORES, DEGOLLADORES, CANIBALES Y DANZANTES

“...se levantaron a gritos los indios con la mayor voracidad diciendo que el Yntendente era traydor que lo almorsarian, guerra, guerra, guerra, guerra, levantando palos y escopetas...” (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 275)

En Huánuco, hacia 1812, estalló un levantamiento calificado en su época como “revolución”,²² involucrando acciones violentas como saqueos, degollamientos, canibalismo y una serie de desmanes que se fueron desencadenando a medida que los rebeldes fueron llegando a la ciudad. Si bien fue corta la duración de dichas acciones, aproximadamente un mes, tuvo un importante impacto, siendo el uso de la violencia, según mi enfoque teórico, una forma para lograr objetivos políticos -a la cual recurrieron los sectores populares en los Andes-, más allá de solo significar acciones irracionales. Sin embargo, es necesario agregar que en los Andes estas acciones adoptaron no solo la forma de desórdenes, asesinatos, violaciones, terror o saqueos, sino también aparece *una violencia de tipo ritual* impregnada por las acciones simbólicas, los cánticos y bailes, entre otros, los cuales fueron manifestados en Huánuco, así como en otras rebeliones, por lo que pienso esta prácticas repetitivas fueron producto de la peculiaridad de la cultura política andina y no una simple muestra de los efectos del alcohol y la barbarie, permitiendo la cohesión de los rebeldes (Thurner, 1991, pp. 93-121).

²² El concepto revolución en el sentido de sedición, en momentos en el que recién se estaba politizando dicho término gracias a la conmoción del nuevo lenguaje político pos revolución francesa.

Ahora bien, el tema de la violencia andina en la época prehispánica ha sido estudiada de manera escasa, siendo principalmente relacionada a las guerras entre pueblos y a los sacrificios humanos o Qhapaq Hucha, un ritual sagrado muy poco practicado por los incas a diferencia de otras sociedades como la azteca. Cuando en los Andes se realizaban sacrificios el objetivo, paradójicamente, era evitar que se desate la violencia porque representaba una manera de reanudar alianzas políticas (Torres, 2016, p. 37; Urbano, 1991, pp. 19-20). Cuando llegaron los españoles, esto no dejó de practicarse, siguiendo los estudios de Hopkins en 1772, se realizó un ritual donde debían enfrentarse las mitades de Hanansaya y Urinsaya del pueblo de Langui, resultando muerta una muchacha mestiza, por lo que se interpuso juicio al asesino. Sin embargo, el padre de la víctima defendió al responsable y renunció a denunciarlo porque dicha muerte se hizo durante un ritual para la fertilidad de la tierra, según comenta el autor dicho proceder se explica por el hecho de que en este tipo de ritos la muerte de alguien era juzgado como signo de “buena cosecha”, creencia heredada de los tiempos prehispánicos (Remy, 1991, pp. 263-264). Entonces, más allá de aplicarse un acto violento como la muerte, sólo para infringir terror, estas prácticas en el mundo andino se consideraban sagradas, cargando un simbolismo asociado a objetivos políticos y económicos como era el garantizar las alianzas y conseguir prosperidad de la tierra, lo cual no fue dejado por completo en tiempos de la colonia como nos muestra este caso, evidenciándonos una práctica duradera que considero fue propia de la cultura política andina.²³

En el caso de los actos violentos ejercidos por el lado de las autoridades españolas el asunto sagrado no era primordial, teniendo como objetivo, más bien, la imposición política del Estado español, a partir de acciones violentas consideradas legítimas y aleccionadoras. Incluso se practicó de manera cotidiana, mediante insultos como “perro”, dirigidos principalmente a los indios con lo cual se les disminuyó como seres humanos al animalizarlos; otras formas de violencia se hicieron a través del reparto que algunos corregidores aplicaban, siendo por ello los más odiados; y las golpizas que algunas autoridades españolas solían propinar a indios y negros, entre otras formas de

²³ Revisar la Introducción de esta tesis para ampliar la discusión a propósito de la violencia política. Es recomendable autores como: Parsons y Arendt para defender la imposibilidad de que la violencia forme parte de la política; los hermanos Tilly, quienes sí encontrarían su vinculación y; Urbano, Méndez, Thurner e Irurozqui, los cuales tienen importantes menciones sobre el tema de la violencia política en los Andes peruanos.

ejercerla (Torres, 2016, pp. 44-61). Las situaciones consideradas opresoras se agravaron con la llegada de las Reformas Borbónicas donde los tributos y alcabala incrementaron su precio, incluso se obligó a pagar tributo a los indios forasteros y el reparto se legalizó. Dichas medidas fueron juzgadas como injustas generando una respuesta violenta de los sectores populares dándose paso a una oleada de rebeliones, por lo que algunas investigaciones relacionan dichos actos como una forma de reclamo de la vuelta al pacto colonial, propio de la época de los reyes Habsburgo, cuyas normas fueron consideradas menos severas (O'Phelan, 1995, p. 44).

De esta manera, en el siglo XVIII, se desató una oleada de levantamientos, incitado por la poca importancia de parte de las autoridades españolas a las exigencias de los indios y mestizos reclamadas mediante la vía legal, como lo evidenció la solicitud que el cacique José Gabriel Condorcanqui realizó en Lima pidiendo la creación en el Cuzco de una Real Audiencia, antes de producirse la rebelión de 1780. En realidad, se puede decir que la población había llegado al límite de tolerancia sobre lo que juzgaban como injusto de merecer, por lo cual -más allá de los actos terribles- el uso de la violencia fue una forma de hacer política, un instrumento cargado de significados mediante el cual encontraron una salida para lograr sus objetivos políticos ((Tilly, Ch., Tilly, L. y Tilly, R. ,1997, pp. 331-333). Precisamente, de todos estos levantamientos, el más famoso fue el de Túpac Amaru II, el cual fracasó por varios motivos, pero que logró obtener al final de cuentas la realización de algunos de sus pedidos, destacando la colocación de la Real Audiencia en el Cuzco y la eliminación de los corregimientos.

Ahora bien, a pesar de que el Estado ordenó que la ejecución de este líder fuese violenta -mediante el descuartizamiento que incluyó también a su esposa y la distribución de sus partes corporales entre los pueblos-, como forma aleccionadora para evitar nuevos intentos de rebelión -a través del miedo y frustración-, sin embargo, las rebeliones continuaron (Walker, 1991, p. 126). Precisamente, pienso que el hecho de haber logrado, los rebeldes conducidos por Túpac Amaru II, la aceptación de ciertos pedidos motivó a las futuras insurrecciones a continuar utilizando esta forma política, siendo conscientes de que si bien algunos morirían -no olvidemos que en el mundo andino la Qhapaq Hucha era parte de su cultura desde tiempos ancestrales, donde gracias a estos sacrificios se renovaban las alianzas y/o se lograba una buena cosecha- juzgaron estas prácticas como necesarias para conseguir sus exigencias políticas de una

manera más rápida y eficaz, puesto que la gran rebelión consiguió ciertos logros gracias al uso de la violencia combinada con la ritualidad, es decir la presencia de prácticas ceremoniales sagradas (Walker, 1991, pp. 138-139; Thurner, 1991, pp. 93-121). Por ello, las acciones violentas acaecidas en la rebelión de Huánuco lejos de ser vistas como acciones apolíticas e irracionales, contaron con dos objetivos: el primero, ser una vía rápida para lograr que se cumplan sus exigencias, como la caída de las malas autoridades y la mejora de su situación económica; en segundo lugar, demostrar -por lo menos simbólicamente- que se estaba logrando el triunfo al margen de lo material. En consecuencia, la violencia representó un instrumento político, siendo sus protagonistas la población civil por la ausencia de huestes militares.

Además, para el caso de Huánuco, no sólo los levantamientos sucedidos en otros lugares influenciaron en su ánimo de rebelarse, también en los diversos corregimientos que constituían el propio Cabildo de Huánuco, antes de 1812, se contó con la experiencia de levantamientos, siendo partícipes criollos, indígenas y mestizos que protestaron contra los abusos de las autoridades españolas. De esta manera, tenemos en 1777 el alzamiento de indígenas y mestizos humalianos en Llata, motivado por cobros de tributos, un movimiento que contó con el liderazgo de varios personajes, como el cura don Josef Parrilla, resultando sentenciados a pena de muerte trece alzados; y en 1782, Huallanca, perteneciente al corregimiento de Humalíes, también se levantaron por motivos similares, criollos y mestizos sin la participación indígena. En ambos levantamientos hubo una oposición al corregidor Santiago y Ulloa, (Dunbar, 1971, XLVII; Varallanos, 1959, pp. 444-445).²⁴ Por tanto, el recurrir a las acciones violentas era una práctica andina recurrente, vista muy probablemente como una manera acelerada de conseguir objetivos, contando con la influencia más próxima lo acaecido en el siglo XVIII.

Hacia 1808, estalló la crisis monárquica debido a la invasión de Napoleón Bonaparte dándose pase a la resistencia española, a través de las Cortes destacando la de Cádiz; sin embargo -como evidencian las diversas declaraciones de los involucrados en la rebelión,

²⁴ Varallanos, agrega como evidencia del “germen libertario” con la que contaba Huánuco, el caso del criollo José Gabriel Aguilar, a quien consideró precursor de la Independencia del Perú con su asonada en 1805 en el Cuzco, por lo que se demuestra el uso de las acciones rebeldes como una manera de exigir prerrogativas de aquellos que no pertenecían a las elites.

en Huánuco la mayoría de la población desconoció que la Regencia gobernaba en nombre del rey Fernando VII, ya que supuestamente él se encontraba cautivo en Francia. Tampoco supieron sobre las disposiciones de las Cortes -por los menos hasta el momento de la rebelión-, como la abolición del tributo y la mita, salvo algunos curas del pueblo, los cuales no compartieron ampliamente dicha información.²⁵ Empero, sí se enteraron de la crisis, en el sentido del vacío del trono monárquico, siendo interpretado desde su cultura política (Peralta, 2012. Pp. 322-323; Nieto, 2004, pp. 90-92). Por consiguiente, esta rebelión no estuvo influenciado de manera principal por el discurso gaditano y la primera oleada de liberalismo político que ingresó al Perú a comienzos del siglo XIX, más bien creo que su forma de actuar surgió a partir de la influencia de las rebeliones dieciochescas y la experiencia de recurrir a la violencia política antes descrita. Bajo esta perspectiva, una pregunta interesante extraída del libro de Phelan (1975) sería: “¿En qué circunstancias se desplomó el sistema burocrático de conciliación hasta el punto de que diversos grupos consideraron necesario recurrir a las armas para lograr sus objetivos políticos?” (p. 139). Para responder se deben conocer las razones del levantamiento acaecido en Huánuco.

II.1 Causas de la rebelión

En el Virreinato del Perú, desde el siglo XVIII, se aplicaron las reformas borbónicas, las cuales afectaron a todos los súbditos, por ejemplo, cuando se decretó la apertura del comercio se crearon nuevos puertos -Potosí, Buenos Aires, Valparaíso- creciendo la competencia por la llegada de nuevos productos procedentes del exterior, los cuales ingresaron mediante vías diferentes al puerto del Callao, afectando a los criollos miembros del Tribunal del Consulado de Lima. De esta manera, la capital virreinal fue perdiendo el control comercial y reduciéndose sus ventas, generándose descontentos. Por el lado de la población andina -hacia el siglo XIX debido a la guerra que España atravesaba- se exigió “donativos”, siendo el tributo indígena su principal fuente, en contraposición a los mandatos gaditanos que lo habían suprimido en 1811, creándose la figura de “la contribución voluntaria”; y, además, se impuso nuevos arbitrios como el estanco del tabaco. Por consiguiente, estas disposiciones chocaron directamente con los intereses de comerciantes criollos, mestizos e indios, generándose un descontento

²⁵ El tributo fue abolido por las Cortes el 13 de marzo de 1811 (CDIP, T. III, vol. 1. p. 174).

general en el Virreinato. En el caso de Huánuco, precisamente ambas circunstancias alentaron a la rebelión de 1812.

En primer lugar, a nivel económico, esta zona contaba con un comercio fluido, siendo sus principales productos en venta, la chancaca, naranjas, limones, chirimoyas, algodón, maní y plátanos, los cuales eran distribuidos por el circuito compuesto por Panataguas, León de Huánuco, Cerro San Esteban de Yauricocha y la ciudad de Lima. Además, se vendía aguardiente y coca, teniendo como destino primordial la zona minera de Yauricocha. Otro producto fuertemente solicitado era el tabaco, el cual era enviado principalmente a Europa, siendo uno de los más vendidos por los comerciantes criollos de Huánuco. Precisamente, debido a la crisis española, se van a dar cambios y en el caso de este último producto, como lo señala Vidal (2005): “El Estado español a partir de 1811, prefiere abastecerse de tabacos producidos en Centroamérica y las islas de las Antillas (Cuba), y por consiguiente ya no los compran en el Perú, y por ende de Huánuco y Chachapoyas, aduciendo tener un mayor costo y estar lejos de la Metrópoli” (pp. 42-56). Es decir, su comercialización entró en crisis. Además, se sumó que, en 1812, las autoridades huanuqueñas por mandatos de Lima, implantaron el monopolio comercial sobre el tabaco, empeorando la situación comercial de los criollos, mestizos del norte de Huánuco, Panataguas, Ambo y el resto de esta zona. En contraste, los propietarios y comerciantes Chapetones no fueron afectados por la medida, no olvidemos que con las reformas borbónicas aparece una mayor predilección por los españoles peninsulares (Vidal, 2005, pp. 47-54; Fernández. 1938, p. 9). Al respecto, Narsiso Ponce señaló que el cura Marcos Duran Martel, el cual era poseedor de tabacales, le declaró que los chapetones debían ser castigados “porque ellos hostilizaban a los criollos, los golpeaban y maltrataban siempre que querían, y solo benían a Huánuco a hacer dinero” (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 337), haciendo una denuncia clara de los privilegios con los que contaban los chapetones, como era la exclusividad de la venta del tabaco en desmedro de los criollos. Por ello, algunas familias como los Llanos, de origen peninsular y vinculados a la elite laica y eclesiástica de la Intendencia, no fueron afectadas, todo lo contrario, pasaron a controlar su venta.

Ahora bien, la situación empeoró más cuando el subdelegado de Huánuco Diego García agregó una nueva prohibición aplicada a la exportación de los productos de la agricultura -como cereales, coca, chancacas, frutas, tabacos-, ganadería y el aguardiente, quedando prohibidos venderlos en Huánuco y Cerro sin su permiso. Dicha disposición afectó directamente a los indios, los cuales quedaron obligados a vender su producción exclusivamente a las autoridades españolas, ya que se convirtieron en los únicos compradores autorizados. Frente a esto los chapetones, aprovecharon la situación comprándoles al precio que se les daba la gana, para luego almacenar los productos y revenderlos en los momentos de escases a precios más altos, dándose paso a la especulación. Frente a esto, muchos indios comenzaron a endeudarse y al no poder pagar terminaron yendo a la cárcel, asumiendo las deudas sus familiares que de por sí ya vivían ajustados por causa del reparto legal (Calderón, 1978, pp. 191-193; Dunbar, 1971, XXXV-XXXVIII; Fernández, 1938, p. 9; Glave, 2008, p. 392; Nieto, 2007, p. 80; Varallanos, 1959, pp. 457-466). Por otro lado, en Panataguas, el subdelegado Alonso Mejorada, extorsionaba a los indios, quitándoles sus animales, exigiéndoles mitas y tributos y -con el respaldo Diego de García- también aplicó el monopolio del tabaco en su pueblo, por lo cual muchos comerciantes criollos se vieron obligados a cerrar sus negocios, retirándose a la ciudad de Huánuco, mientras que la autoridad española los acusó -respaldado por su teniente o sustituto José del Castillo-, frente al Intendente de Tarma, de explotadores de los indios (Dunbar, 1971, p. XXXV; Ordoñez, 1972, pp. 100-102; Varallanos, 1959, p. 457; Vidal, 2005, pp. 57-58).

Además, la situación de los pueblos del distrito de Huánuco y alrededores era precaria, por lo que el Intendente de Tarma dio cuenta de que no contaban con una caja de comunidad y tampoco los medios para pagar un maestro de escuela, ya que carecían de tierras comunales suficientes porque éstas se habían vendido bajo la excusa que eran excesivas para las necesidades de los comuneros en provecho de las cajas reales (Demélas, 2003, p. 212). Por tanto, la situación económica y social huanuqueña era delicada, apareciendo la posibilidad de “la revuelta engendrada por el hambre (que) podía adquirir fácilmente una forma política y social” (Lefebvre, 1986. p. 411) que con estas disposiciones consideradas arbitrarias por la mayoría de la población se vio agravada. Sin embargo, no fueron las únicas causas.

En el caso de la situación política, existía una pugna por el poder entre criollos y españoles que se había agudizado desde el siglo XVIII, tras las nuevas disposiciones borbónicas y la crisis de la monarquía española, donde Huánuco no fue la excepción. En ese sentido los subdelegados peninsulares Diego García de Huánuco y Alonso Mejorada de Panataguas, tuvieron varios enfrentamientos con las autoridades criollas y la población en general, al considerarlos como autoridades abusivas. De allí los enfrentamientos con el cabildo -siendo su alcalde de primer voto Pedro de Espinoza y el síndico José Crespo y Castillo- que sostuvo el subdelegado García. Mientras tanto, Mejorada -quien además gozaba de la fama de estar dominado por su esposa-, fue acusado de cometer grandes abusos contra los pobladores, junto a su mujer de apellido Llanos y Escolana, conocida como “la huanuqueña” (Ordoñez, 1972, pp. 100-101; Varallanos, 1959, p. 457; Vidal, 2005, pp. 57-58). Precisamente, en Panao se decía que se encontraban bajo “el gobierno de la casa de los Llanos Escolana”, la cual contaba con las principales fincas de la ciudad y tenían varias hermanas y sobrinas casadas con los funcionarios y vecinos notables del lugar, como era los casos de las esposas de los subdelegados Mejorada y García. Además, sus miembros eran párrocos influyentes, como por ejemplo el cura de Santa María del Valle y en 1769 Pedro de Llanos se convirtió en sacerdote principal de la Santa Iglesia Mayor de Huánuco. Esto les permitió crear alianzas y contar con la suficiente influencia en el control del poder, acrecentándose la imagen de injusticia entre la población no privilegiada (Dunbar, 1971, p. LXVIII; Fernández, 1938, p. 10; Ordoñez, 1972, pp. 98-100; Peralta, 2012, p. 319; Varallanos, 1959, pp. 455-456; Vidal, 2005, pp. 67-76)

Justamente, en sintonía con estas ideas el presidente de la Junta en Huánuco -que se creó producida la rebelión de 1812-, Juan José Crespo y Castillo, le escribió al Intendente Gonzales de Prada, el 12 de marzo, para comunicarle las causas del alzamiento, señalando: primero que fue por la presencia de un inglés anglicano en la casa del subdelegado García que hizo creer a los indios “que ya venía toda la nación británica a sojuzgar Huánuco”; segundo, por los abusos de los subdelegados Mejorada y del Castillo contra los Panatahuas; tercero por los embargos y extorsiones a los indígenas cometidos por del Castillo; cuarto, por los rumores de secuestro de tabaco ordenado desde Lima; quinto por los rumores de que los europeos tenían armas escondidas para atacar a los vecinos huanuqueños e indígenas; sexto, por las muertes del

22 de febrero; y por último el rumor que los europeos de Tarma y Cerro de Pasco coronarían a un rey entre uno de ellos (CDIP, T. III, vol. 1. p. 262). Si bien aparecen detalles adicionales a lo político y económico, nuevamente el abuso de las autoridades chapetonas es denunciado como causa del levantamiento.

Por consiguiente, este panorama político también contribuyó a la rebelión fortaleciendo la imagen de que “los chapetones europeos”- y no los españoles americanos o criollos-, eran los causantes de los abusos, siendo una lucha por el poder donde se pensó que los peninsulares debían dejar de tener el control político para acabar con la opresión reinante. En ese sentido Crespo y Castillo declaró que “los jueces españoles eran malos” en referencia a la idea de “muera el mal gobierno”. Su testimonio fue complementado por el cura Ignacio Villavicencio, para quien “la insurrección no ha sido contra el Estado ni la Monarquía, sino contra los chapetones que tiranizaban y robaban a los indios”, por lo que los poderes debían pasar a los criollos (Dunbar, 1971, pp. XXXVII; L; XXXIX; XLIII; Peralta, 2012, p. 320). Incluso los alcaldes indígenas desde Ambo enviaron también una carta, el 13 de marzo de 1812 al Intendente Gonzales de Prada, donde señalaron como motivo principal de la rebelión: el desterrar a todo europeo por abusivos, motivo por el cual cuando se emitió el indulto no lo aceptaron, teniendo desconfianza de su cumplimiento porque el Intendente Gonzales Prada apoyaba a los chapetones, es por eso que señalaron solo lo aceptarían cuando se lograra “cortar el cáncer” que es la explotación de los “europeos” (Peralta, 2012, p. 327). De esta manera, se observa que criollos e indios contaban con un objetivo político en común: desterrar a los peninsulares del poder, aunque no necesariamente al Monarca, por abusivos. Al mismo tiempo, contaron con expectativas diferentes acorde con sus intereses políticos particulares.

Por otro lado, regresando a lo señalado en la carta de Crespo y Castillo dirigida al Intendente, nos llama la atención la indicación de que se produjo porque se iba a dar la entrega del Perú a los ingleses y la coronación en Tarma de un rey europeo, aunque sin entrar en detalles. Esto es una evidencia de que las ideas también tuvieron una función en la rebelión, aunque no podemos decir que fueron una de sus causas, sin duda ayudaron a que se desencadene mediante las interpretaciones de los hechos que

comenzaron a rumorearse, generándose varias expectativas. Por ejemplo, los Panatahuas, según afirma Peralta (2012), tuvieron como principal causa para su levantamiento la adopción de la idea mesiánica del retorno del inca, representado por el “rey Castell”, lo cual fue difundido entre los indígenas, quienes tuvieron como expectativa principal el pensamiento de que el Inca expulsaría a los europeos abusivos, los cuales los habían despojado de sus tierras y explotado (p. 319). El tema de la venida del Inca, ha motivado varias interpretaciones historiográficas, por lo cual la presente tesis no busca presentarlo como una causa para que se diera la rebelión, pero sí como una muestra de la cultura y la participación política de los sectores populares y un complemento para que decidieran levantarse. Además, no creemos que la apelación a la imagen del Inca se hizo sólo por la conveniencia que encontró en esto la dirigencia criolla (Chassin, 2008, pp. 229-230), si no que se trató también de una expectativa (aunque no en el sentido de la historia conceptual) e instrumento que surgió de las aspiraciones y experiencias políticas que tuvieron los indígenas de manera consciente, por lo menos un sector de la población.

II.2 Los hechos de la rebelión: los preparativos y el inicio de la violencia

A partir del 20 de enero de 1812, coincidiendo con los festejos religiosos de San Sebastián comenzaron a circular pasquines contra los vecinos europeos, haciéndose más intenso en la época de carnavales, es decir febrero, por lo cual es imposible que las autoridades no tomaran cuenta de que se avecinaba un levantamiento (Peralta, 2012, pp. 320-321). Precisamente, el Dr. Pedro Ángel Jado, Cura español de la Doctrina de Huariaca, escribió:

...ya el Subdelegado de Huánuco havia visto dos cartas de los indios Panataguas, escritas a un mozo de Huánuco en que le avisaron estar pronto a venir el día señalado a la Ciudad. Este mozo hijo natural de don Manuel Marin Alcalde de la Ciudad, entregó estas cartas al Subdelegado diciendo que, aunque escritas es el por los indios, no havia el llamado a aquellos. Ya también havia visto el Subdelegado uno o mas cartas de un Alcalde de Barrio de la ciudad en que le daba parte de varias juntas secretas de indios, señalando los lugares de ellas en la ciudad, y los modos de aprehender a los

que congregaban. En fin, ya tenían todos los datos para crear una conspiración efectiva, mas su estupidez, y su miedo solo le dictaron el arbitrio de pasar con Auto a los pueblos mandando a los Alcaldes de ellos no se viniesen para la Ciudad sin orden expresa suya, y hacer salir por las noches dos patrullas en la Ciudad. Estas precauciones importantes para cortar el mal lo aumentaron, y el Sabado 22 de febrero a las 9 de la noche llega a la ciudad un mayordomo de la chacra de la Dispensa distante dos leguas de Huánuco avisando que los indios venían a entrar por el Puente de Guayaupamapa un cuarto de legua al Este rio debajo de la Ciudad...” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 198)

Entonces, como se lee antes del día 22 de febrero de 1812, día en el que se inició formalmente la rebelión, el subdelegado Diego García ya contaba con información de su posible estallido, gracias a los avisos del vecino inglés José Marín y de uno de los alcaldes llamado José María Sierra, pero no le dio importancia (Fernández, 1938, p.18). Teniendo en cuenta que los conflictos violentos eran una práctica constante por aquel entonces, resulta improbable que para el subdelegado la información proporcionada le halla parecido descabellada, por lo que esto puede solo ser explicado por un asunto de dejadez y negligencia, a la cual Jadó calificó como un acto de “estupidez y miedo”. Quizás el despreció de las autoridades a los sectores populares lo llevó a menospreciarlos. A la letra:

Que en uno de los días del mes de Febrero esos propios mencionados Castillos, y Mejorada, en esta pública calle de Mercaderes y en la puerta de la tienda de Doña Josefa Rodrigues viuda de Don Francisco Ximeno el primero dixo al segundo en voces claras y que la maior parte de la gente que havia en a calle las oieron, entendieron. Hombre quando será el dia que nos artemos en la sangre de estos cholos americanos, palabras que sintieron mucho/ todos los patriotas que a la sason se hallaban en la ciudad; y en una junta general que hubo con asistencia de todo el Ylustre Cabildo en la casa del Subdelegado Don Diego Garcia, asi lo refirieron, y amargamente se quexaron de ellas. (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 259-260).

El documento revela que las autoridades poseían una posición desfavorable sobre la población a los cuales calificaban como “cholos americanos”, además otro asunto que se desprende del documento de Jadó es cómo la rebelión se gestó gracias a la existencia de “varias juntas secretas”, las cuales en el documento se asocian a la participación en ella de indios, pero que en realidad involucró a otros grupos sociales rebeldes, especialmente curas como fray Ignacio Villavicencio y Duran Martel, con seculares como la familia Rodríguez, Antonio Espinoza “el limeño” y otros. Estas reuniones se hicieron en tiendas y casas, espacios políticos desde donde se organizó la rebelión (Luna, 2011, p.134). Producto de esas reuniones, el agustino Duran Martel, el 18 de febrero redactó una misiva realizando la convocatoria general:

Amados hermanos nuestros; dense noticia a todos los pueblos con esta misma carta sin demora ni disculpa, para que todos estén aquí a las cuatro de la mañana a una misma hora bien animados con escopetas cargadas, ondas, flechas, sables, rejones, puñales, cuchillos, palos y piedras para acabar con los chapetones de un golpe...porque tienen intención de matarnos a todos nosotros, quitarnos nuestras tierras, chacaras, haciendas y bienes y apoderarse de nuestras provincias...esta carta leerán bien una y otra hasta imponerse bien esto es Panao, Pillao, Acomayo, Churubamba...esta carta bien cerrada no abran delante de mujeres y muchachos sino secretamente con una precaución.”(CDIP, t. III, vol. 2. P. 63.)

Como se lee cuatro días antes se estaba haciendo un llamado a la población para el levantamiento, los cuales debían acudir armados con instrumentos de fuego, punzocortantes y rudimentarios como ondas, flechas, piedras y palos; a la vez debían difundir secretamente la convocatoria. Es más, el mismo día del levantamiento por la mañana se presentaron varios indios informándole al subdelegado de la convocatoria a la toma de la ciudad (CDIP, t. III, vol. 1. P. 281). Sin embargo, la subestimación a los anuncios del levantamiento se mantuvo y cuando las autoridades quisieron reaccionar ya era muy tarde. De esta manera, el sábado 22 de febrero, los vecinos realistas recién comenzaron a preocuparse al observar el avance de los rebeldes y recién en ese momento el subdelegado García pasó a ordenar a un grupo de 25 hombres armados, al

mando del Sargento Mayor don Manuel Talancha, detenerlos en el puente Huayaupampa. Los rebeldes acudieron con las armas solicitadas por el cura Martel y se inició el enfrentamiento que dejó un saldo mortal de algunos indios, tres defensores de la ciudad y, la defunción del alférez de Caballería Agustín Pérez, el cual cruzó ebrio el puente (Peralta, 2012. Pp. 323-324). Al día siguiente, viendo que llegaban más indios, los españoles peninsulares, incluidos mujeres y niños, huyeron, principalmente a Cerro de Pasco y algunos tomaron refugio en la casa de don Domingo Berrospi, en conventos e iglesias, siendo el subdelegado García uno de los primeros en retirarse, bajo la excusa de que estaba yendo a solicitar ayuda al Intendente de Tarma (CDIP, t. III, vol. 1. p. 266).

De esta manera, el 22 de febrero de 1812 alentados por la oposición a las nuevas disposiciones comerciales y su rechazo al favoritismo de los peninsulares, una gran parte de la población huanuqueña -junto a otros pueblos pertenecientes a la Intendencia de Tarma-, se animaron a optar por la rebelión porque mediante reclamos verbales y escritos, destacando los rumores y panfletos, no hallaron soluciones. El cura Jadó, al respecto declaró: “El Pueblo clamava por tan injustas usurpaciones, y en los 6 años que conozco Huanuco he oido una queja continua en este asunto señalando los vecinos y Comunidades que se ven sin sus fincas por las usurpaciones de los Llanos.”(NCDIP, Vol. 1. p. 194).

En esas circunstancias, acorralados por no ser oídos, sólo quedaba el camino de la acción violenta, una forma muy utilizada por los sectores populares en el siglo XIX, lo cual no necesariamente involucraba la destrucción total del estado monárquico, pero sí contaban con expectativas de un mejor gobierno.²⁶ Por tanto, muy probablemente la gran convocatoria tuvo éxito -no solo por el simple poder de convencimiento de los

²⁶ “Nos interesa... utilizar la violencia como un indicador de la acción colectiva... Cuanto menos impacto se atribuya a las acciones violentas, presumiblemente menos justificado estará el elegir el camino violento... Nuestro propio análisis produce un veredicto dividido: la presencia o ausencia de la violencia produce de por sí pocos cambios en los resultados históricos, pero la acción colectiva que conduce a la violencia es nada menos que el material con el que se construye la historia... a lo largo de los siglos XIX y XX las formas de acción colectiva que solían producir violencia eran también formas principales por las que la gente normal hacían saber sus deseos y sus reivindicaciones... (aquellos que no tuvieron) la capacidad de hacer huelgas... perdieron poder, o nunca lo ganaron”. (Tilly, Ch., Tilly, L. y Tilly, R., 1997, pp. 331-333)

líderes criollos, especialmente los curas gracias a sus discursos, como la mayoría de estudios resalta-, sino porque la violencia era una práctica a la que también se apeló en el mundo andino; especialmente gracias a los recuerdos que dejaron los levantamientos del siglo XVIII, donde como ya señalé si bien no se lograron la victoria sí se alcanzaron algunos objetivos, por lo que los huanuqueños no estaban descubriendo la pólvora, el alzamiento era una alternativa para sus intereses políticos y económicos propio de la cultura política de los sectores populares que aceleraba además la obtención de resultados.²⁷ Ahora bien, ¿cómo se realizó estas acciones violentas propiciadas por la cultura política andina en la rebelión de Huánuco? Lo veremos a continuación.

II.3 Saqueadores y líderes indígenas de la rebelión

El 23 de febrero -luego del ataque en el puente Huayaupampa- se produjo la toma de la ciudad de Huánuco perpetrada por aproximadamente 15 mil indios de 13 pueblos pertenecientes a la Intendencia de Tarma, destacando la procedencia de Panatahuas, siendo en su mayoría varones acompañados de sus esposas e hijos (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 265; 281). Si bien la invasión fue convocada por los criollos como el Padre Duran Martel, su ejecución tuvo como principales líderes a los alcaldes de las comunidades indígenas, bajo la figura de capitanes, destacando del poblado de Panatahuas a José Calisto, Mariano Silvestre, José Andrés, Patricio Martínez, Santiago Bautista, Onorato Callán y Valentín Celástico; de Panao Norberto Aro quien movilizó a los de Huamalíes (Calderón, 1978, pp. 197-198; Chassin, 2008, p. 238; Nieto, 2004, pp. 93-103; Peralta, 2012, p. 321) y de Quera a José Contreras; entre otros, teniendo como principal brazo de acción a los sectores populares. Su principal objetivo -como señalan varias declaraciones- fue expulsar a “los europeos”, lo interesante es que cuando entraron a la ciudad lo hicieron de manera bastante violenta, a pesar de que como se mencionó en la sección anterior los chapetones ya se habían retirado, incluido el propio subdelegado García. A la letra:

²⁷ Por ejemplo, en la rebelión de Oruro de 1780, hubo difusión de panfletos y rumores, para luego iniciar el levantamiento utilizando los saqueos, destrucción de las casas y tiendas de los europeos, así como ataques a las parroquias, seguido de la embriaguez y los bailes, una forma de celebrar sus acciones y mantener probablemente el valor para continuar con la obra iniciada (Cajías, 2004). El mismo *modus operandis* se aplicó en la mayoría de rebeliones andinas, destacando la encabezada por Túpac Amaru II (Anónimo, 1886)

Y si los Europeos solo por haber visto a los indios media legua de la Ciudad se penetraron de espanto/, y cobardía, desamparándola todos hasta el mismo Subdelegado y Oficiales Militares, abandonando sus mujeres, hijos, bienes, y posesiones por huir de la muerte cada instante; metido entre la voracidad de los indios...descaradamente propalaban que concluido el saqueo general, libremente habían de usar de toda mujer. Aquí ya no pudo alcanzar mi sufrimiento, mande...Que todas las niñas se recogiesen a la Yglesia, y del Beaterio que me avisasen...Entre tanto el General Castillo, los secuaces Motinistas y los indios todos los días mas rebeldes, solo trataban de conmover los Pueblos de las Provincias inmediatas aglomerando gente y combocandola por medio de cartas seductoras (CDIP, Tomo III, Vol. 3, pp. 276)

El temor a ser asesinados por la llegada de los insurgentes provocó la huida de los europeos al extremo que no les importó abandonar sus bienes, hijos y mujeres - a estas últimas se les amenazó de abusarlas por lo que tuvieron que esconderse en las iglesias y el beaterio-, huyendo no solo autoridades como el subdelegado de Huánuco, sino los oficiales militares que se supone debían defender a la ciudad, una reacción que evidenció una expectativa muy violenta respecto a la entrada de los insurgentes por parte de los vecinos europeos, muy probablemente por conocer las formas de invasiones revoltosas ejecutadas en otros pueblos –no olvidemos que había una convulsión social latente y con tradición dieciochesca- conocida por estos vecinos. Previamente a su ingreso uno de los testimonios señaló:

Que querían registrar las casas de estos (los europeos), y que ningún valiente americano se entrometiese a impedirles amenasandonos con el exterminio...Tubimos que condesender a la entrada de estos insurgentes que nos miraban con las manos atadas, y hechos victimas de su furor, se arrojaron sobre la infeliz ciudad; después de haber empeñado su palabra estos pérfidos, que no harian más que registrar y retirarse: Despues de haber besado la mano a los sacerdotes que casi incados les pedían la guarda de sus propiedades, y después para la mayor seguridad obligaron a don Domingo Berrospi a que tomase sobre si el cargo de Jues, y que en reconocimiento le besaron la mano según su costumbre, olvidaron todo quanto habían

prometido quando se hallaron dueños de la ciudad sin la menor resistencia de nuestra parte: savemos Señor excelentísimo como explicarnos. Como si fueran unos leones que buscan la presa o como unos condenados que asi mismos se despedazan, poseídos del furor y de la embriagues, cerrando los ojos a las presas sin ver ni la persuasión ni el clamor, empezaron el saqueo de los Mercaderes y de las casas con tan obstinada sequedad que las del Dr. Don Bartolome Bedoya Fiscal del Cusco, la del Subdelegado, y la de los vecinos del mayor vrio (sic) fueron reducidas al polvo. Solo verlas infunde tanto terror y espanto que se hace increíble.”(CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 282)

Los insurgentes tomando conocimiento de la huida de los europeos prometieron -a los vecinos criollos presentes, representados por don Domingo Berrospi- que solo iban a registrar si habían quedado algunos chapetones, pero una vez dentro iniciaron el saqueo a la ciudad, a pesar de que prestaron su palabra y besaron las manos a los sacerdotes, señalando que no cometerían acciones violentas. Para este testigo lo hicieron como unos “leones”, los cuales “se despedazaban” entre ellos, bebiendo alcohol y llenos de furor, por lo que la invasión fue desordenada y terrorífica. Además, anotó que fueron las casas de las autoridades las más golpeadas, como la del subdelegado García y la del Fiscal del Cusco, Bartolomé Bedoya, atacando también las casas de los mercaderes, seguramente europeos, y la de todos los vecinos de “mayor vrio”, es decir los notables. Por su parte Domingo Berrospi, quien además fue elegido como Juez con el reconocimiento de los alzados, al besarles las manos para calmar la situación, nos brinda más detalles sobre la invasión y saqueo:

Entraron conmigo en la ciudad y apenas se vieron en los extramuros quando se desplegaron a correr, gritar y disparar armas tan desconcertadamente, que se embocaron estrepitosamente al Hospicio de la Ciudad y Calle de Mercaderes, donde quebrantando las puertas a pedradas, saquearon y robaron quanto en ellas y las casas habían causado la mayor compasión: Continuó en la noche el saqueo y aun hasta el lunes a las cinco de la tarde...no sesaron un punto de continuar en sus borracheras y latrocinios, hasta que a cosa de las cinco de la tarde vino el común de Chaclla constante

de treinta y dos hombres con algunas escopetas y poniéndose a mis ordenes les mande acuartelar...”(CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 266)

Con este testimonio se continuó describiendo como los indios realizaron sus acciones: corrían, gritaban, saqueaban, robaban y disparaban, destruyendo -mediante la utilización principalmente de piedras- la infraestructura como las casas, el Hospicio de la ciudad y la calle de Mercaderes, acciones violentas que no acabaron ese día puesto que se extendió hasta el lunes 24 de febrero, cerca de las cinco de la tarde, durando dos días. Complementando esta información tenemos otra declaración: “Esa misma noche se renovó el saqueo y se violaron los derechos de la propiedad que las casas que habían quedado todavía con algunas serraduras al golpe de las hachas destructoras, quedaron por los suelos extendiéndose estas hostilidades no solo a los europeos sino a los americanos que creíamos no llegar con vida al 24 siguiente” (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 283). Dicho testimonio corrobora que el saqueo se realizó por varias horas, pero además que no solo se empleó piedras, sino también hachas para traer abajo las puertas de aquellas casas que al comienzo no pudieron ser saqueadas, siendo incluidas las propiedades de los criollos. Además, Berrospi agregó:

...fue necesario permitirles la entrada que solisitaban para solo buscar a los chapetones y registrar el Hospicio de San Francisco donde aseguraban tenían armas estos, pero esto no solo se redujo a lo que habían propuesto sino que posesionados de la Plaza se echaron al saqueo en tal conformidad que no perdonaron archivo público de papeles, tiendas, ni casas y aun hasta la Real Administración de Rentas... porque su insolencia y barbarismo es tal que nada bueno se puede esperar de ellos y mucho menos sabiendo que vuelven Chapetones objetos de sus iras y desesperación (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 268)

De esta confesión se entiende por qué atacaron el Hospicio, los rebeldes creían que allí estaban las armas y eso era algo clave de controlarse, pero también narra el saqueo perpetrado contra el archivo público, ejecutado probablemente porque allí estaba la información legal, fiscal y de deudas que quizás algunos de los rebeldes tenían

pendientes, por lo que aprovecharon las circunstancias para desaparecer esta documentación. Sin embargo, algo que aún no he explicado es el porqué de la destrucción de las casas, especialmente de las autoridades y vecinos notables que se ejecutaron -a pesar de no estar presentes sus dueños- y robos de utensilios, lo cual fue calificado por varios testigos como acciones bárbaras y terroríficas, pero que, en realidad, pienso, formó parte de la lógica de la cultura política andina. Antes de desarrollar esta propuesta, hay que indicar que otro de los establecimientos atacados fue la iglesia de San Francisco (Varallanos, 1959, pp. 468-469).²⁸A la letra:

Ya se conducían con pausa quando un pelotón de insurgentes que venían semejantes a los santcullotes de la Francia, cometieron el atentado de matar a un paisano con la mayor atrocidad y bolbiendo el exeso del furor a su punto, entraron a la Yglesia de San Francisco cuyo Convento y Templo fue saqueado y profanado solo porque sus religiosos eran Europeos... (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 282-283).

En esta declaración los rebeldes son denominados como “santcullotes de la Francia”, un término en la época que quería decir pertenecientes a las clases bajas, con prácticas radicales y violentas, lo cual era precisamente lo que estaba ocurriendo. Incluso, los rebeldes atacaron al convento debido a que sus autoridades eran europeas (Fernández, 1938, p. 12), es decir en medio de la asonada tampoco esta institución se puso por encima de sus objetivos políticos de buscar y erradicar a los chapetones considerados abusivos, supuestamente esa era su principal intención “después de haber empeñado su palabra estos pérfidos, que no harían más que registrar y retirarse”, como declaraba uno de los testigos, por lo que a pesar de haber reconocido a uno de los vecinos como autoridad, en este caso Berrospi, no detuvieron sus acciones. Agregando más información de la toma violenta de la ciudad de Huánuco tenemos las manifestaciones del prior Fray Pedro Moreno; el cura Ramon Moreno; el agustino Fray Villavisencio; y el comendador (y defensor de Domingo Berrospi) Fray Juan de Ordoñez, quienes señalaron:

²⁸Al respecto el cura Yadó denunció que fueron saqueados “los archivos del convento y cabildo, robando, e incluso se señala que cometieron violaciones en el beaterio llevados por los efectos del alcohol”.

Tan embriagados estaban del furor, igualmente que del excesivo licor que tomaron destrosando todas las botijas que encontraron de vino y aguardiente, que no pensaron mas que en arrancar los menajes que en bailar sobre el simulacro de Jesuvhristo, que obligado de esto de estos criminales exesos se puso el Parroco Doctor Don Ramon Moreno a sacar una Procesion de la Ymagen de María Santisima Dolorosa, y al salir fue tal el fervor con que predicó con el fin de apaciguar los que rindieron un tanto a la vehemente insitacion de la verdad. (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 282)

La declaración da cuenta de cómo los rebeldes -pese a los pedidos del párroco, quien incluso sacó en procesión la imagen de la virgen Dolorosa-, no detuvieron sus acciones como saqueadores, manteniendo sus atrocidades al “bailar sobre el simulacro de Jesuvhristo”, hubo una gran intranquilidad, pérdidas económicas que llegaron a la cifra de un millón de pesos y un saldo de más de 30 muertos como producto de los saqueos (Varallanos, 1959, pp. 468-469). Como hemos leído, los testigos de esa época asociaron estas acciones violentas con la barbarie, como lo testimonió Francisco Calero, defensor de Domingo Palomino en el juicio, señalando: “Los indios tomaban a los que encontraban, y los hacían ir por delante de ellos de por fuerza, destinando a cada uno de estos sus correspondientes trozos. Algunos, y entre ellos mi parte, viendo que de otra manera no podían librarse del furor de los enemigos, sé que se son malos enemigos; idiotas por naturaleza...” (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 480-483). Por consiguiente, las acciones de los saqueadores, fueron juzgadas simplemente como actos de irracionalidad, sacrilegio y hasta idiotez, producto principalmente de la embriaguez de los rebeldes, calificativos que incluso algunos historiadores compartieron, en coincidencia con estos declarantes, siendo para ellos justamente estos desmanes los que provocaron el fracaso de la rebelión por lo que la culpa de no haber prosperado partió precisamente del brazo de acción integrado por los sectores populares, especialmente los indígenas (Dunbar Temple, 1971).

Sin embargo, mi investigación a partir del marco teórico sobre violencia política antes defendida, el cual para el caso de los Andes no debemos desvincularlo de la ritualidad o presencia de prácticas ceremoniales sagradas, en este caso manifestada por las celebraciones con bailes y el uso de bebidas alcohólicas, apuesta por una explicación

diferente -sin negar que el mismo fragor de la batalla conjuntamente con la embriaguez contribuyeron a la realización de estas acciones, pero no las originaron-, ya que no aceptamos la perspectiva de irracionalidad de estos actos como motivos suficientes para explicar lo ocurrido. Creo que la las razones de la forma de cómo llevaron a cabo la entrada, la decisión de la destrucción de edificios dándole más énfasis a la de las autoridades, los saqueos y demás atropellos, partió de la cultura política propia de los Andes, donde la acción violenta jugó un rol simbólico con cierta ritualidad, un modus operandi repetitivo en otros levantamientos indígenas –prácticas heredadas del siglo XVIII, las cuales también aplicaron acciones similares- *buscando desplegar la construcción de una imagen, por lo menos simbólica, de imposición o triunfo de los rebeldes sobre los europeos opresores*, por lo que destruir sus casas y edificios, saquear, bailar, gritar, etc., representó la materialización de esas expectativas, siendo celebrada varios días por los rebeldes.

Las diversas declaraciones nos revelan la posibilidad de que estas acciones contenían una expectativa de triunfo simbólico, cuando afirman por ejemplo que “(los) chapetones (fueron) objetos de sus iras y desesperación”, por lo que a pesar de no encontrarse en la ciudad, atacaron sus pertenencias con furor, ya que en realidad era como castigar simbólicamente a sus dueños opresores.²⁹ Por eso, muchos indios se apoderaron de su ganado, herramientas, menajes domésticos, alimentos, tabaco, chocolates, velas, sebos, cuchillos, telas, ropa, espejos, entre otros, ya que estos robos, al parecer fue visto como una manera de restituir y acceder a los productos que las autoridades injustas les negaban (Dunbar, 1971, pp. XXXVIII; LVII). Por tanto, estas acciones no solo partieron del afán de aprovecharse de su ausencia para robar objetos de valor, no todos los rebeldes eran cotidianamente ladrones, sino que simbólicamente pudo ser interpretado como algo justo porque los chapetones no precisamente gozaban de una imagen de merecer dichas propiedades, sino todo lo contrario; reforzado por encontrarse en medio de un tiempo caótico o mundo “al revés”, donde esta acción pudo ser visto también como algo justo, confusión fortalecida por el consumo de alcohol por lo cual los rebeldes al realizar estas prácticas probablemente imaginaban que esto se trataba de una muestra –o adelanto- de la mejora de su situación. Bajo esta lógica se explica

²⁹La antropología demuestra como las personas tienen proyecciones simbólicas a partir de sus propiedades (Geertz, 2003, p. 358). Y

también la denuncia de que las casas “fueron reducidas al polvo”, especialmente la de las autoridades, como ocurrió con la del subdelegado García, la del dr. Bartolome Bedoya Fiscal del Cusco, y la de “los vecinos del mayor vrio”, donde si bien se atacó las viviendas de algunos criollos, en el caso de las primeras, se describe que se perpetró como si el ataque hubiera hecho por “leones” terroríficos, para describir la gran furia con que se azotó estas propiedades. La siguiente declaración de Jadó brindó mas detalles:

Elijieron los yndios de General a Don Domingo pero no con tanta subordinacion que les impidiese el saqueo atroz que empezaron por la casa del Coronel Echegoyen; casa, y tienda del Subdelegado, de Fernandez, y Mejorada como primeros objetos de sus iras. En vano el Cura Moreno quiso contenerlos con procesion, y sermon, todas las casas de los europeos fueron saqueadas aprovechando los yndios solo los caldos y algunos retazos de las tiendas, y los huanuqueños de todo lo de valor. Al saqueo de las casas de los europeos siguieron muchas de criollos dirijiendo las roturas de las puertas los mismos mozos, y mosas de Huanuco que vengavan por mano de los yndios sus particulares agravios. De casas visibles solo las de Berrospi, y sus hijos, y algunos mui pocos se escaparon. El saqueo se hacia de un modo feroz. No solo se sacavan las cosas de valor sino que rompian puertas, ventanas, y quantos muebles de casas hallavan hasta la última ruina. Los yndios borrachos con los aguardientes que hallaron heran fieras, y no respetaron a su General a quien dieron de palos por que quiso impedir alguno de sus desordenes. Duró el saqueo la tarde y noche del 23, y hasta el medio dia del 24. (NCDIP, Vol. 1, pp. 197-198).

Como se lee, nuevamente en esta declaración se hace énfasis en cómo fueron atacadas las casas de las autoridades como la del Coronel Echegoyen; la casa y tienda del Subdelegado García, y la de otras autoridades como la de Fernandez y Mejorada, muy a pesar de haber reconocido como nueva autoridad al criollo a Berrospi y del intento del cura Moreno de pararlo con una procesión, señalando que “todas las casas de los europeos fueron saqueadas”, ya que mediante estas acciones “vengavan por mano de

los yndios sus particulares agravios”, es decir hay una intención simbólica en la ejecución del saqueo. Por tanto, como las declaraciones anteriores, se manifiesta que el grado de violencia fue mayor sobre estas casas, por lo que existió una intención de castigar a sus dueños que eran las autoridades mal vistas, por lo que los saqueos llevaron a los rebeldes a hacer un festín, embriagándose y bailando “sobre el simulacro de Jesuvhristo”, ya que tampoco las parroquias dirigidas por europeos se salvaron de esta necesidad de sentir un posible triunfo de sus demandas, pasando dichas acciones a simbolizar la posibilidad de triunfo sobre estos mandatarios abusivos, convirtiéndose estos actos violentos en la materialización de sus aspiraciones políticas de lograr acabar con dicha situación.

Por tanto, no creo que los alzados fueron simples saqueadores, ladrones, idiotas, bárbaros, alcohólicos, entre otros calificativos, ya que contaron con intereses propios que los llevaron a tomar el arriesgado camino de la insurgencia, a pesar de no contar con los elementos suficientes como las armas, por ejemplo, se sabe que apenas tenían 2 cañones de maguey pertenecientes al cura Duran Martel, enfrentándose principalmente con piedras y hachas. Actuar de manera violenta era asegurar el sentimiento de triunfo, era su manera de hacer política, frente a las autoridades que no les habían dado soluciones inmediatas, a pesar de que había un clamor a partir de los rumores que las autoridades tenían bajo su conocimiento. Ahora bien, los indios no fueron los únicos que efectuaron estos saqueos también participaron mestizos, las castas y hasta criollos de la plebe, siendo denunciados como “mas inhumanos que los mismos indios” (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 283). Cada grupo, tuvo razones para aplicar acciones violentas correspondientes con sus intereses y cultura política, interesándose destacar la de los indígenas, la cual creo fue más allá de la improvisación y barbarie.

Por otro lado, hubo algunos indios y mestizos -que a diferencia de los criollos como Duran Martel, ideólogo de la rebelión que convocó el levantamiento mediante los panfletos y rumores, y aquellos que fueron los operadores en masa-, actuaron como líderes de los saqueadores, encabezando y organizando la invasión a los diversos pueblos, convirtiéndose en los ejecutores que permitieron la realización de las acciones

rebeldes. Justamente, la declaración del Alfarés Real Don Manuel Berrospi, nos da cuenta de uno de ellos, reconocido como el más importante:

Don Bernardino Cáceres de mi orden a cosa de las ocho de la mañana aprehendió a José Contreras sugeto motor de tumulto, pues además del acendente que tenía con los indios, les inducía a que cometiesen desordenes inauditos, señalándoles las casas de los mas pudientes para quebrantar las puertas y saquearlas, y a mayor abundamiento el mismo por su propia boca quando lo reprehendían hacia mal en sus operaciones, asegurava públicamente que era cabeza de motín de esta general sublevación, y que los indios hacían quanto él quería: Esto lo bociferó muchas veces, de manera que todo el público se hizo capaz de atestiguarlo. Este revoltoso o motinista ha sido causa de las inquietudes como ha padecido el público...” (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 267.)

Manuel Berrospi identificó al indio José Contreras, alcalde de Quera, como el “sugeto motor del tumulto”, autoproclamado “cabeza de motin”, el cual contaba con la capacidad de movilizar a los indios, convirtiéndolos en saqueadores. Entonces, según esta declaración Contreras habría sido el que dio las ordenes de atacar “las casas de los más pudientes”, a pesar de los esfuerzos de su hijo Domingo Berrospi, quien con bandera blanca pidió no arremetan, a lo cual se sumó los ruegos de los curas y las promesas de los propios rebeldes. Este testimonio fue ratificado por el teniente de Milicias don Antonio de Zavala, quien dijo “José Contreras los volvió a traer, y les hizo renovar el saqueo mas horroroso. Este cholo el mas encarnizado contra todos los blancos no pudo ser contenido por respeto ni razón, y tratando yo de aquietarlo con buenas palabras desde la casa de Berrospi, me increpo muchas veces, y me ofrecio traspasarme con una espada llamándome traidor.” (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 390)

En paralelo, el 26 de febrero se enteró de la rebelión de Huánuco el intendente Gonzales Prada y el 2 de marzo el Virrey Abascal aprobó las medidas que aplicaría esta autoridad para detener a los rebeldes. Mientras tanto en Huánuco, tras el triunfo de los

saqueadores, se convocó un Cabildo para constituir un gobierno provisional o Junta, la cual juró en nombre del “Augusto rey y Cortes que nos gobiernan”; informándose de dicha decisión al virrey, a quien se le explicó en una misiva que ésta se había creado por la huida del subdelegado García, lo cual dio pase al vacío del poder (Fernández, 1938, p.16; O’Phelan Godoy, 2013, p. 240; Dunbar, 1971, pp. XXX-XXXI).³⁰ Además, se nombró “como Subdelegado a Don Domingo Berrospi; por Alcalde de Segundo Voto a don Juan José Ruiz, Síndico Procurador General a don Juan José Crespo y Castillo, Comandante de Caballería al Sargento Mayor don Manuel Talancha, Comandante de Infantería al Capitán don Antonio Tafur” (Varallanos, 1959, p. 470; Ordoñez, 1972, p. 110).³¹ Asistieron a la ceremonia de su instalación varios curas, entre ellos José Ramos Moreno e Ignacio Villavicencio; los “varios vecinos de honor” como Fray Marcos Duran Martel, José, Andrés y Manuel Rodríguez, José Sánchez “Ulluco”, Antonio Espinoza “El Limeño”; entre otros (Varallanos, 1959, p. 470-486; Ordoñez, 1972, p. 113).

Sin embargo, durante su mandato, Berrospi terminó traicionando a los rebeldes que lo habían respaldado, porque precisamente mandó apresarse al sindicado líder de los indios Chupachos, José Contreras. La excusa utilizada para justificar su captura fue el haber incitado precisamente a la realización del saqueo y como supuestamente la cárcel de la ciudad no era un lugar seguro, lo envió a su hacienda Andabamba. Pedro Rodríguez declaró que Don Manuel Berrospi y su hijo don Domingo, decidieron darle muerte a Contreras, ahogándolo con un cordel en un chirimoyo, partiéndole las canillas con “una caxuela” para sacarle los grilletes que tenía puesto, siendo en ese momento donde Contreras se dio cuenta que lo iban a asesinar. Su muerte fue ejecutada por Miguel Dano y Tomas Viaz, por orden de Pedro Rodríguez, y luego lanzaron su cadáver

³⁰ Se compuso la Junta de cuatro diputados: tres curas de las doctrinas de la ciudad y de Chavin de Pariarca y el Padre Villavicencio. Según Fernández: “No podríamos asegurar si este nuevo gobierno fue una entidad nueva, o si fue el antiguo cabildo, reorganizado, al que se incorporaron algunas personas adictas al nuevo régimen” (Fernández, 1938, p. 12). Para Aníbal Gálvez fue una junta semejante a la de los países sublevados que tenía como objetivo “realizar los objetivos de la revolución”. El cura Jadó le dice a veces cabildo y otras la llama junta criminal. “La creación de la llamada Junta Gubernativa o Provisional de Huánuco demuestra ese acentuado influjo de los sucesos bonaerenses... En su informe a la Real Audiencia, el Intendente expresa categóricamente que esa Junta tenía el carácter de las similares “a cuya sombra se ha asilado en esta época el proyecto de la Independencia y de la guerra civil y el monstruo de la anarquía que devora hoy al infeliz Virreinato de Buenos Aires.” (Dunbar, 1971, p. LXXXIII)

³¹ Vidal la denomina “junta de cabildo”, no la considera junta de gobierno, siendo una facción integrada por “la semiaristocracia española”, como Manuel Berrospi y “la semiaristocracia criolla-civil huanuqueña (pro-española)” donde estaría su hijo Domingo Berrospi y un grupo reducido de “criollos separatistas encabezados por Crespo y Castillo (2005, pp. 164-165). Más datos sobre la biografía de Crespo y Castillo lo pueden encontrar en: García, 1973, pp. 54-56.

al río Huallaga a media noche (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 12-44). Para Domingo Berrospi esta captura “contribuyó a la paz y sosiego de esta ciudad” (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 111), produciéndose la baja del catalogado principal líder de los saqueadores, reconocido así incluso por el propio virrey Abascal (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 96). Si bien esta decisión de eliminarlo trajo graves consecuencias, esto se acrecentó porque no fue la única acción en contra de los rebeldes. Berrospi, muy cerca al asesinato de Contreras, soltó información de los preparativos rebeldes, avisándole al intendente Gonzales Prada de que los indios atacarían Ambo con un número de “quince mil”.³²

Los insurgentes enterados de estas dos acciones ejecutadas por el subdelegado Berrospi, lo acusaron de traidor y lo destituyeron, reemplazándolo por otro miembro de la junta –bajo el acuerdo de sus demás dirigentes-, nombrándose como General Jefe Político y Militar de la Revolución a José Crespo y Castillo el 2 de marzo, en la plaza de armas, con el respaldo de 10 000 indios, según contó él mismo en su declaración (Dunbar, 1971, p. XXXI). Al respecto, José Sánchez Ulluco, uno de los rebeldes, dijo que Crespo y Castillo juró “derramar su sangre por la ciudad y por los indios” (Varallanos, 1959, p. 471).³³ De esta manera, la muerte del capitán indio José Contreras habría sido uno de los factores que finalmente posibilitaron el ascenso de Crespo y Castillo, pero también demuestra que las acciones violentas hechas por los saqueadores –la cual en algunos momentos sí se volvió desordenada y confusa-, no fue lo único que jugó en contra a la causa rebelde, como algunos historiadores habían señalado, la traición de líderes criollos fue un factor importante para el fracaso. Es más, según la propuesta de esta tesis las acciones violentas que involucraron simbolismo y ritualidad actuaron como elementos de cohesión y aliento para continuar con la rebelión, aunque

³² Para Fernández esta cifra es exagerada ya que los que atacaron la ciudad fueron solamente los Panataguas que serían un aproximado de cuatro a cinco mil hombres. Sin embargo, Marie-Danielle Demelas señala que en esta insurrección participaron de mil cuatrocientos a diez mil indios (2003, p. 211).

³³ Cuando Fernández Maldonado realiza su investigación señalaba que no le quedaba claro el motivo de la destitución de Berrospi, cosa que Varallanos aclara en su libro. Por otro lado, respecto a Crespo y Castillo: “Los diversos deponentes afirman que cada vez que llegaban pliegos y proclamas de Gonzales de Prada, Crespo y Castillo convocaba a los pueblos y los arengaba en lengua indica, sosteniendo que ya no había rey ni autoridades y reiteraba que él asumía el mando de las siete provincias de la Intendencia. Prevenía que mientras él viviese no volverían los europeos que sólo querían acabar con los criollos, instaba a la indiada a resistir con balas y pólvora y ofrecía mantenerlos con su ganado vacuno.”(Dunbar, 1971, p. XXXVIII)

esto no quiere decir que no se dio pase al desorden, pero había una intencionalidad racional, la cual surgió a partir de la cultura política con la que contaron los alzados.

Ahora bien, Huánuco no fue el único lugar donde se produjeron las acciones violentas, Crespo y Castillo junto a Fray Duran Martel, José Rodríguez y otros -luego de formarse la nueva Junta mediante repique de campanas- convocaron a todos los varones de doce años de edad en adelante a formar parte del ejército, logrando obtener 2 cañones de maguey -a cargo de Espinoza “El Limeño”- y 100 escopetas, para marchar hacia el primer combate de Ambo, donde estaban atrincherados los europeos (Varallanos, 1959, p. 473). Esta campaña se realizó con la ayuda del mestizo José Rodríguez, nombrado comandante de las huestes y, los diversos capitanes indios, entre los que estaría Espinoza “el Limeño”, José Ulluco, José Mirabal quien cargó una bandera, entre otros (NCDIP, Vol. 2, p. 133). El 05 de marzo consiguieron hacer huir a los españoles de este poblado, mientras que los que no se unieron al ataque fueron calificados como “traidores a la patria”, dejándose un saldo de setenta indios muertos, lo cual no evitó la victoria de los rebeldes (Berroa, 2012, p.19; Fernández, 1938, p. 15; Ordoñez, 1972, pp. 114-115; Nieto, 2004, p. 103; Varallanos, 1959, p. 472).

El ingreso a Ambo, estuvo marcado por el grito de su cabecilla José Rodríguez y los indios rebeldes, lo cuales vociferaron la arenga: “viva el rey Fernando Séptimo...muera el mal gobierno” en medio de los repiques de campanas (Peralta, 2012, p. 324-326; Varallanos, 1959, p. 474), para enseguida aplicar el saqueo violento, sobre todo a las casas de los chapetones y, además, se pretendió incendiar la capilla porque allí se habrían escondido algunos europeos y también por ser el almacén del armamento militar (Varallanos, 1959, p. 473). El cura Jadó, al respecto señaló lo siguiente:

Las gentes de Huacar ayudó a los yndios a tender la maroma, y unida a ellos entraron todos en Ambo saqueando el Pueblo, matando un criollo herido que quedó allí, y a un bárbaro Catalan que se arrostró a entrar a sacar su silla de montar en medio de todos los yndios con un esmeril con que tumbó 5 ó 6- subiendo la Partida por la cuesta, vió que los yndios arrastraban el

cadaver del que quedó muerto primero, y hicieron horrores que no pueden escribirse. No perdonaron casa alguna, cuyas puertas y hasta los mas viles muebles no hiciesen pedazos, llevandose los avios de montar, y demas que dejaron los europeos en su precipitada fuga. (NCIP, vol. 1, p. 200)

El saqueo cobró acción en este pueblo, así como los asesinatos, la destrucción de las casas y pertenencias -al no encontrar a sus dueños europeos que huyeron para evitar estos “horrores que no pueden escribirse”-, pasando Ambo a manos de los rebeldes de una manera similar a como fue con Huánuco. Justamente, en esta ciudad cuando regresaron los saqueadores victoriosos, se organizó una fiesta de gran júbilo, repicando las campanas, acompañado de una misa de gracia en la plaza. La declaración de José Palomino brinda algunos detalles adicionales de las reacciones por la victoria en Ambo:

...un dia domingo se puso altar en el cementerio, y en el mismo pretil de la plaza, donde se coloco a San Sebastian con Docel, y se selebro Misa Cantada según supo el declarante en honor a la victoria de los indios pues antes y después del Sacrificio se bosiferaba públicamente que se iba a decir Misa de gracias... Que al Regidor Castillo lo llevaron los indios en media en la silla quando correspondia, y que le pusieron una silla grande forrada en terciopelocolorado/, con su cugin del ismo género: Que el estaba con volante, y calzon verde, y que se sentaba den la silla quando correspondia: Que la Misa se celebró a las once, o doce: del dia, y aunque no hubo asistencia formal de vecindario decente, pero que la oyron en grupo toda clase de gentes... (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 350-351).

El triunfo fue festejado con algarabía al punto que hicieron una ceremonia parecida a las de costumbre monárquica, a Crespo y Castillo se le brindó una silla y vestimenta a la usanza noble -pero acompañado de los sectores populares porque “no hubo asistencia formal de vecindario decente”-, el repique de las campanas, la misa cantada, entre otras acciones simbólicas propias de la expectativa de un posible triunfo que estoy segura partió en ambos casos de la cultura política mencionada, la cual combinó violencia y

ritualidad. Además, estas acciones violentas y de festejo sirvieron para alentar a continuar con la rebelión y así lograr los objetivos políticos trazados (Vidal, 2005, pp. 87-160).

Por otro lado, aparecieron nuevos líderes indios saqueadores, los cuales se encargaron de invadir los otros pueblos pertenecientes a la Intendencia de Tarma mediante la aplicación de manera similar del *modus operandi* descrito, es decir el uso de la violencia con acciones simbólicas de triunfo y ritualidad. Así tenemos el caso del partido de Huamalés, gobernado por Manuel Real, pueblo donde los rebeldes fueron convocados por el Presvitero Don José de Ayala, Ynter del Pueblo de Chupan e invadido por los indios comandados por los capitanes Norberto Aro, Vicente Estacio, José Atanacio, José Lucas -quienes primero coordinaron con Berrospi y luego con Crespo y Castillo-, iniciando la insurrección en Pampas, y una vez concretado dieron pase a la aplicación de saqueos sobre las haciendas de los españoles. El cura Jadó declaró lo siguiente:

Dije a Vuestra Señoría Ylustrísima que en Huamalies, no havia una caveza capaz de dirigir sus pies, y lo confirmo con los pasos que alli se dieron en la insurreccion. Empezó con una ferocidad inaudita, matando a varios de los naturales del pais enterrando viva á una mujer por que les aconsejó se abstubieran de lo que hacian, por las malas resultas que tendria, robando Yglesias, profanando Vasos Sagrados, y ultimamente saqueando varios Pueblos.”(NCDIP, Vol. 1, p. 220)

De estos líderes de saqueadores destacó a Norberto Aro - natural de Huánuco con 40 años de edad y acompañado de su hijo Balentin Aro- quien el 15 de marzo condujo la invasión de Chupán, ordenando actos de violencia similares a los anteriores; llevando también cartas seductoras desde Cani a los demás pueblos para alentar a los sectores populares a que participen en el levantamiento y; difundiendo como idea “que el destino era ayentar, o matar a los chapetones”para cambiar la situación opresora en la que se encontraban. Sus acciones, además, lo hicieron reconocerlo como el Capitán de los

indios alzados, por el poblado de Pachas (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 478; 486) y algo similar le adjudicó los rebeldes de Llata (Varallanos, 1959, p. 476; Ordoñez, 1972, p. 117). La ejecución de la toma de estos pueblos lo narró el Alcalde del Pueblo de los Santos Reyes de Cagua Santiago Espinosa:

Que haviéndose lebantado los ynsurgentes que los del Pueblo de Chupan enterraron viva y quemaron casas, los del Pueblo de Chuquis, Marías y Yanas, arruinaron al Pueblo de Aguamiro... y viendo los distrusos que los ynsurgentes lo hasían con los Pueblos ya mencionados pensé que sería algún mandamiento del Superior, y temiendo los castigos que pueda venir benimos con toda la jente y llegamos al Pueblo de Aguamiro a hunirnos al otro día del saqueo que hicieron los ya sitados Pueblos. (NCDIP, Vol. 4, p. 27).

Entonces la entrada a estos pueblos se hizo también mediante acciones violentas y parecidas a las ya descritas. Un elemento que me gustaría agregar es el detalle de que algunos rebeldes lo denominaron como “Tuma Amaro”, al líder de saqueadores Norverto Aro (NCDIP, Vol. 4, pp. 375-376), calificativo que me resulta importante de señalar puesto que permite sustentar la gran probabilidad de conexión entre este alzamiento con las acciones y personajes propios de los levantamientos dieciochescos, sus prácticas y las expectativas que dejaron, al evocarse el nombre de este líder famoso de las rebeliones indígenas del siglo XVIII, donde las acciones violentas narradas también estuvieron presentes, demostrándose la presencia de su recuerdo en los sucesos acaecidos en Huánuco, Panataguas y Humalíes, 30 años después, hechos que pienso contribuyeron al desarrollo de la cultura política andina con sus peculiaridades.³⁴

Por otro lado, una idea adicional, a aparte de tener más claro cuál fue la intencionalidad de las acciones violentas aplicadas por los rebeldes -las cuales surgieron como he señalado de la cultura política andina-, es que a partir del liderazgo de estos

³⁴ Al respecto resulta interesante la propuesta de Víctor Peralta que realiza una reflexión sobre el tema (2012).

saqueadores, se nota que los criollos Berrospi y Crespo y Castillo no fueron los únicos dirigentes, ya que también estuvieron los indios Contreras y Aro como complementos en la conducción de los rebeldes y al ser las cabezas principales de los saqueos, motivaron de manera importante a la construcción de la idea de la posibilidad de triunfo de la rebelión -ya que para ellos significaba eso simbólicamente- y por tanto fueron claves para llevar a cabo la asonada, contrario a la idea de que sus acciones sólo generaron el fracaso rebelde.

Ahora bien, frente a esta situación, el intendente Gonzales Prada realizó una rápida movilización, con lo que evitó que la insurrección se fortaleciera -a partir del apoyo de los pueblos procedentes de Junín y Ancash- y contrarrestando la posibilidad a los rebeldes de obtener más armamento, dos acciones claves para derrotarlos (Fernández, 1938, p.16; Varallanos, 1959, p. 484; Berroa, 2012, p. 19). El Virrey Abascal, quien deseaba el “pronto restablecimiento del orden”, recomendó el uso de 600 hombres, divididos entre Huarautambo pasando por el partido de Huamalíes y la otra facción por Huariacac y Pallanchacra hacia Huánuco; el uso de cien fusiles, cien espadas y dos cañones y; luego de retomar la ciudad debía castigar a los alzados saqueadores, aplicando la violencia aleccionadora propia del Estado, para que políticamente se aplaste a los alzados y se remarqué quien manda (Varallanos, 1959, pp. 477-478; Dunbar, 1971, p. XXVII; Berroa, 2012, pp. 16-17). Claramente, hay una orden de paralizar las acciones de estos saqueadores, a lo cual se sumó el fortalecimiento de la financiación económico organizándose una contracampaña, para la cual se utilizó los fondos de la Real Caja de Lima y de Pasco y donativos realizados por personajes acomodados, autoridades, y el grupo eclesiástico (Nieto, 2007, pp. 77-84).

Mientras tanto, Crespo y Castillo continuó recibiendo el apoyo de los jefes indígenas, también el de ancianos, mujeres y niños en lo que se podría denominar “segunda campaña a Ambo”, a donde acudieron un número aproximado de 3 a 4 mil hombres -principalmente indios chupachos y panataguas- los cuales lucharon con hondas, palos, cien fusiles y dos cañones de maguey, soñando probablemente tras ello con nuevamente saquear y celebrar (Varallanos, 1959, pp. 478-479).³⁵ Sin embargo, la rebelión y la toma de la ciudad sufrió un giro inesperado, respecto a las expectativas políticas que los

³⁵ Para ver una lista de participantes y armas consulte: Ordoñez 1972. Pp. 118-123.

rebeldes aspiraban y para lo cual hicieron todas las acciones descritas. Antes de mencionar lo que implicó la llegada del Intendente y su contracampaña pasaremos a conocer, a parte de los saqueos y robos, otras acciones violentas que se impusieron con la llegada a los pueblos de los rebeldes y que creo también tuvieron como finalidad demostrar el triunfo rebelde, utilizando actitudes simbólicas, así como reclutar a más colaboradores para la defensa de la causa.

II. 4 Apaleadores, degolladores y caníbales: El alférez de caballería, el sargento y el capitán de indios

En la tarde del 22 de febrero, día de la llegada de los rebeldes a la ciudad de Huánuco, el subdelegado García envió un grupo de 25 hombres armados, al mando del Sargento Mayor don Manuel Talancha, para detenerlos en el puente Huayaupampa. Los rebeldes estaban provistos con hondas, palos y algunas armas de fuego, cobrándose la vida de algunos indios, tres defensores de la ciudad y, el alférez de caballería Agustín Pérez. De estas bajas, me interesó analizar el caso del alférez de caballería, quien además era capitán de barrio y vecino notable, siendo asesinado mediante apedreamiento y apaleamiento cuando supuestamente cruzaba el puente ebrio (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 68). A simple vista, podríamos pensar que se trata de una forma más de morir, producto del desorden suscitado por haber estado en medio de plena invasión a la ciudad, pero resulta que el apaleamiento y apedreamiento fueron considerados en la colonia como dos formas despreciables de ejecución, por lo que se toleraba cuando se aplicaban a los sectores populares (Torres, 2016, pp. 136-662).

Justamente, al ser Pérez una autoridad, es bastante peculiar la forma como fue asesinado, ya que según la ley monárquica no era una manera apropiada, lo cual asumo probablemente se practicó así debido a que con la rebelión el mundo se había tornado al revés, sumado a la imagen de vacío por el rey Fernando VII ausente, y no simplemente por el confuso momento. Al parecer, hay una intención en los rebeldes que parte de imaginar que con la invasión se produjo el cese de las reglas propias de los europeos; es decir esta acción fue otra forma simbólica de demostración del triunfo rebelde, creándose una figura de superioridad sobre las malas autoridades a quienes los pueden matar de manera humillante al considerarlos despreciables. Esta actitud, al igual que los saqueos y robos, fue una práctica repetida, ya que otras rebeliones andinas lo habían

ejecutado, siendo la muerte del corregidor Arriaga la más famosa porque se le aplicó el ahorcamiento, otra manera indigna de morir (Vitry, p. 74). De esta manera, en Huánuco estas formas de ejecución repetitiva son evidencias de la cultura política andina, al buscar simbolizar la imposición que se estaba logrando sobre los enemigos peninsulares, por lo que fueron acciones que no solo partieron del alcohol, la irracionalidad o el ensañamiento. El crimen del alférez Agustín Pérez no fue el único caso, los asesinatos del sargento criollo Rafael Mariño y el capitán indio Isidro Reyes sucedidos en Llata, también generaron un impacto entre la población y me ayudaron a fortalecer mi propuesta. Manuel Concha indio del pueblo de Obas señaló:

Que en miseria de un mes y medio poco mas o menos me allo preso en esta Real Carcel de Pachas justo por pecador por haber ocurrido al mandato infame de los insurgentes indios, hasta verme comulado la muerte de Rafael Mariño por haber ido a Llata, sierto es que quando llegue a la plasa de dicho Pueblo, estaban ya andando con la cabeza metida en un palo y temeroso le dije, que para que asen ase (sic) pobre, entonces me digieron cholo lambe plato, lleva esta cabeza de tu patrón y me arrimaron de palos y con este miedo me retire a mi fue presiso de alzar la cabeza por el rigor de los temerarios; por librar mi vida, y anduve con ellos por la Plaza, y despues me fi a mi posada a comer y quando bolbi a la dicha Plasa ya habían degollado a Ysidro Reyes, del Pueblo de Aguamarino, este fue mi pariente y viendo yo colgado con el rollo me retrosidi, llorando a dicha mi posada. Pero Julian Ortega confeso, de que Pablo Domingo havia cortado el pescuezo de Ysidro Reyes, y después/ al otro día me comulo a mi lo que es falso conocido...” (CDIP, Tomo III, Vol. 3, pp. 31-32)

Según se lee, al sargento Rafael Mariño lo mataron y le cortaron la cabeza, la cual la colocaron en un palo y la pasearon por la plaza; mientras que a Isidro Reyes lo degollaron, a pesar de ser capitán de los indios alzados. Dos muertes muy mentadas por los testigos, por lo que se nota fueron impactantes y que a la vez permitirán complementar la idea de que estos actos violentos estaban contenidos de mensajes simbólicos propios de la cultura política con la que los rebeldes contaban. Las

siguientes declaraciones dan cuenta de las posibles razones por las cuales se les dio muerte, así mismo nos brindan detalles de cómo fueron perpetrados los hechos:

- Celedonio Chagua, mestizo ladino natural del pueblo de Pachas, declaró: “...que luego pasaron al Pueblo de Llata, al que saquearon, y mataron en el al Sargento Rafael Mariño, por que con otros de Pachas, procuro defender al Pueblo, y la Iglesia...” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 431)
- Nicolas Ferrer de Chupan, afirmó que mataron a Rafael Mariño porque “le dio dos piquetes al Alcalde de Chuquis, y que por estos los de aquella Comunidad lo mataron, a pedradas y palos, y luego le cortaron la cabeza.
- Don Manuel Huete vecino de Llata dijo: “mataron al Sargento Rafael Mariño y a un indio llamado N. Reyes Capitan de ellos mismos, solo porque les dijo no cometiesen semejante robo, y crueldad” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 452).
- Según Bernardo Abad de Cani, a “Rafaelito” lo llevaron a la Plaza, lo desnudaron y estando muerto lo apalearon (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 482-483).
- Nicolas Charri, del pueblo de Chuquis señaló que “lo...amarraron en el rollo, a N. Reyes, indio de Aguamarino, Alferes de Vandera, y que todos los indios gritaron, y pidieron licencia al Capitan Haro, para degollarlo, lo que verificaron...” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 507)

Las declaraciones señalan la forma cómo fueron asesinados y las posibles causas de tal ensañamiento. En primer lugar, al igual que el caso del alférez de caballería Agustín Pérez, el Sargento Rafael Mariño fue asesinado desnudándolo, aplicándosele el apedreamiento y apaleamiento, y una vez muerto lo decapitaron, paseando su cabeza por la plaza pública. Las razones probables de su asesinato fueron: su defensa del pueblo y la Iglesia frente a los actos violentos que se desataron, es decir estuvo en contra de la rebelión; y/o por haber atacado al alcalde de Chuquis. En segundo lugar, en el caso del capitán de indios, Isidro Reyes, la razón principal fue por su oposición al saqueo, siendo asesinado mediante el degollamiento. Ahora bien, sobre el apaleamiento y apedreamiento y su posible simbolismo reflexionamos con el caso de Agustín Pérez,

por lo que la lógica podría haber sido similar, la imaginación de un mundo al revés los llevó a cometer estos actos, ya que Rafael Mariño ostentaba el cargo de Sargento, por tanto, aplicarle dichos castigos era una manera simbólica de demostrar la superioridad frente a los españoles opresores. Lo que llama la atención, es que no fueron los únicos actos violentos que utilizaron para ejecutarlos porque se empleó el degollamiento y la decapitación, acciones violentas que creo poseyeron también una lógica cultural.

En tiempos de los españoles, cuando una muerte era sentenciada a partir de la cabeza, se aplicaba primero degollando con cuchillo la garganta, y luego se utilizaba el hacha para separar la cabeza del tronco, por lo que no existía una diferencia concreta entre el significado de decapitación o degüello. Lo que sí era clarísimo es que este tipo de ejecución –a diferencia del apaleamiento y apedreamiento- se aplicaba a los nobles por haber cometido delitos de traición, como forma de violencia aleccionadora (Batalla, 1995, p. 93). En cambio, la horca sí era destinada a los sectores populares, considerándosele infame, aunque a la nobleza indígena también se le destinó como un mensaje político simbólico de disminución por ser indios; por lo que se podría decir que la decapitación y el degüello era exclusivamente para los occidentales y nobles (Batalla, 1995, p. 106; Vitry, pp. 73-74).

Ahora bien, ninguno de estos dos asesinados era noble, pero sí autoridades; ninguno era peninsular, pero Mariño era blanco, mientras que Reyes era indígena; ambos fueron asesinados el mismo día, casi a la misma hora y en el mismo lugar, pero a Mariño con palos y pedradas, una ejecución humillante para luego decapitarlo y pasear su cabeza por la plaza y, a Reyes mediante degollamiento, un castigo exclusivo para los occidentales cuando cometían delitos de traición. Si bien, a la luz de las declaraciones, los rebeldes probablemente tomaron a los dos como opositores a sus deseos de cambiar a las malas autoridades y por tanto los calificaron de traidores, lo que destaco de ambos casos es precisamente las formas de la ejecución diferentes que se les aplicaron, la cual fue de forma contraria a lo que correspondía de acuerdo a su procedencia social, claro está bajo las leyes monárquicas.

De esta manera, creo que los rebeldes realizaron estas acciones porque para ellos las jerarquías eran otras, un mundo al revés -como lo que sucedió con el alférez Pérez y en tiempos de la Gran rebelión con el corregidor Arriaga-, es decir hay muy probablemente

un sentido racional de imposición simbólica en ambas ejecuciones que muestra las expectativas de los rebeldes, siendo esto una práctica repetitiva de la cultura política andina y no un simple acto irracional. Es decir, las formas violentas con las que se ejecutaron a ambos poseyeron una intención política: al blanco se lo mató de manera humillante y al indio con una ejecución propia de la dignidad occidental, rechazando la idea de que esto se trató de una simple casualidad. Otras declaraciones interesantes contaron más detalles de lo que sucedió con ambas autoridades, luego de haberlas matado:

- Toribio Peña, alcalde de Parte Baja; Andres Huerto, alcalde de Parte Alta señalaron: "...que aquellos quatro pueblos son insurgentes matadores, ladrones, y profanadores, del Templo y a donde llegara su iniquidad que después de matarlo degollándolos en un pescante las cabezas asian Danzar prendido en sus astas de Armas igualmente el cuerpo muerto y desnudo Arrastraban por plasa de la Publisidad, como el Señor Cura de Llata lo Pedrearon y es Berifico que asta los Santos dieron contra el Suelo Manifestandola Crueldad y principalmente el Pueblo de Yanas, en todo Ascion llegándose al extremo que en la refriega en el Puente Pachas, lo gritaban que su Rey era el tal Castillo ..."(CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 424)
- Según Bernardo Abad de Cani, a "Rafaelito" lo mandó matar Norverto Aro y este mismo le cortó las orejas y las envolvió en la camisa del difunto para guardárselas; también le corto la lengua y se la guardo. Luego unos indios de Yanas y Marias colocaron la cabeza en un palo, danzaron todos en la plaza y "en su sangre se revolcaron", luego lo machucaron y e "cosieron los sesos", siendo el que lo degolló Mariano Paulino del pueblo de Marias. Similar es la declaración de Juan de Dios Esteban del pueblo de Pachas, capitan de los alzados (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 482-483; 490)
- Santo Valerio de Yanas agrega que el mismo Aro, le saco los ojos y se comió los sesos, untándose los indios Francisco Xavier de Yanas, uno de Marias y los de Panao, para luego emborracharse dándose una pelea entre los de Obas y Pachas "por esto el Capitan Matias, de Panao, hizo traer al rollo, y maltratar a N. Reyes, indio de Aguamarino, que cargava bandera, y que el Capitan Haro, lo mando degollar"(CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 493-494).

- Celedonio Chagua, al respecto declaró: "...que luego pasaron al Pueblo de Llata, al que saquearon, y mataron en el al Sargento Rafael Mariño... declara vio la cabeza del difunto, que la trahian agarrada del pelo, como en triunfo, y danzando." (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 431)
- Andres Mariano Valdivia, mestizo y soldado del pueblo de Chuquis también declaró que el asesino de Mariño, fue Miguel Matos del pueblo de Chuquis, Aro le corto las orejas y Nicolas Charri le corto la lengua y se la comio (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 509).
- Francisco Quijano, además señaló que el cuerpo de Mariño fue repartido y entre todos se lo comieron (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 517).
- Nicolas Charri, del pueblo de Chuquis señaló que "vio que Manuel Concha de Obas, puente abajo, vevio la Sangre del Difunto (Reyes), y que después trataron de nombrar de su Juez a Pio Miraval, y vinieron con este intento hasta el puente de este Pachas..." (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 507)

Atendiendo a estos testimonios, se desprende que la mayoría sindicó que al que se le aplicó la manera más violenta de ejecución fue al sargento criollo Rafael Mariño, ya que después de matarlo, con pedradas y palos, lo decapitaron y su cabeza fue puesta en un palo, paseándola por la plaza, luego a su alrededor los rebeldes comenzaron a danzar, convirtiéndose en una especie de espectáculo de violencia. Además, le cortaron las orejas, la lengua; le sacaron los ojos; le cocieron los sesos y; se comieron estos y otras partes de su cuerpo, prácticas fuera de vigencia en Occidente por lo cual fueron vistas como terroríficas e irracionales al igual que las otras acciones narradas. La mayoría de las declaraciones afirmaron que este acto último fue hecho por el líder de saqueadores Norberto Aro, capitán de los indios; otros, como el declarante Quijano, sindicaron que todos los danzantes comieron partes del cuerpo del difunto sargento; mientras que el testigo Charri, fue el único que mencionó que los rebeldes bebieron sangre del cuerpo del capitán de los indios, Reyes -ya que todas las demás declaraciones no hablaron de un ensañamiento parecido a lo que se le aplicó a Mariño-, al cual solo se lo degolló. Por tanto, el sargento fue el que recibió la peor parte, pero, ¿cuál fue el motivo de este

ensañamiento violento, si los dos fueron capturados y asesinados en el mismo lugar y día, por motivos parecidos?

Y es que la causa, claramente no partió de la traición e impedimento a que se libre el saqueo e invasión del pueblo, la decisión de aplicar formas diferentes de asesinarlos poseyó una intención y racionalidad peculiar en los rebeldes, más allá del castigo. Al igual que planteo que Mariño -al ser blanco y representar a los europeos enemigos, motivó a su asesinato de manera humillante-, el paseo de su cabeza por la plaza fue para demostrar la superioridad simbólica sobre el enemigo, guiados probablemente, por la idea occidental de que el castigo aplicado a los cuerpos debía hacerse mediante un gran suplicio con una huella imborrable (Foucault, 2002). Esta puede ser una primera posible explicación, hay una enorme necesidad de simbolizar la imposición como señal de triunfo y el cuerpo de Mariño les sirve para este propósito. Sin embargo, como dijimos el mundo andino, posee también sus peculiaridades, por lo que no creo que sea un esclarecimiento suficiente el basarnos sólo en la influencia occidental y su aplicación de los castigos a los traidores para entender este proceder porque además se practicó el canibalismo. En ese sentido, creí pertinente tener en cuenta algunos posibles recuerdos de prácticas bastante distantes, con la finalidad de entender lo que significaba la cabeza en el mundo andino.

De esta manera, recordando, la práctica de decapitar fue realizado desde tiempos prehispánicos, con finalidades que iban desde un sentido religioso, más que por aplicar una ejecución judicial -como fueron los Moches y su dios Aia Paec- y militar -a partir de la creencia de que al capturar la cabeza el guerrero lograba apoderarse de la fuerza del enemigo, como fue el caso de los Nazcas.³⁶ Por otro lado, la extracción de ojos y el

³⁶ En el mundo andino, al igual que en otros pueblos -como los indios mundurucú de Brasil y los shuar o jíbaros de la Amazonia ecuatoriana-, antes de la llegada de los españoles se practicaba las decapitaciones y degollamientos, destacando las culturas Paracas, Nazca, Huari y también los Incas, conteniendo significados: “La cabeza y, por extensión, los cráneos se han considerado a lo largo de la historia la sede bien del alma bien de la fuerza y la inteligencia, y detentan cualidades preciadas, como la fuerza y el poder del individuo... y favorecían la fertilidad de la tierra... El cráneo sería el receptáculo del espíritu, y el individuo allí aprisionado serviría a modo de esclavo a quien lo poseyese, con lo que aumentaría también el poder individual del guerrero” (Carod-Artal, 2012, pp. 111). Es decir, tener el cráneo del enemigo era una manera simbólica de capturar su poder logrando debilitarlo y aumentaba el poder del guerrero que la cortó, según las creencias andinas, por eso una práctica recurrente en el mundo andino eran las cabezas trofeo, destacando los Paracas y Nazcas, ya que los Moche lo practicaron a manera de sacrificio ritual para que los dioses se apiadaran y la tierra fuera fértil (Carod-Artal, 2012, pp. 115-116; Forgey y Williams, 2003, p. 239-245).

cocer partes de la cabeza, como los labios y /o párpados con espinas de cactus que incluía la perforación del hueso frontal del cráneo para colocar las tiras de las cabezas trofeos, también fueron practicados en estos tiempos, sobre todo por los Nazcas (Forgey y Williams, 2003, p. 237; Torres, 2016, p. 136-137). Si bien resulta muy difícil hallar la conexión directa -porque fueron culturas muy anteriores respecto al período de la rebelión-, cabe mencionar que en la actualidad los campesinos andinos realizan prácticas rituales, usando la cabeza de animales o de personas fallecidas de manera natural, destacando los chamanes y algunas familias andinas, ya que tener un cráneo sigue significando lograr poseer el espíritu y proveer fertilidad (Carod-Artal, 2012, pp. 115-116; Forgey y Williams, 2003, p. 239-245). Cabe mencionar, además que la decapitación fue muy practicada por las rebeliones diciochescas, como la de Chayanta donde “Damaso Catari, líder del asalto a la ciudad, no dudó en proclamar su lealtad a Túpac Amaru y su deseo de “beber chicha en las calaveras” de los españoles...” (Serulnikov, 2007, p. 391) y algo similar ocurrió en las demás rebeliones.

Mediante estas posibles razones del significado en el mundo andino de la decapitación, considero que la danza que se hizo alrededor de la cabeza del sargento Mariño, fue incentivada, también, por esta simbología propia de la cultura política andina, donde los huanuqueños probablemente realizaron el ritual de apropiarse del espíritu del enemigo representado por Mariño, por lo cual se comprende el hecho de que a pesar que ambos fueron asesinados al mismo tiempo y en el mismo lugar, la violencia sobre el sargento fue superior, él era blanco y por tanto representaba aquello que se buscaba derrotar: “los europeos”. En cambio, al indio Reyes, no fue necesario aplicar estas acciones simbólicas de triunfo porque no representaba a los opresores, de allí su muerte carente de un espectáculo de violencia.

Ahora bien, aparte de apalearse, degollarse y decapitarse, otro asunto interesante fue la denuncia de haberse practicado actos de canibalismo, algo considerado aberrante por los españoles. Por ejemplo, el cronista Cieza de León decía que era una “costumbre de gente bárbara, salvaje y cruel” en contraposición a la sociedad civilizada que era la española (Torres, 2016, p. 209). Por ello, la aplicación de esta práctica no surgió de la influencia occidental, sino al parecer del mundo andino, en ese sentido, tomando en

cuenta la muy probable conexión con las rebeliones dieciochescas, hacia el siglo XVIII, durante la rebelión de Tupac Katari, se señaló que estuvo presente estas prácticas caníbales frente a los españoles, a los cuales se les extraía el corazón y se bebía su sangre, por considerarlos demonios e inhumanos, influencia cristiana adaptada al mundo andino, contando con un contenido político simbólico (Szeminski, 1987, pp. 166-169).³⁷ Como herederos de estas acciones, propias de cultura política andina, pienso partió la decisión comerse a Mariño que como ya dijimos al ser blanco representaba a los “demonios” a los cuales se busca derrotar.³⁸ Por tanto, el paseo del cráneo, la danza alrededor y su posterior canibalismo, no fue sólo un acto de desenfreno producto de la barbarie y alcohol, muy probablemente tenía una racionalidad de señalar su triunfo simbólico sobre el enemigo, por lo que tampoco se le aplicó dichas acciones a Reyes. Lo que señalamos se sustenta además gracias a las declaraciones de Norberto Tupamaro o Aro, a quien varios testigos le achacaban ser el líder de este “desenfreno”:

Que el que declara la agarró y la llevó a la mitad de la Plaza, que allí le cortó las orejas, para llevárselas a Castillo, a Huánuco, y hacerle ver que había ganado la guerra en Huamalies, que haviendose juntado mucho numero de Indios en la casa del Cura, diciendo que había Chapetones en ella fue el que declara a registrar, y que no encontró a ninguno que en este intermedio los Indios que quedaron en la Plaza, cortaron la lengua, de la cabeza, que havia dejado allí, la rompieron y se comieron hasta los sesos: Que en este estado se fue el que declara a casa del Alcalde, y quando volvió

³⁷ El canibalismo en América tiene como principales representantes a los aztecas, quienes devoraban seres humanos, especialmente sus corazones y bebían sangre humana con la finalidad de satisfacer a sus deidades, es decir era una práctica sagrada, pero que no elude a la política ya que era la garantía de asegurar el poder (Harris, 1986, pp. 122-128). En el mundo andino, antes de la llegada de los españoles, especialmente en el caso de los incas los sacrificios humanos o Qhapaq Hucha eran esporádicos, ya que se prefería ofrendar animales, destacando las llamas, sin involucrar necesariamente el canibalismo (Harris, 1986, p. 160). Sin embargo, esto no excluye que en su tiempo no se haya practicado, existiendo referencias que sobre todo los pobladores del Antisuyo, en la ceja de selva fueron los más propensos a comer carne humana y también los incas, a veces lo practicaron. Ahora bien, durante la conquista, según declaraciones de Guaman Poma de Ayala: “las fuerzas de Manco Inca a veces se comportan como verdaderos caníbales: despedazan a los hispanos que capturan y no dudan en pasearse luciendo sus cabezas y miembros cercenados”, sin duda una acción que tenía intenciones de atemorizar al enemigo (Torres, 2016, p. 210). Las prácticas caníbales en los Andes tenían precedentes.

³⁸ Además, no olvidemos, siguiendo los estudios de Harris que: “comerse al enemigo es, literalmente, extraer fuerzas de su aniquilación... No niego que el canibalismo pueda expresar tanto afecto como odio hacia la víctima. Lo que definitivamente rechazo es la opinión de que las pautas específicas de agresividad intergrupal puedan explicarse mediante elementos psíquicos vagos y contradictorios, descaradamente extraídos de las presiones ecológicas y reproductoras específicas que, en primer lugar, indujeron a las personas a practicar la guerra.”(1986, p. 132).

encontró amarrado al rollo a un indio de Ripan o Aguamarino Capitan que cargaba Vandera a quien habían estado paleando los indios y que ya estaba muy maltratado, y que el declarante dijo que no lo hicieron penar y que lo degollaron, y que efectivamente lo hizo N. Concha, indio del Pueblo de Obas, hierno de Reynoso del Pueblo de Chavinillo, que de la inhumanidad que tuvieron con aquel infeliz, dice que el cuerpo lo dejaron allí, y responde.”(CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 479)

Norverto Aro, en esta declaración no reconoció el haberse comido partes del cuerpo de Rafael Mariño, pero sí aceptó que los indios lo hicieron; tampoco reconoce el haber ordenado esta forma violenta de asesinato, pero sí señaló un detalle clave: reconoció que le cortó las orejas “para llevárselas a Castillo, a Huánuco, y hacerle ver que había ganado la guerra en Huamalies”, es decir confirmó que esta acción -y estoy segura que todas las demás- simbolizaba sus expectativas de triunfo, la evidencia de estar ganando la guerra.³⁹ En otras declaraciones, se señaló que los insurgentes “se levantaron a gritos los indios con la mayor voracidad diciendo *que el Yntendente era traydor que lo almorsarian, guerra, guerra, guerra, guerra, levantando palos y escopetas*” (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 275), amenazas muy violentas que involucraban un canibalismo amenazante contra las autoridades europeas.

Adicionalmente, estas actitudes violentas -además de representar la victoria simbólica de los sectores populares que participaron en la rebelión-, fueron recibidas como una forma de presión para que la población colabore, obteniendo más rebeldes y así garantizar su victoria. En ese sentido, las declaraciones de Francisco Racines, Ayudante Mayor del Resinto de estas Fronteras, señalaron: que un esclavo del coronel de las Milicias de la ciudad de Huánuco, don Pedro Antonio Echegoyen, tras escapar de los insurgentes contó las atrocidades que estaban desarrollándose con el levantamiento como robos, borracheras, sacrilegios, canibalismo, pero además violaciones a las beatas de la Concepcion, a las cuales degollaron, entre otros (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 90-

³⁹ Al parecer el asesino de Rafael Mariño fue hecho por el indio de Chuquis, Miguel Matos (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 95); mientras que en el careo se comprobó que, a Reyes, Agustin Tocto, le agarro del cabello y Julian Ortega, le cortó el cuello, por mandato del Capitán Aro y que antes de degollarlo Manuel Concha lo apuñaló (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 628).

91). Es por esta oleada de violencia que varios declarantes dijeron se vieron obligados a apoyar a la insurrección, es decir el miedo los hizo rebeldes.

De esto se desprende algunos casos como el de Marcos Sanchez vecino de Punchau (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 19-20) y el mestizo labrador Agustin Acosta, quienes declararon que los indios lo amenazaron de que si no colaboraba “tomarían chicha en su calavera”(CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 159); mientras que José Santos de Huamalies dijo que estuvieron “engañados por las infernales voces de los Principales/motores de la ynsurreccion...”(CDIP, Tomo III, Vol. 3, pp. 105-106) y; José Bustillos Vecino del Pueblo de Pachas declaró que: “El haber acompañado para Llata a los Ynsurgentes fue efecto de la fuerza, y amenazas con que hiban aterrando a todos por sus anteriores criminales echos los insurgentes”(NCDIP, Vol. 4, p. 87). Por tanto, estos actos violentos más allá de solamente estar relacionado con el terror e irracionalidad, fueron muy útiles para varios propósitos: les brindó la imagen de triunfo simbólico y la posibilidad de reclutar adeptos a la causa rebelde, por miedo o convencimiento, lo cual se complementó con los rumores, panfletos y la idea de la venida del Inca que acompañaron a esta rebelión.⁴⁰

II. 5 El entierro de la “bruja” María Bartola

Mientras en el pueblo de Llata se habían producido los hechos del apedreamiento, apaleamiento, degollamiento, decapitación y canibalismo, en el pueblo de Chupan el 15 de marzo, se suscitó otra acción violenta que impactó a la población, evidenciado por la reiterada cantidad de declaraciones al respecto, en las que estuvieron involucrados rebeldes y autoridades oficiales. Antonio Ambrocio alcalde del pueblo de Chabinilla, Santiago Espinoza alcalde del pueblo de los Santos Reyes de Cagua, Bictorino Soto alcalde de Cosma, Lorenzo Justo, el Alcalde de Yanas y Pio Miraval sargento del Regimiento de Huamalies; todos declararon que se enterró viva a una mujer, un hecho violento que creemos sirvió, también, como instrumento para que más gente se uniera a la rebelión (CDIP, Tomo III, Vol. 3, pp. 15-79; CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 421).

⁴⁰ Al respecto revisar los capítulos III y IV de esta tesis de maestría.

Según Gregorio Urbano, José Lucas, vecino de este pueblo, fue el que la “mando enterrar viva, amarrándole los brazos con una soga de cortadera, su nombre fue María Bartola Xaime, mujer legítima de Mateo Goyo”, siendo su crimen el haber recomendado a su yerno de no apoyar el alzamiento, ejecutándose bajo la acusación de “bruja” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 497). Pues bien, su yerno era Juan Ypolo, alcalde de Chupan, es decir líder principal de este pueblo, con lo cual más o menos se entiende porque era importante que esta mujer lograra convencerlo de que no se una a la rebelión. Al respecto, este alcalde señaló que, junto con su esposa, rogaron que no la enterraran, siendo la respuesta violenta: si continuaban con su oposición a la ejecución, toda la familia sufriría la misma suerte. (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 154-155). Bajo esta situación, la hija de Bartola, María Gregoria Goyo, declaró que Ypolo dejó de ser alcalde por presión de los rebeldes, siendo reemplazado por el alzado José Lucas. Precisamente, este último personaje, junto con el capitán del pueblo de Llata, Josef Briceño, Gregoria Goyo, los identificó como los que mandaron quemar la casa de su madre, a la cual luego tomaron como prisionera junto a su hermana Rosa Ramona y su esposo Thorivio Maire, llevando a María Bartola a la plaza del pueblo diciendo:⁴¹

...tan a favor de los Españoles, y como eres mestiza, as sido desobediente y al que no concurriese a degollar a los Españoles, que emos de cortar uno por uno: A los otros del pescuezo, que ya tenemos nuevo mando, que todos lo han de obedecer, y en esta voz concurrieron los indios; y el Pueblo de Chuquis y el Alcalde de Marias, que en vista de ellos abrieron la sepultura en el medio de la Plaza, y otra para mí y por alta providencia Divina me escape. Inmediatamente mando sacar cruz alta y Guion Negro por la mañana sacaron de la Carcel y llevaron amarrado como a ...la mano a las espaldas con una soga de cortadera, y llegado a la sepultura se yncó de rodillas pidiendo misericordia, mando a un indio de Cani: A que balease a vista de todos que el dicho Indio le dio rastrellado y no se pegó el fuego y habló el dicho Indio que esta mujer que no tiene delito, y no quiere pegar el fuego, y a esta vez respindió el Alcaldede Jose Lucas, y el Capitan Josef

⁴¹ Otras declaraciones como la de Nicolás Ferrer de Chupan, afirmaron que la enterraron viva por “orden de los Alcaldes de Chupan, Marias y Chuquis, por que dijeron que era alcahueta de los viracochas”, siendo similar al de Mateo Goyo, esposo de María Bartola (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 45; CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 507). Ratificando lo dicho por Gregoria Goyo. Los rebeldes más crueles fueron los de los pueblos de Yanas y Obas, identificando a los indios José Lucas, José Briceño, Narciso Criollo, Francisco Borja, Mariano Borja y Nicolás Ferrer (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 154-155).

Briseño hablo baia, baia que boten a la sepultura y con el orden de los dichos sujetos le boto un Indio del Pueblo de Chuquis llamado Josef Damaso: Pidiendole favor que diese otro castigo ya no dieron hoydo, y enterraron viva, a toda priesa golpeando con un maso... (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 523)

Hasta acá podemos interpretar que María Bartola, asesinada por los indios, siendo ella mestiza, al parecer se le mandó matar por ser una mujer influyente, pues era la suegra del alcalde, a quien le había recomendado que no brindara su apoyo a la rebelión. Su hijo Mariano Toribio señaló a Manuel Domingo como el que puso en autos sobre dicha oposición de María Bartola a sus verdugos. Frente a esto, los dieciséis capitanes que mandó Castillo, desde Cani, “dijeron que combenia que muriese, y la enterraran viva, con las manos amarradas atrás”, testimonio ratificado por Juan Ypolo su yerno (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 576-577). Como se lee en el documento y en otras declaraciones su asesinato fue muy violento, la enterraron viva a pesar de ella les rogó arrodillada que no lo hicieran a los que se les sumó el pedido de sus familiares. Hasta cierto punto se entiende que Bartola al tener cercanía con el alcalde del pueblo y mostrar una postura contraria al levantamiento fuese vista como un obstáculo, pero esto no es suficiente para comprender esta acción violenta y que dieciséis capitanes de los rebeldes solicitasen su muerte. Al respecto, José Lucas, sindicado como el autor de su asesinato, declaró:

Los Mayores de su Pueblo, Narsiso Criollo, Francisco Borja, Mariano Borja, Antonio Faustino, Pedro Pablo, Manuel Domingo Santos Malqui, Miguel Santos, y Francisco Xorje, fueron de madrugada a casa del que declara y le dijeron que era presciso que mandaran quitar la vida, a Maria Bartola, vecina del mismo pueblo, porque quando los de Chupan habían ido a Marias en contra de los Milicianos de Llata, havia dicho a su hierno el Alcalde Juan Ypolo que aconsejara a la gente que no se alzaran, ni se metieran a hacer guerra a los Chapetones, que tendrían malas resultas, que por esto el Alcalde mando avisar a la Comunidad que se bolbiera al Pueblo, y se mantuvieran sosegados, que asi lo mandaba el Rey... (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 589)

En esta declaración se imprime que el alcalde Juan Ypolo, su yerno, sí ordenó al pueblo que desistiera de los ataques, incluso aduciendo que el rey así lo había ordenado. A esto se agrega las declaraciones de Santos Tello, y N. Briseño, pobladores de Chupan, los cuales declararon “toda la Comunidad a Chupan, y quedaron conbenidos para alzarse, y salir al día siguiente para la guerra, y que aquel mismo día enterraron una muger viva, llamada Maria Bartola, por que les dijo que no hicieran eso, que tendrian malas resultas; que al siguiente día quince de Marzo salieron acompañados para Aguamiro, con los Yndios de Marias, Yanas, y Sillapata”(NCDIP, Vol. 4, pp. 333-334). Por tanto, los rebeldes estaban siendo contradecidos por María Bartola, representadoles un estorbo para sus objetivos de convencer al pueblo para rebelarse, teniendo que buscar una salida para detenerla. Y la encontraron, a partir de una supuesta declaración que Antonio Coz del pueblo de Chacayan y residente de Chupan y el indio Jose Atanasio de Chuquis Marias atestiguaron que Bartola había presagiado: “¿Por qué se meterán estos piojosos con los caballeros, pues al fin nunca lo van a vencer?”(CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 499; 537). Este pronunciamiento fue tomado como un augurio, sumado a que cuando quisieron balearla el tiro falló, interpretándose como pruebas de que esta mujer era una bruja, por lo que los rebeldes utilizaron dicho calificativo para exigir la castiguen, mediante el enterramiento y luego de su ejecución “danzaron, y se alegraron mucho”. (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 24; CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 667). Para poder comprender mejor estas acciones violentas indagemos en la cultura política andina y colonial, previos a la rebelión de 1812, en relación a los enterramientos y la brujería.

En el mundo incaico, a las personas se las sepultaba vivas bajo la figura de sacrificios humanos o Qhapaq Hucha, prefiriéndose a los niños como ofrendas “bajo la tierra”, sus cuerpos eran colocados en las montañas, islas y otros adoratorios o huacas. Esta ceremonia solía realizarse por motivos sagrados -en ocasiones especiales como los funerales de un Inca, para obtener buenas cosechas, pedir por la protección de las comunidades, entre otras razones-, por lo que no era una práctica recurrente. Además, se creía que los sacrificados permitirían la reunión con los ancestros, una vida en el más allá, por lo que no fue mal visto por las mayorías andinas (Vitry, pp. 5-13). De tal manera, que el enterramiento de María Bartola, no puede considerarse un producto de estas prácticas andinas, ya que básicamente contuvo un mensaje político alejado de lo sagrado, cuya muerte violenta fue un instrumento aleccionador que partió de los

rebeldes, esta vez dirigido a las mujeres opositoras, utilizando los mecanismos occidentales aprendidos.⁴²

En cambio, el asunto de la brujería que ingresó con los españoles, involucró la idea de que este tipo de mujeres se caracterizaban por ser pobres, analfabetas, ancianas, solas (solteras, viudas o abandonadas por sus esposos), pertenecientes a la población indígena, asociadas al demonio y por tanto a la maldad (Urta, 2012, pp. 14-15). Justamente, al ser la sociedad virreinal patriarcal, cuando una mujer no estaba sometida a un varón, las calificaban como brujas por ser transgresoras del orden, juzgándosela como peligrosas por romper con la estructura colonial. Cualquier tipo de influencia que pudieran tener sobre los varones, sólo podía ser concebido como producto de la brujería, ya que supuestamente esto se lograba gracias a la práctica de hechizos y maldiciones (Poderti, 2005, pp. 7-8).

Bajo esta lógica, si bien María Bartola no era una mujer sola ni desvalida, su capacidad de influenciar en los varones -especialmente su yerno el alcalde de no apoyar a la rebelión y con ello a los demás alzados-, fue explicado mediante la catalogación de bruja que le calzaba perfecto, no teniendo su asesinato un sentido sagrado en correspondencia con lo que implicaba los sacrificios andinos, sino más bien estuvo asociado al sentido de las creencias y costumbres occidentales que en el fondo disfrazaban el verdadero objetivo de silenciar a las mujeres influyentes, como María Bartola, con este tipo de calificativos. Por tanto, utilizaron esta imagen para evitar que continúe impidiendo el avance de los rebeldes, siendo la figura de bruja un instrumento para justificar su asesinato, el cual fue ejecutado violentamente, además, con el propósito de infringir miedo a aquellos potenciales opositores a la rebelión en el pueblo de Chupan, haciéndose uso de esta práctica violenta con propósitos que benefician a la prosperidad de la rebelión.

II.6 Desenlace de la rebelión

⁴² Para otros investigadores si se trató de una manifestación de Qhapaq Hucha: “El arma falló y esto convirtió a María Bartola en una víctima propiciatoria —una capac hucha— un ritual que necesitaba de una víctima, generalmente humana, para enterrarla viva (Taylor, 1987: 331). La mujer fue colocada en una sepultura, con las manos atadas en la espalda. Para atenuar la gravedad de su gesto, los acusados dijeron que se habían deshecho de una bruja. Fueron tres los alcaldes (de los pueblos de Panao, Chupan y Chuquis) quienes dieron la orden de enterrarla con vida (CDIP, 4: 667).”(Chassin, 2008, p. 239). Mi posición es contraria, puesto que no hay sacralidad andina.

El 16 de marzo de 1812, contando con el financiamiento y con los refuerzos procedentes de Huariaca, el intendente Gonzales Prada marchó sobre Ambo, para iniciar la contracampaña, llegando con quinientos hombres aproximadamente. Estando en Ambo, observaron que los puentes de Huallaga y Huacar estaban destruidos y recibieron comunicaciones amenazantes de la Junta de Huánuco de que si marchaban a la ciudad serían atacados por cinco mil hombres. Sin embargo, el intendente hizo caso omiso de estos mensajes y ordenó la reconstrucción del puente de Huacar -para restablecer la comunicación terrestre-, a pesar de lo difícil que fue realizarlo, ya que el cerro cercano a puente estaba dominado por los indios rebeldes, lo lograron. Este objetivo fue posible puesto que los rebeldes prácticamente se encontraban desarmados, contando con una escopeta y un cañón de maguey, por lo que fueron ahuyentados por la artillería de los seguidores del intendente (Nieto, 2004, pp.121-123; Dunbar, 1971, p. LVIII; Chassin, 2008, p. 239).

Precisamente, el 18 de marzo, los rebeldes del cerro fueron derrotados por las fuerzas del intendente, a pesar de su mayor número debido a su carencia de armas, huyendo a la llanura de Ayancocha. Luego de esto se les ofreció el perdón o indulto -a aquellos huanuqueños que deseaban volver a la causa del rey “porque no era guerra entre paisanos”-, lo cual pocos lo aceptaron debido a que no confiaban en que se respetara. Las fuerzas del intendente se compusieron de “600 infantes armados de fusil, 150 lanzas, 100 de caballería con pistola y espadas; 4 cañones de montaña y las correspondientes municiones”, brindándole este arsenal la superioridad bélica (Fernández, 1938, pp. 16-19; Ordoñez, 1972, pp. 124-127; Varallanos, 1959, p. 480). El enfrentamiento dejó un saldo de aproximadamente doscientos cincuenta cadáveres, con un mayor número de muertos y heridos de lado rebelde, mientras que del lado realista murió uno y tuvieron cinco heridos, de los cuales uno fue de bala y los demás por piedras.

Con el triunfo, el 21 de marzo ingresaron a la ciudad de Huánuco, comandados por el intendente Gonzales Prada, siendo recibidos por el cabildo, el clero y los prelados. Nuevamente Berrospi, fue el encargado de darles el recibimiento, pero esta vez al intendente, cargando una bandera blanca como lo hizo con los insurrectos semanas

antes (Berroa, 2012, pp. 22-23). Lo que siguió fue buscar capturar a los involucrados, logrando hacerse rápidamente, sufriendo el siguiente destino y condenas:⁴³

- Según el cura Jadó se ordenó “los reos principales *en tres clases*: los que promovieron la revolución, entre ellos los eclesiásticos Villavicencio, Durán Martel, Aspiazú y algunos clérigos; los que lo siguieron, en cuya clase se incluye toda la indiada; y los saqueadores, no incurso en los dos primeros delitos, pero que se aprovecharon del desorden para sus latrocinios.”
- Crespo y Castillo fue capturado con ayuda de Juan Martín de Yavar, quien a pesar que había sido también rebelde lo traicionó, avisando de su paradero en el lugar llamado Secina en las montañas de Zapán, Chinchao.
- Duran Martel, se escondió en una cueva cerca de la ciudad Chaglla Pampa y fue capturado luego de esconderse casi dos meses con ayuda también de Juan Martín de Yavar. Se le condenó a deportación perpetua y a servir 10 años en un hospital de la península. Cumplió su condena en Ceuta privado del sacerdocio e impedido de retornar al Perú.
- Ignacio Villavicencio se le castigó con el confinamiento y quedó a disposición de sus provinciales o prelados y del Arzobispo, junto a Ledesma, Zavala, Nalvarte y Ayala, prohibiéndoseles retornar a los Partidos sublevados, aunque Ayala si volvió a Huamalíes.
- Antonio Espinoza “el limeño” y el criollo José Rodríguez fueron capturados en la montaña de Chiguangala, mientras que Mariano Aspiazú logró huir.
- También fueron detenidos: los presbíteros don Bartolomé Lastra, don José Zavala, don Antonio Ruiz y don A. Sanchez; y oficiales de infantería y de caballería, entre estos Berrospi y Norberto Aro.

⁴³ Estos datos fueron extraídos de: Berroa, 1959, p. 490; Dunbar, 1971, pp. XXXVIII; LXXI; LXV; XLIII; Fernández, 1938, pp.19-20; Glave, 2008, p. 394; Ordoñez, 1972, pp. 129-130; Peralta, 2012, p. 329.

- En el caso de la mayoría de alcaldes, los de Marias y Chuquis, fueron condenados a diez años de presidio en el Callao; los de Panao, los de Santa María del Valle, Huacar, Acobamba, Chupán y Sillapata a dos años de trabajos forzados en el socavón minero de cerro de Yauricocha; y los demás a la cárcel del Callao o a trabajos forzados en el socavón del Cerro de Pasco.⁴⁴
- En cuanto a los indios, calificados como parte de los “seguidores” por Jadó, varios fueron puestos en libertad bajo fianza y gracias a los indultos dados por el virrey el 1 de abril de 1812. El Fiscal Protector de Naturales don Miguel de Eyzaguirre señalaba a la hora de hacer la defensa de los indios que estos apoyaron a la rebelión motivados por los abusos de los Subdelegados de Huánuco y Panataguas y que “el levantamiento no tuvo otra finalidad que desprenderse de los malos jueces y que todos los daños debían pagar los subdelegados de Huánuco y Panataguas por su mal gobierno.”
- En cuanto al saqueo, donde participaron los sectores populares (indios, mestizos, criollos y castas sin poderes políticos) fue considerado un delito colectivo, aunque el intendente ordenó que a los indígenas se los juzgaran aparte por considerarlos como “incapaces de discernimiento”.
- El 27 de julio de 1812, bajo consejo del Fiscal Pareja, se fijó sentencia a los seguidores, los cuales fueron indultados, apelando para el caso de los indios a la lógica de la minoría de edad, aunque esa calidad ya no la poseían siguiendo los decretos de Cádiz.⁴⁵
- De todas estas condenas la superior fue la pena de muerte y se aplicó sólo a tres participantes rebeldes: a los criollos Crespo y Castillo y José Rodríguez, los cuales fueron fusilados el 14 de setiembre en la plaza de armas de esta ciudad y sus bienes confiscados (en el caso del primero fueron dados a Martín Yabar como recompensa de su captura). El tercer condenado a muerte fue el indio

⁴⁴ “Al final del proceso que siguió la represión, más de sesenta alcaldes fueron implicados en el movimiento y declarados culpables en diversos grados. Más de treinta fueron privados del cargo y se vieron condenados a penas que iban desde dos años en las minas de Cerro de Pasco hasta diez años en el fuerte del Callao.”(Chassin, 200, p. 239).

⁴⁵ Sobre la minoría de edad: Bazán, 2012. Capítulo III.

Norberto Aro mediante el garrote. De los tres, para algunos historiadores llama la atención la sentencia de Aro, único alcalde de indios al que se le dio este castigo, existiendo una gran probabilidad de que su condena fue aplicado por la asociación de su apellido con el líder indígena Túpac Amaru II, no olvidemos que los indígenas le apodaban “Tupamaro”-reviviendo el recuerdo de la más importante rebelión indígena-, por lo que Aro, al parecer por dicha razón, fue considerado un potencial peligro (Peralta, 2012, p. 329).⁴⁶

De esta manera, la rebelión fue derrotada completamente atrapándose a los más importantes líderes y participantes, aunque las condenas fueron variadas, destacaron las sentencias de muerte a Crespo y Castillo y José Rodríguez, vistos como los líderes más representativos para el bando de criollos y Norberto Aro por el lado indígena.⁴⁷ La violencia que demandó su condena, representó una manera aleccionadora de parte del gobierno para evitar nuevos levantamientos que pudieran hacer peligrar el poder oficial. Sin embargo, derrotar el alzamiento no fue fácil, destacando mi estudio la utilidad de la violencia -expresada en los saqueos, degollamientos, canibalismos, entre otros- que brindó la figura de un posible triunfo y reclutó rebeldes, tesis contraria a varias de las interpretaciones de estos actos efectuado por testigos de la época e historiadores, los cuales más bien creyeron que fue este uso de la violencia lo que llevó al fracaso, por ser

⁴⁶ Para leer una breve biografía acerca de los tres condenados a muerte revisar la cita 59 (Varallanos, pp. 483-492.).

⁴⁷ De los sentenciados el que mayor documentación tiene sobre su juicio es Crespo y Castillo, a diferencia de los demás rebeldes, resaltando algunos detalles. En primer lugar, enterado de su condena protestó contra ella señalando que los rebeldes lo habían obligado a participar y que no le parecía justo que sólo a él se le ajusticiaba de esta manera, cuando había otros líderes. Crespo y Castillo declaró que los “verdaderos autores del movimiento lo habían abandonado”, es decir, Crespo y Castillo negó su participación voluntaria, algo de tomarse en cuenta porque en Huánuco la tradición señala que él defendió hasta el final la rebelión pronunciando la siguiente frase: “Muero yo, pero mil se levantarán para ahorcar a los tiranos. ¡Viva la libertad!”(Varallanos, 1959, pp. 458; 489). Probablemente, en el momento de la insurrección estuvo seguro que defendía algo justo, es más, el testimonio del español José Rodríguez señaló que Crespo y Castillo fomentaba las ideas de rebelión, firmaba voluntariamente los papeles y decía que había recibido carta de Castelli anunciando su venida (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 264; 272-274). Sin embargo, llegado el juicio Crespo y Castillo rechazó esta identificación (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 477), argumentando que firmó por la presión de los diez mil indios, logrando parar, gracias a esto, los robos y saqueos (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 278). En segundo lugar, al no ser suficiente estos argumentos -para evitar la condena a muerte- la defensa de Crespo y Castillo apeló a señalarlo como “incapaz mental”, situación respaldada por su hija Petronila del Castillo para intentar librar a su padre de la sentencia: “Los testimonios coinciden en que Crespo y Castillo era un hombre rústico, falto de juicio y obsesionado por la manía de la búsqueda de minas y tesoros, en que gastaba todo su caudal. Se le describe “atada siempre a la cabeza con un pañuelo sobre un gorro”, persiguiendo los tesoros del Inca y excavando cerros, entre ellos uno que había titulado “Templo del Sol””(Dunbar, 1971, p. LXV). De tal manera, no era tan revolucionario como lo recuerda la historia oficial del proceso de Independencia, en especial los huanuqueños. Por último, su defensor exigió se cumpla el decreto de las Cortes que “han desterrado la pena de muerte”(Dunbar, 1971, pp. XXXIX; LXV; XLVIII). Sin embargo, su ejecución igual se hizo.

irracional, producto del desenfreno y embriaguez, desviando los objetivos de la rebelión (Ordoñez, 1972, p. 117). Aunque no rechazo por completo que dicha actitud violenta en algunos participantes se hizo careciendo de las expectativas políticas rebeldes, considero que esto no fue para todos. Por ello, las acciones violentas actuaron como un arma de doble filo, ya que sirvió como respaldo, al lograr conseguir la figura de una victoria simbólica y presionar para obtener más adeptos.

Entonces, hubo otras razones que considero fueron incluso más poderosas que la supuesta violencia irracional para que se produjera la derrota, como fue la falta de armamentos y preparación suficiente porque los rebeldes eran civiles; el manejo inteligente de la contracampaña, liderada por el intendente Gonzales Prada y; sobre todo las dudas y traiciones de los sindicatos como líderes, destacando Berrospi y los alcaldes de indios, como los de Chuquis y Chupan (Dunbar, 1971, pp. LIX; XXXVII-XXXVIII; Varallanos, 1959, pp. 483; 487-492; Chassin, 2008, p. 239; García, 1973, pp. 66-72). Lo que ocurrió después de la rebelión fueron pocos cambios porque no se destituyó a los subdelegados. Por el lado del Estado, lograron pacificar Huánuco, Conchucos, Huaylas y Cajatambo, por lo que en octubre de 1812, el intendente Gonzales Prada se retiró y dejó una guarnición de cincuenta hombres armados, ya que el alzamiento produjo la imagen de que los sectores populares podían alzarse en cualquier momento, idea agravada porque la mayoría rebelde, especialmente indígenas, fue indultada. Al respecto el cura Jado:

Nada en mi juicio es mas antipolitico que indultar a los indios en este caso. Lo he dicho y repito que si no se castiga a los indios nada hacemos. Los señores que han decretado el indulto devian venir a Huánuco, y ver lo que en la Ciudad y sus Haciendas han hecho los indios... Lo cierto es que el yndio sabe mejor que nosotros su interés, y querer disculparlo por inocente es graduarnos de insensatos...En esta reolucion han dado a conocer su carácter feroz y sanguinario...dejaron cadáveres insepultos con penas gravísimas a os que los sepultasen... si los demás payses sublevados no se tranquilizan debemos tener mui pronto otra reolucion mas sangrienta.” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 218-225)

Además, el impacto de la rebelión fue importante, sobre todo por el miedo dejado, lo cual hasta cierto punto creo puede considerarse como una forma de triunfo, aunque simbólico, ya que las demandas principales no se cumplieron, pero sí la figura de que los sectores populares contaban con la fuerza para que en cualquier momento cuestionaran a la autoridad y les reclamaran mediante su lógica. Apenas unos meses después se promulgó la Constitución de Cádiz y las elecciones fueron organizadas a partir de enero de 1813, considerando como parroquia a los territorios de Panataguas y Chavin de Pariarca de donde se elegiría representantes para las Cortes, correspondiéndoles a la Intendencia de Tarma 3 diputaciones, 1 suplente y 9 electores. Justamente, organizándose estos comicios, reapareciendo algunos pasquines amenazantes de hacer una nueva invasión y enarbolando lo acaecido los días 22 y 23 de febrero del año anterior, anunciado la posibilidad de matar al subdelegado García. Se descubrió que el autor de estos pasquines fue el secretario del cabildo Bernardino Cáceres, quien fue encarcelado y las intenciones de volver a levantarse quedaron solo en una aspiración (Fernández, 1938, p. 23; Peralta, 2012, p. 329; Varallanos, 1959, p. 492).

De esta manera, si bien hubo desorden, creemos que la violencia fue tomada, por los rebeldes, como una necesidad para lograr sus demandas, una lógica que sospecho partió de la cultura política con la que contaron los sectores populares, alentada gracias al recuerdo de la rebelión de Túpac Amaru II -idea que se prueba por la asociación con su caudillo Norberto Aro, líder indio de saqueadores-, a lo cual se sumó las experiencias de las otras rebeliones dieciochescas, produciéndose acciones parecidas como *modus operandis*, pero también fueron resultado de la influencia de las prácticas violentas occidentales. Los huanuqueños como otros pueblos tenían en cuenta la idea de que, si recurrían a las acciones violentas, como forma política, se podrían lograr sus demandas, como la eliminación de las autoridades peninsulares opresoras, de manera más rápida que por el camino formal, mediante el cual no habían logrado nada. En ese sentido, otro elemento que creo rescataron de la Gran rebelión fue que, si bien fueron conscientes que no triunfó, por lo menos logró el cumplimiento de parte de sus demandas, proveyéndoles a los rebeldes la imagen que al optar por la violencia combinada con ritualidad y la influencia occidental que también ingresó en el imaginario de estos rebeldes, se obtendría parte de lo anhelado (Walker, 1991, pp.138-139). Sin embargo, estas acciones no fueron lo único que utilizaron de la cultura política los sectores

populares, también echaron mano del discurso y la simbología del Inca, valiéndose de la difusión de esta figura a través de panfletos, rumores y espacios como casas, tiendas y plazas. A continuación, abordaremos estos puntos interesantes.

CAPÍTULO III:

SEDUCTORES REBELDES: RUMORES, FIESTAS, PANFLETOS Y ESPACIOS POLÍTICOS

“Y que mataran Chapetones, y que por esta sola voz se alborotaron todos los Indios de igual modo que por la carta de seducción que los mandó el Regidor Castillo, y en su virtud empezaron a perseguir los Chapetones.”
(CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 666).

En la sección anterior quedó establecido que las acciones violentas -las cuales creemos partieron de la cultura política propia de los sectores populares andinos con sus peculiaridades- utilizadas por los rebeldes tuvieron como propósito el establecer la imagen de triunfo de la rebelión, por lo menos de manera simbólica, y de paso conseguir más adeptos para asegurarlo. Sin embargo, para lograr animar a la población a tomar el camino de la rebelión también resultó importante el discurso que alentó al alzamiento, el cual además también tuvo que ser amenazante, desarrollado a partir de discusiones e interpretaciones de los acontecimientos que venían ocurriendo. Para lograrlo, se utilizaron panfletos y rumores difundidos básicamente de manera oral en una época de poco acceso a lo escrito acompañado de una prensa limitada, convirtiéndose esta forma de difusión en “un esfuerzo por alcanzar un consenso de opinión sobre la verdad” para satisfacer la demanda ocasionada por la carencia de explicaciones oficiales. Ahora bien, esta forma de saber lo que “realmente estaba ocurriendo” a no ser oficial resultó peligroso para las autoridades, ya que no podían controlar la información difundida, convirtiéndose los panfletos y rumores en “armas políticas” útiles para resistir y criticar a los grupos dominantes, por parte de los opositores, como afirmaron los estudios de Jean-Noel Kapferer y Patricia Turner (Stewart y Strathern, 2008, pp. 43-56; Luna, 2011, pp. 138-148).

Las discusiones sobre ideas y noticias en el espacio público se han desarrollado a lo largo de la historia, pero fue desde la Revolución Francesa cuando la “opinión pública” dejó de ser un mero conglomerado de interpretaciones de la sociedad, sin

necesariamente involucrar un raciocinio, para convertirse en reflexiones privadas cargadas del factor político acerca de los asuntos públicos y con la discusión pública de estos, logrando influenciar en la toma de decisiones políticas del Estado.⁴⁸ Precisamente, Habermas señaló que lo público es el espacio de mediación entre el Estado y la sociedad, donde se produce la discusión pública, por lo que la opinión pública trasciende a la opinión individual al reflejar la búsqueda de un bien común abstracto, más allá de intereses individuales (Price, 1994, p. 25). Por ello, dejan de ser simples habladurías -que corren de boca en boca en el espacio público- sin sustento racional, convirtiéndose en una categoría política.

Además, la opinión pública, permitió la existencia de un conjunto de instituciones (partidos políticos, organizaciones sindicales, asociaciones corporativas, uniones patronales, etc.) mediadoras entre la sociedad civil y el Estado, pasando a ser parte de los medios adecuados para formarse una opinión y con ello la aparición de una “esfera pública de razonamiento crítico”-es decir, un espacio de debate y crítica en el que las personas privadas hacen uso público de su razón, con total igualdad, sin que pueda ponerse ningún límite al ejercicio de su juicio-, convirtiendo a los cafés, salones, tertulias, clubs, logias, sociedades literarias, en sitios de reunión donde “la autoridad de la argumentación suplantó a la autoridad de un título”de intercambio de información y crítica sobre cuestiones políticas que al comenzar a cobrar fuerza se convirtió en autoridad, siendo la burguesía y su revolución la primera evidencia de ese triunfo (Habermas, 1981, p. 102-103).⁴⁹

⁴⁸ Rousseau utilizó por primera vez el término “opinión pública” en su *Discurso sobre las artes y las ciencias*, pero con el viejo sentido de *opinion*. El concepto de opinión pública antes de la Revolución Francesa ya existía bajo otros nombres, “como la doxa de Platón, la vox populi de los romanos, el consensus de la doctrina medieval, la publica voce y la publica fama de Maquiavelo; o incluso el espíritu de Montesquieu o la voluntad general de Rousseau.” Lo diferente a la época de las luces es que no involucra lo político, estaba asociado al rumor, la reputación, las habladurías (Almeida y Ojeda, pp. 101-102; Habermas, 1981, pp. 10-21; 124-129). Inglaterra se adelanta en ese sentido y en Francia recién con la Revolución, la opinión deja de estar ligada al populacho y se traslada a los ilustrados que le darán otro peso al término. “La opinión pública arranca de los instruidos y se extiende “señaladamente entre aquellas clases que, cuando actúan en masa, hacen de contrapoder” (Habermas, 1981, p. 135). “A pesar de su uso, el concepto de opinión pública continúa siendo controvertido” (Price, 1994, pp. 14-18. En la página 19 y 23 hace un breve recorrido histórico desde tiempo de los griegos).

⁴⁹ La “esfera pública política”, se desarrolló en primer lugar en Inglaterra, luego en Francia y en el continente, la “esfera pública política”: “Siguiendo a Kant, puede definirse como un espacio de debate y crítica en el que las personas privadas hacen uso público de su razón, con total igualdad, cualquiera que sea su condición, y sin que pueda ponerse ningún límite al ejercicio de su juicio. Esta “esfera pública política”, es llevada por las formas de sociabilidad, más o menos institucionalizadas de la edad de las Luces (salones, clubes, cafés, logias, sociedades literarias) y es hecha posible por la circulación del escrito.” (Chartier, 1994, p. 39).

Sin embargo, estas discusiones muchas veces derivadas de la información de los escritos en la prensa y libros, no solo era exclusivas de la burguesía, entre las clases populares y las elites se realizaba “usos colectivos del impreso” en la ciudad, “la lectura comunitaria” en el campo, las cuales permitía construir lazos sociales a través de la lectura en voz alta (Chartier, 1994. Pp. 100-169).⁵⁰ Esta circulación de noticias de manera oral como materia prima de discusión y sujeta a interpretaciones, principalmente entre los sectores populares, se logró desarrollar gracias a los pregoneros -o seductores, como los llamaron en la rebelión de Huánuco-; y de manera escrita en la prensa y pasquines. Para algunos investigadores fue ello lo que abrió el camino al florecimiento de una “opinión pública *sui generis*” en un sentido moderno, a finales del siglo XVIII, en el virreinato del Perú (Rosas, 2006, pp. 25-165). Para otros autores, más que ser una opinión pública, en sentido moderno, se trataría de “redes de comunicación” compuestas por lo oral, escritos e impresos, los cuales permitieron que las instituciones y el poder local lograsen legitimarse y a la vez la población cuestionar (Luna, 2011, p.129).

Al margen si se trató de una opinión pública moderna o de redes de comunicación, lo cierto es que los sectores populares encontraron vías por donde se enteraron de las noticias, enviaron sus interpretaciones y alentaron al levantamiento, especialmente los curas para el caso de la rebelión de Huánuco. También, contaron con espacios políticos, donde discutieron la información de los hechos y leyeron su versión escritas de manera colectiva, siendo estos en las casas, los cafés y tertulias para la elite y; pulperías, chicherías y chinganas para los sectores populares, donde se cuestionaron las versiones oficiales de las noticias y se empezó a analizar el acontecer político de la época, transmitiéndose, también, por las calles, mercados y plazas (Rosas, 2006, pp. 158-165).⁵¹

Por consiguiente, para comprender mejor el desarrollo de la participación política de los sectores populares, al ser los discursos, así como las acciones y símbolos, parte de la manifestación de la cultura política, resulta importante comprender cómo se desarrolló la difusión de la información y la convocatoria a los rebeldes; así como su interpretación, la cual fue realizada en los diversos espacios y redes de comunicación

⁵⁰ Justamente, la exclusividad que Habermas le brinda a la burguesía -como los únicos con capacidad de contar con una opinión pública-, es uno de los cuestionamientos que Chartier aplica a esta propuesta.

⁵¹ Claudia Rosas, destacó en la formación de esta opinión pública el papel de los periódicos que supuso la aparición de “una minoría ilustrada” (2008, p. 154).

por los cuales transitaron. De esta manera, al igual que las acciones como los saqueos, degollamientos, canibalismo, danzas y el entierro de una supuesta bruja, tuvieron un papel instrumental mediante su forma violenta de ser ejecutada –buscando demostrar simbólicamente que estaban ganando en Huánuco y reclutar más rebeldes–, el discurso esgrimido en la insurrección de Huánuco también tuvo un sentido de utilidad, fortalecido por su naturaleza amenazante y al mismo tiempo alternativo, buscando principalmente fortalecer la imagen de la existencia de un enemigo simbólico común a los criollos, mestizos e indios en Huánuco: los chapetones o europeos, denunciados como abusivos previo al estallido de la rebelión y que sirvió para acrecentar la expectativa de lograr la victoria. Fray Ignacio Villavisencio nos dice:

La insurrección no ha sido en nada contra el estado ni contra la monarquía ni contra la patria, ni contra la religión, sino solo contra los chapetones opresores, y tiranos según lo bosiferan los Yndios...que la mujer del Subdelegado de Panataguas don Alfonso Mejorada les robaba mucho.../a los Yndios les oyó decir en público “viva el rey, viva Fernando 7º y responde... (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 398-399; CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 262).

El discurso rebelde, difundido mediante panfletos y rumores, se esmeró por construir la imagen de que los chapetones eran los principales causantes de las opresiones, animando al levantamiento y llevando al límite de tolerancia a la población, ya que acabar con ellos pasó a convertirse en la única salida a sus problemas, lo cual explica que no necesariamente se cuestionó a la figura del rey. Tomando en consideración la importancia jugada por la difusión del discurso, este capítulo, buscó comprender como se produjo la difusión de los panfletos y rumores, las características de su contenido violento, el papel de los difusores o seductores y los espacios políticos sobre los cuales se desplegó, entre otros asuntos para demostrar el papel que adoptó en la convocatoria y aliento en la decisión de llevar a cabo este alzamiento en conexión con la influencia de las experiencias dieciochescas.

III.1 Huánuco: ubicación geográfica y circulación de noticias

A partir de 1784 cuando fueron creadas las Intendencias, Huánuco pasó a formar parte de Tarma, cerca de Lima, siendo una “región de frontera” por contar con un área en la sierra y la selva, cuarta en cantidad de habitantes en todo el Virreinato, con una población indígena de 45% y española de 37%, teniendo las autoridades residencia en la misma ciudad (Chassin, 2008, p. 230; Bustamante, 2012, p. 58).⁵² Si bien no fue un sitio que concentró el circuito comercial más importante del periodo virreinal, al tener conexión con espacios como la ceja de selva y además una ruta con la zona del Río de la Plata, le dio cierta relevancia no solo de índole pecuniario, sino también de intercambio cultural y político (León, 2002, p. 171; Paucar, 2003). Comentemos algunas peculiaridades que le proveyó contar con estas conexiones geográficas.

En primer lugar, Huánuco, desde la época prehispánica estableció pequeños enclaves que producían coca y de donde se extraían plumas, pieles y maderas en la zona de la selva, productos que eran llevados luego a sus poblaciones asentadas en la sierra. En ese sentido, los Chupaychus y Panatahuas contaron con un papel principal, ya que fueron las “etnias-bisagra” que permitieron tal conexión, entre el mundo andino y el amazónico, incluso llegado los tiempos de la presencia española. Sin embargo, este vínculo entró en crisis hacia “la segunda mitad del siglo XVIII con la expulsión de los jesuitas de la selva norte, la desaparición de los Panatahuas en el alto Huallaga, y el triunfo de Juan Santos en la selva central” (Barclay, 2001, pp. 497-498; Santos, 1992, pp. 104-107). De esta manera, aunque comúnmente suele creerse que la amazonia estaba desvinculada de la sierra, esto no es cierto, ya que la selva central fue muy importante para andes centrales en la época del virreinato y desde antes.

En segundo lugar, como se mencionó Huánuco contó con una conexión a Buenos Aires, ciudad con la cual tiene una distancia de 3500 km, al formar parte de una red comercial alentada por las minas de plata, Pasco-Yauricocha, la cual no solo vinculó a

⁵² Formaban parte de la Intendencia de Tarma los Partidos de Huánuco, Huamalíes, Panatahuas, Jauja, Conchucos, Huaylas y Cajatambo donde la situación de abuso por las autoridades de aquel entonces fue similar.

Huánuco con el Río de la Plata, sino también con Quito.⁵³ Precisamente, esto explica que haya sido posible la circulación de productos y al mismo tiempo las noticias procedentes desde Quito, Buenos Aires, Alto Perú y España, llevadas y traídas por los diversos viajeros como los alcaldes indios, los vecinos principales de Panataguas y Huamalíes, pequeños comerciantes y los curas, entre otros que trasladaron las informaciones, a los diversos pueblos, de los sucesos que estaban ocurriendo en estos sitios y la crisis de la Metrópoli, convirtiéndose en “la mejor vía de contagio revolucionario”(Calderón, 1978, p. 201).

Por consiguiente, la Revolución de Mayo y el establecimiento de la Junta de Buenos Aires -que aún existía hacia 1812, mientras que las otras fueron aplastadas por el virrey Abascal-; el nombre de Castelli y sus discursos, destacando el de Tiahuanaco donde reivindicó el pasado incaico; la crisis monárquica provocada por la invasión española y el supuesto vacío de poder que ello implicaba; entre otras noticias y habladurías; fueron informaciones que se llegaron a conocer mediante la difusión escrita y oral en Huánuco (Piel, 2012, pp. 48-50). Estas pesquisas son pertinentes de tener en cuenta para comprender cómo se desarrolló la formulación de los discursos que brindaron una lógica para interpretar los hechos, teniendo claro que Huánuco logró contar con amplias redes de comunicación, gracias a sus caminos, viajeros y mensajeros que llevaron y trajeron información de lo que estaba aconteciendo -a partir de la crisis de la monarquía y el vacío del poder-, brindándoles a los rebeldes la posibilidad de una interpretación que se mezcló con su cultura política y su vinculación con la amazonia.

III.2 El papel de los rumores en la rebelión

El 22 de febrero de 1812, se inició la rebelión, pero desde antes circulaban rumores, tal como lo comunicó el intendente Gonzales Prada en un oficio dirigido al virrey, el 5 de marzo, señalando que doce días antes de la invasión a Huánuco en Lima ya se señalaba esta intención. Por esta razón, el cura Jadó denunció la incapacidad del subdelegado don Diego García, ya que a pesar de contar con este rumor no hizo mucho, para encima llegada la rebelión huir a Cerro de Pasco, abandonando la ciudad (Eguiguren, 1938, p. 11). Sin embargo, ¿un rumor puede ser tomado como una verdad e

⁵³Para ampliar sobre las diversas características de la región: León, 2002.

influnciar en las acciones de las personas?, si la respuesta es positiva sin duda la responsabilidad del ataque -que incluso terminó en saqueos, muertes y actos inhumanos como el entierro de una mujer viva, la danza sobre hombres degollados y la antropofagia-, pudo haberse prevenido, por lo que el Subdelegado habría sido una autoridad negligente. Para responder esto debemos comprender el significado de los rumores.

En primer lugar, un rumor es una declaración relacionada con hechos cotidianos, tenidos como importantes por el interés público, pero carente de la verificación oficial de su información, no pudiendo confirmar su fiabilidad y tampoco su falsedad; es decir es “una suerte de noticia improvisada con el consenso colectivo”que suele aparecer cuando no hay información verificada, alentada por la ansiedad y el miedo de la gente, la cual desea lo más pronto posible tener claro lo que está ocurriendo (Fernández, 2012, pp. 197-198).⁵⁴ De esta manera, los rumores contienen información importante, aunque ambigua, utilizada por la opinión pública o redes de comunicación e incluso algunos rumores pueden ser la versión extraoficial de los hechos conteniendo la verdad, por lo cual no todo lo que afirma un rumor resulta necesariamente falso (Fernández, 2012, p. 200; Scott, 2004, p. 175). En segundo lugar, los rumores suelen ser transmitidos de manera oral -coincidentalmente el canal de difusión más utilizado por los sectores populares de mayoría iletrada y carentes de una prensa desarrollada- resultando difícil de controlar la información que pudiera difundir, la cual como se dijo debía tratar de temas importantes para el público al que está dirigido, resultando para el gobierno y la elite justamente esa forma de transmisión más peligrosa que la propia libertad de prensa, ya que favorecía a la multiplicación de noticias falsas, pudiendo lograr una importante repercusión entre aquellos que lo asumían como verdades (Luna, 2011, p.138; Lefebvre, 1986, p. 103; Scott, 2004, pp. 192-193; Almeida, p. 2). A esto se suma que al transmitirse de boca en boca el resultado es una mayor tergiversación de la información, desarrollándose el efecto “bola de nieve”que suele fortalecer el miedo cuando su información es amenazante y no hay con que contrastarlo -debido al silencio propio de un tiempo de crisis- o la falta de convencimiento de la propia versión oficial. Por consiguiente, para que el rumor tenga importancia entre la gente debe poseer dos

⁵⁴ Si retrocedemos en el tiempo nos damos cuenta que el rumor fue el origen de las noticias, la cuales circulaban de manera oral, ya no existía por ejemplo la prensa escrita.

condiciones: *importancia y ambigüedad* (Allport y Postman, 1967, pp. 15; 25).⁵⁵ En tercer lugar, el rumor se da en todos los niveles sociales, siendo utilizado como una estrategia o instrumento de poder, tanto por aquellos que quieren pasar como incógnitos así como por el propio Estado, para lograr controlar a los oponentes, táctica muy usada sobre todo en tiempos de caos como rebeliones y crisis.⁵⁶ En el caso de los sectores populares, carentes de una voz oficial, les resultó muy útil cuando su afán era desestabilizar a todo aquello considerado inadecuado de los gobiernos, sobre todo en época de guerra, alterando el orden y la organización establecida, provocando una enorme preocupación al Estado por controlarlos, sobre todo a partir del siglo XVIII (Almeida, pp. 3-12).

Teniendo en cuenta todo lo mencionado acerca del rumor, en Huánuco, se presenta estos elementos: importancia del tema, ambigüedad del contexto, oralidad, necesidad de su utilización por todos los grupos sociales, entre otras menciones, por lo que puedo decir que los rumores resultaron claves para la organización del levantamiento mediante el cual los rebeldes soñaron con cambiar su realidad. Los abusos de los subdelegados y disposiciones arbitrarias contra comerciantes e indígenas, así como los privilegios de los europeos, golpearon a todos, orillándolos a buscar alternativas para acabar con esta situación, encontrando en el alzamiento una salida –una idea alentada por las rebeliones dieciochesca- para lo cual se hizo necesario contar con un discurso que brindara esperanza de cambio pero que al mismo tiempo fuera muy firme, dirigido sobre todo a los sectores populares -a los cuales había que convencer teniendo que considerar sus creencias, intereses y particularidades-, no siendo muy difícil esparcir este tipo de discursos, ya que había una gran incertidumbre o ambigüedad debido al vacío del poder del rey Fernando VII, una noticia que si bien llegó mediante rumores era cierta. Por otro lado, considerando, además, que los rumores fueron usados por todos, por ejemplo, la Junta de Buenos Aires encargó a Castelli que enviara emisarios a las provincias del Perú como Cuzco, Puno, Arequipa, Tacna, con la idea de que “hay que siempre tener a la indiana de su lado” y mensajeros conocidos como “forasteros” o “seductores” que posibilitaron difundir el rumor de que pronto iba a llegar a Huánuco “el Rey Castel, el

⁵⁵ Cuando existen situaciones críticas, como guerras o rebeliones, la ambigüedad se apodera de la situación con fuerza (Fernández, 2012, pp. 199-200; Scott, 2004, pp. 176; 178; 179). El libro de Lefebvre demuestra esos deseos y miedos como factores en “la Grande Peur”.

⁵⁶ Godenzzi analizó los pasquines de la rebelión de Túpac Amaru II, desde el punto de vista semántico, destacando el estudio de “tiranía” (Rosas, 2006, pp. 180-196; 2008, pp. 156-162).

Rey Inca”, posiblemente como alternativa al vacío de poder (Chassin, 2013, pp. 408-411; Peralta, 2012, p. 323).⁵⁷ Un testigo de la época, Manuel Carrillo, vecino de Huánuco, comerciante español, 30 años, indicó:

...que solo dos veces ha conversado sobre Casteli, primero ahora cinco meses poco mas o menos con don Narciso Bracamonte, por haverle contado este, que el Señor Goyeneche lo había derrotado a dicho Casteli, embiado las banderas a Lima, y celebrado Misa en gracias, a que le contesto con alegría que estaba bueno, cuya conversación se ofreció en casa del finado Don Agustín Pérez. Segunda con José Beraun a quien le dixo, que havia oído decir que venía Casteli por Mainas, expresándole que era un disparate semejante noticia, lo que adquirio de oídas entre Indios, y responde. (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 152).

Sin embargo, la llegada de Castelli supuestamente como Inca, no fue el único rumor que se esparció -en medio del desorden y la violencia que se vivía en Huánuco-, otro rumor señaló que en la casa del subdelegado don Diego García se había presentado un supuesto Capellán de un navío inglés con varios cuadernos, informando “que ya venía toda la nación Bretánica a sogusgar a Huánuco y su territorio” (CDIP, Tomo III, Vol. 1 p. 258). Pero estas informaciones no fueron todos, otros rumores subversivos, difundidos mediante versos, hablaron de la muerte de Fernando VII, la necesidad de no apoyar a la soberanía de la Junta de Regencia, el buscar derrotar a los chapetones - dando pie a la imagen de América separada del dominio español-; por lo que frente a estos rumores se puede comprender que resultaba favorable exaltar los hechos revolucionarios de Buenos Aires, Tucumán, Chile y el Alto Perú; informar que Santa Fe y Caracas se habían sublevado; y que algo similar ocurriría en el virreinato peruano, sobre todo por contar con el respaldo de Rio de la Plata (Dunbar, 1971, pp. LIV-LV).⁵⁸

Las difusiones de estas noticias no se trataron de simples chismes o habladurías, puesto que su propagación atravesó las barreras de los grupos sociales donde fueron

⁵⁷ Lo peculiar es que Castelli en el momento de la rebelión de Huánuco ya había sido derrotado. Sobre el rumor de Castelli asociado a la venida del Inca reflexionaremos en el cuarto capítulo.

⁵⁸ Para profundizar lo que estaba ocurriendo en esta época en el Alto Perú consultar: Glave, Luís Miguel. “Cultura política, participación indígena y redes de comunicación en la crisis colonial. El Virreinato Peruano, 1809-1814” En *Historia mexicana*, Vol. LVIII, Núm. 1. Julio-setiembre. México: El Colegio de México. Pp. 169-426. 2008. Pp. 380-387.

gestados extendiéndose por varios espacios geográficos de manera rápida, agrandándose su difusión; lo cual fue posible debido a los vacíos de información, lo caótico de las circunstancias, una población que buscaba comprender racionalmente lo que estaba aconteciendo y un grupo de interesados en lograr convencer a que se unan a la rebelión seduciéndolos mediante este instrumento político (Stewart y Strathern, 2008, pp. 33-40).⁵⁹ De esta manera, los rumores en Huánuco -una ciudad conectada geográficamente con varios espacios, en medio de la crisis monárquica y el hartazgo de los abusos efectuados por los Chapetones-, cobraron una función importante de difusión de conocimientos, principalmente conspirativos por lo que tuvieron que hacerse a escondida, buscando incitar a la insurgencia, destruir a los tiranos chapetones, proveyéndoles expectativas esperanzadoras de mejora a partir de anunciar de manera amenazante que se los castigaría; una práctica recurrente que otras rebeliones habían usado, al igual que las acciones violentas, al ser también estos discursos parte de la cultura política andina (Gueriny Miyazaki, 2003, p. 258; Lomnitz, 2000, p. 268).

III.3 Los rumores y las fiestas

Los rebeldes no solo con las acciones violentas -como el saqueo, degollamiento, canibalismo, entre otros-, lograron captar una mayor cantidad de adeptos, antes y durante la insurrección, también actuaron de manera importante la difusión de los rumores, cargados de amenazas, noticias y expectativas, siendo unos de los espacios por los cuales se difundieron las fiestas. De esta manera, tenemos a Don Mariano Cárdenas, natural de la ciudad de Cuenca reino de Santa Fe -por lo cual se le dio la fama de alzado en el pueblo-, que el día 26 de febrero de 1811, fecha en la que se celebra el Corpus, narró lo siguiente:

⁵⁹ Acerca de la diferencia del rumor y el chisme: “El rumor se diferencia del chisme en tanto cruza o atraviesa las barreras de los grupos sociales y no solo versa sobre asuntos de terceras personas. Existen rumores de mayor y de menor extensión, cuya circulación se limita a un contexto cultural y rumores que atraviesan distintas culturas a veces hasta continentes.”(Zires, p. 175). Otra propuesta señala: “El rumor es un pariente cercano del chisme y de la agresión mágica. Aunque no tenga necesariamente como objeto a una persona en particular, se trata de una poderosa forma de comunicación anónima que puede servir a intereses muy específicos [...] la mejor situación para que prosperen los rumores es cuando ocurren acontecimientos de vital importancia para los intereses populares y sólo se tiene acceso a información ambigua o definitivamente dudosa [...] Los acontecimientos en que hay peligro de perder la vida, como las guerras, las epidemias, las hambrunas y los motines, son en general los marcos sociales más fértiles para la producción de rumores [...] La autonomía y la volatilidad del rumor político pueden fácilmente provocar actos violentos [y es muy rápido en su propagación, por ello la necesidad de los poderosos de reprimirlo, como señala Ranajit Guha].”(Scott, pp. 168-175; Fernández, A. 2012 p. 201).

...contestó que nada había sobre lo que le hacía cargo, y que si allí se habían partido alguna palabras habría sido efecto dela mucha vevida...por haver cantado unas Desimas de la Concordia en el espresado día de Corpus se le notó revoltoso y alsado...no es posible que por cantar unos versos patrióticos se le acuse de poco conseqüente a la obediencia debida a él Rey á la Patria... lo que deve expresar es que las décimas que allí se cantaron en el citado día, no fueron patrióticas, y si contrarias; pues según se acuerda de los quatro primeros versos, dicen así: El Chapetón y el criollo, se unieron en amistad, con la misma intimidad, que un Gavilán con un Pollo; y responde. (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 196)

Las declaraciones señalan varias ideas, primero que con motivo de la fiesta y un año antes de que se desate la rebelión ya se estaba gestando la idea de recurrir a la violencia rebelde, por lo que no fue un levantamiento improvisado el de Huánuco; existe una expectativa pensada con tiempo para acabar con los abusos que se organiza antes que todo a partir de la construcción de discursos, como este que el declarante informa. En segundo lugar, nos muestra como los rumores fueron difundidos, en este caso mediante la recitación de décimas para denunciar a los chapetones, a los cuales se los calificó como “gavilanes”, es decir, los que cometen estas injusticias fingiendo una falsa amistad con “los pollos”, los cuales representaron a los criollos, es decir sus víctimas.⁶⁰ En tercer lugar, el declarante revela que a esta reunión asistieron varios vecinos como don Agustín Sambrano y don Domingo Moreno con sus esposas y don José Tello y don Manuel Peña (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 198), hecho que se produjo gracias a que se estaba celebrando el Corpus, una fiesta religiosa, permitiendo que los rumores y el discurso conspirador pueda difundirse a una mayor cantidad de público, por lo que podemos decir que las fiestas en ese sentido pasó a ser importante.

⁶⁰ Durante el virreinato fue muy frecuente el uso de la figura de animales, pero como una forma de violencia cotidiana y a esto agreguemos que muchas veces la utilización de estas figuras involucraba la extensión de los acontecimientos que buscaron denunciar de manera pública, aunque extraoficial (Geertz, 2003, p. 358; Torres, 2016, p. 207).

Otra declaración, al respecto, fue la del Teniente de Milicias Don Antonio de Zavala, quien dijo que estando como “Alcalde en la Montaña me hicieron denuncia estos de que Antonio Espinosa el Limeño havia bosiferado públicamente en el asiento de Mesapata un día de fiesta, estando congregados a oír Misa, expresiones de insurreccion...”(CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 382); y la de don Juan Garcia, quien señaló “Que hallándome en la Montaña de Chinchau, subcedió que Antonio Espinoza Vociferó públicamente un dia de fiesta contra los Chapetones, diciendo barios improprios contra ellos y amenazando que en breve vendría Casteli a acabar con todos ellos...”(CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 383). En este caso, ambos señalan como las fiestas y las misas de celebración fueron usadas como espacio para incitar al levantamiento de manera oral, siendo su principal propulsor Antonio “El Limeño”, de quien me imagino encontró en ese tipo de lugares el espacio propicio para realizar su crítica por tener una importante cantidad de receptores. En la misma lógica tenemos que el 20 de enero de 1812, es decir un mes antes de la rebelión, en la fiesta religiosa de San Sebastián, circularon rumores contra los vecinos europeos. El Ayudante Mayor de las Milicias de Infanteria de la ciudad de Huánuco don Francisco Ingunsa, declaró al respecto:

Que desde el dia veinte de Enero en que se celebra la fiesta de San Sebastián Patrón de la ciudad de Huánuco, empezaron a ponerse Pasquines contra los vecinos Europeos, diciendo estas palabras, Quatro Provincias tenemos: estaos a la primera vez para acabar con ellos, esto es con los Europeos, y otros en lengua india con multiplicación de ellos...Que ulteriormente, en principios del presente mes se retiraron repetidos mas Pasquines referentes a que daban tres oras de termino a los Europeos para que saliesen de dicha ciudad./... diciéndole que la gente estaba próxima pronta...que también supo por oídas que un hombre Indio, ya venerable, cuyo nombre se ha ignorado, anduvo por el Pueblo de Santa Maria del Valle, Pillao, Acomayo y otros inmediatos a la jurisdicción de Huánuco y Panataguas, repartiendo papeles, reducidos a convocar a los Pueblos, a que se reuniesen en Huánuco a las ocho de la mañana del dia veintitrés. (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 84-85).

Al igual que en la fiesta del Corpus y las misas, esta vez la fiesta de San Sebastián, en una fecha muy cercana al levantamiento, sirvió como espacio para hacer la difusión de los rumores del alzamiento, pero no solo mediante la vía oral, si no también gracias a los pasquines, es decir lo oral se completó con lo escrito, desarrollándose un discurso violento de amenaza contra los europeos; dicho sea de paso los alcaldes de los pueblos fueron los principales receptores y difusores entre las comunidades, pero no fueron los únicos (Peralta, 2012, pp. 320-321). Ahora bien, Eulalio Paredes, cuyo oficio era el de sombrerero, residente en Huánuco, declaró respecto a una nueva celebración donde se continuó difundiendo los rumores, a la letra:

...que este inició por Pasquines puestos contra los Europeos: que aseguran se abibó el calor contra estos porque un Don N. Quintana el martes del carnaval maltrató gravemente á un moso criollo de Huánuco a merito de no haver querido darle un palo, que llevaba estando en una cachua ... Que asi duraron estos rumores hasta el savado veinte, y uno del ultimo febrero, en que apareció un Alcalde de Yndios de esos pueblos inmediatos, mostrando al subdelegado una orden, que suponía haver mandado citar a esos dichos pueblos Comarcanos por un incognito...que ha oydo posteriormente, que de esos trese pueblos reveados se han retirado muchos Yndios apesarados de sus hechos, y otros se mantie/nen hasta ver las resultas, creyendo que ya ni manda el Señor Virrey de Lima, sino Casteli... (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 118-120).

Siguiendo las declaraciones el nuevo espacio de difusión de los rumores y su discurso violento esta vez fueron los carnavales, donde al parecer ocurrió una trifulca entre los asistentes y se difundió que el virrey ya no mandaba sino Castelli; pues bien esta celebración traída por los europeos se desarrollaba en los tres días previos a la Cuaresma, por lo que era una especie de despedida de los placeres terrenales, permitiéndose actividades mundanas de “conductas irreverentes, como los bailes sensuales, las palabras soeces, los disfraces grotescos, el vino y la comida excesivos, las alusiones al sexo y las representaciones que ridiculizaban a las autoridades”(Rojas,

2005, p. 31). Por tanto, en esta fiesta se podía “ridiculizar” a las autoridades y fue precisamente durante su celebración que en Huánuco se inició el estallido de la rebelión.

Pienso que esto no fue una simple coincidencia, el haber optado para que el inicio del alzamiento se produzca en esta fecha, probablemente fue porque al permitirse la crítica a los abusos de los poderosos, los futuros rebeldes intensificaron su animadversión y discurso violento, contando con el ambiente propicio para la rebelión, debido a la efusividad de una fiesta en el que el mundo se volvía al revés.⁶¹ El carnaval, entonces, brindó simbólicamente el ambiente propicio para incentivarlos a volver realidad sus aspiraciones de cambio mediante la rebelión, haciendo imaginar a los participantes la inexistencia de las jerarquías -en contraste con las fiestas oficiales donde más bien se buscaba recordarlas-,⁶² por lo que se buscó que se cumpla lo que ya habían advertido los rumores y pasquines -en los espacios festivos previos-, cuyos mensajes no fueron tomados en serio por el subdelegado García. Finalmente, el alzamiento se hizo realidad el 22 de febrero de 1812, abriéndose paso a los saqueos, robos, demás acciones y discursos terroríficos.

III.4 Panfletos y cartas conspiradoras

Las noticias se presentan principalmente a través de un periódico o bando, siendo asociadas con la verdad, mientras que al rumor se le suele vincular con la tergiversación de los hechos reales -aunque como ya dijimos no todo era falso en su discurso-, al surgir de la propaganda política de aquellos que cuestionaban al poder oficial y que por obvias razones no eran publicados en por la prensa oficial (Zires, 1998, pp. 131-133). Ahora bien, en Huánuco recién en 1828, gracias al Colegio de Minería, se contó con una

⁶¹ Lo del mundo al revés, no era una idea extraña para el imaginario del mundo andino, no olvidemos que creían en la existencia del pachacuti, la cual, si bien no era igual a la propuesta carnavalesca, también proponía la posibilidad de lograrse una igualdad. Sobre esto puede consultar: Flores, 1988, pp. 42-61.

⁶² “A diferencia de la fiesta oficial, el carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apuntaba a un provenir aún incompleto. La abolición de las relaciones jerárquicas poseía una significación muy especial. En las fiestas oficiales, las distinciones jerárquicas se destacaban a propósito, cada personaje se presentaba con las insignias de sus títulos, grados y funciones, y ocupaba el lugar reservado a su rango. Esta fiesta tenía por finalidad la consagración de la desigualdad, a diferencia del carnaval en el que todos eran iguales y donde reinaba un contacto libre y familiar entre individuos normalmente separados en la vida cotidiana por las barreras infranqueables de su condición, su fortuna, su empleo, su edad y su situación familiar.” (Bajtín, 1994, pp. 15-16).

imprensa oficial, por lo que las noticias fueron difundidas por la vía oral, canal utilizado principalmente por los sectores populares (Fernández, 1938, p. 8). Frente a esta ausencia, las noticias y opiniones de los acontecimientos, encontraron en los panfletos y cartas la formas de publicarse y; a pesar de que la mayoría de los sectores populares eran iletrados también accedieron a estas informaciones gracias a la oralidad de los rumores, chismes y lecturas colectivas de los panfletos (Luna, 2011, p.138).⁶³

Ahora bien, los panfletos, proclamas y poesías, fueron traídos por los españoles, siendo sus principales autores a los curas, aunque no fueron los únicos, y solían ser difundidos al margen de la ley, por lo que se esgrimieron frecuentemente en los movimientos insurgentes de América, escribiéndose a menudo en lenguas aborígenes con la finalidad de buscar que tengan acogida en la mayoría de la población; por lo que estuvieron presentes en los levantamientos como el de los indios de Huarochirí en 1750, el conato cusqueño de Farfán de los Godos en 1780, la gran rebelión de Túpac Amaru de 1781 y en el caso de Huánuco se usaron en los levantamientos de Llata y Huallanca (Varallanos, 1959, pp. 438-445). En todas estas insurrecciones los pasquines se utilizaron como instrumento de difusión del discurso rebelde, los cuales alcanzaron en algunos caso importante radio de presencia. Siguiendo a Phelan, sobre la rebelión de Túpac Amaru II:

...fue en realidad una guerra de palabras. En las plazas se leyeron numerosos pasquines, muchos más de los que aparecieron en Nueva Granada...Pero el espíritu de los panfletos era el del lema tradicional 'Viva el rey y muera el mal gobierno'. Los pasquines fustigaban 'con encendida cólera los nuevos impuestos y a los nuevos recaudadores, públicamente denunciados como ladrones, pero seguían expresando una fe intensa, aunque primitiva, en que el rey corregiría los agravios infligidos a sus pobres súbditos. (1976, p. 140)

⁶³ Debido a esta ausencia de información oficial, incluso, Raymundo Tafur, viejo militar, publicó en Lima un folleto en 1863, donde sostuvo que el huanuqueño José Gabriel Aguilar, protagonista de la sublevación del Cuzco en 1805, tuvo correspondencia con los curas Aspíasu, Villavicencio y Martel manteniendo estos el espíritu de la revuelta (Fernández, 1938, pp. 6-10; Rosas, 2006, p. 25).

Los panfletos estuvieron presentes, en ese sentido, en la mayoría de los levantamientos de Hispanoamérica del siglo XVIII, conteniendo las expectativas y objetivos de sus líderes e incitadores, haciendo una crítica a las autoridades y sus medidas injustas, pero solían dejar fuera el cuestionamiento al poder propiamente del monarca bajo la consigna “Viva el rey y muera el mal gobierno.” Sin embargo, dicha omisión no hizo menos violentos e importantes a estos movimientos rebeldes, ya que sí lograron ciertos objetivos en contraposición a los representantes del rey, destacando el caso de la gran rebelión. Por otro lado, los pasquines al ser difundidos de manera clandestina les resultaron difícil a las autoridades controlar sus contenidos, por lo que desde 1777, se tomó mayor conciencia de lo peligroso que eran los pasquines, cartas y papeles subversivos porque la gente sí los tomaba de manera seria. En ese sentido, la Inquisición fue clave buscando vigilar la aparición de pasquines y rumores, aunque no logró evitar la difusión de las nuevas ideas que llegaron por contrabando. En el caso de los espacios públicos, se sindicó a la población mediante una especie de “policía secreta”, intentando impedir el llamado a la sedición, donde estaba claro que más fácil resultaba prohibir un periódico oficial que detener cartas seductoras, pasquines ocultos y evocaciones orales, resultando difícil controlar las interpretaciones que la gente realizaba sobre estos discursos clandestinos (Chassin, 2013, p. 408; Rosas, 2006, p. 79).

Llegado el siglo XIX, en medio del ambiente confuso en el que se encontraba el virreinato -por la crisis monárquica, las Cortes de Cádiz y la Juntas rebeldes-, diariamente hicieron su aparición estos pasquines en Huánuco, tal como lo señaló Diego García, quien comenzó a prohibir el establecimiento de vínculos con otros pueblos (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 76-81), encargándole al capitán Don Manuel Santa de asegurar que no ingresen sediciosos (CDIP, Tomo III, Vol. 1 P. 82). A penas un año antes de la rebelión que estamos estudiando, muy cerca de Huánuco, en Conchucos, el subdelegado José Fernández Patiño escribió cartas expresando su temor frente a una posible sublevación de los criollos contra los peninsulares y el virrey, amenazas que le llegaron mediante “los papeles públicos”, donde le decían que pronto iba ser degollado, haciéndose algo similar con las autoridades de los demás pueblos. Por su parte, José Vinia, Teniente de Milicias y Procurador de Naturales de Huánuco y Panataguas declaró:

Que oyó decir que de esta ciudad se despacharon papeles anónimos a los pueblos incitándolos por medio de ellos a la rebelión sucedida, y que también le comunicó el cura Don Ramón Moreno, que por el mes de Diciembre del año pasado se había dirigido una carta escrita en idioma indio al pueblo de Panao cuyo contenido en forma anónima terminaba en una invitación para que dicho pue/blo se sublevase... (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 3-4).

Por tanto, desde 1811, ya se estaba organizando el levantamiento, mediante su invocación a través de los “papeles anónimos” y la difusión de rumores, por lo que no fue un levantamiento improvisado. En ese sentido, los panfletos actuaron como estimulantes para que los pueblos se levanten, siendo un instrumento clave que partió del vacío de información y de la costumbre dejada por otras rebeliones, contribuyendo al despliegue de la cultura política en los Andes. Similares a estos testimonios fueron las declaraciones del Capitán Don Francisco Señas, Guardia de Tabacos en Huánuco, quien señaló que una india le informó que desde hace un año se había iniciado las incitaciones (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 5-12; 47-49; 78). Además, se comenzó a difundir que había llegado un papel “diabólico y horroroso”, procedente de Arequipa, al cabildo del Cuzco, el cual supuestamente había sido enviado por Castelli, siendo este el manuscrito del *Diario Secreto de Lima* y; además noticias de que el colombiano Fernando López Aldana había publicado las proclamas de Castelli en territorio peruano (NCDIP, Vol. 1, pp. 134-138; Glave, 2008, pp. 371-375; Domínguez, 2012, p. 127).⁶⁴

Hacia julio de 1811, dichos manifiestos llegaron a Tarma, intendencia de la que formaba parte Huánuco, y a Trujillo, por lo que las autoridades ordenaron la publicación de proclamas para evitar la entrada de estas noticias y rumores; reforzaron la vigilancia sobre las comunidades indígenas, prohibiendo la organización de juntas y la entrada de forasteros al ser potenciales espías; mantuvieron comunicación constante con el Intendente Gonzales de Prada para coordinar como evitar el desarrollo del “fuego oculto de la insurgencia” (Dunbar 1971, p. XXVII). Al final, estas medidas jugaron en su

⁶⁴ En abril de 1810 Castelli publicó el “Manifiesto a los interiores del Virreinato del Perú” donde señalaba que si deseaban podían ser libres y que él los apoyaría con las armas; el 25 de mayo de 1811 dio su “Manifiesto en Tiahuanaco” donde decreto la abolición del tributo.

contra porque la población terminó confirmando la existencia de la crisis del virreinato, el vacío del trono y la formación de juntas de gobierno en el sur y en el norte, entre otras informaciones.

De esta manera, a pesar de todos los esfuerzos por evitar la difusión de estas informaciones esto resultó imposible de lograrse, por lo que desde el 20 de enero de 1812 en Huánuco durante la fiesta de San Sebastián, circularon rumores y pasquines, haciéndose más intenso en la época de carnavales donde el mercedario Aspiazú difundió “que en Quito su tierra havia formado una revolución, y dejándolo en ese estado se havia venido a estos payces”(CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 330); es decir, gracias a los pasquines ingresaron noticias y rumores a Huánuco procedentes no sólo del sur y la metrópoli, sino también del norte, sumándose a la información de la propia situación de abusos en la que se encontraban,. Frente a esta situación el virrey Fernando de Abascal declaró: “No encuentro otro principio a la Revolución de Huánuco que el veneno que esparcen los papeles sediciosos que se imprimen y publican antes que se puedo recoger con impunidad de sus autores”.⁶⁵ Como puede leerse, los panfletos fueron poderosos instrumentos -tanto como las acciones violentas y los rumores- al punto que el mismo virrey los consideró como el principio de la rebelión, antes que las disposiciones económicas y políticas, mediante los cuales se buscó el éxito de la rebelión. Además, en los pasquines se encontraban escritos los afanes de sus autores, destacando los curas, en ese sentido la declaración de José Rodríguez resulta interesante:

Que también le conto que hiba a votar á los chapetones Fray Marcos con solo pasquines, y que para ello havia puesto varios pasquines: que los chapetones los perseguían, y los oprimían, y que solo los criollos luego que los botasen serian los jueces, y los que mandasen en la ciudad...Narsiso expuso que los pasquines se hiba a poner el sábado por la noche para que amanezca el domingo de la semana de comadres hera de su puño y letra, y que después de esta combersacion le dijo Fray Marcos que el, y Narsiso habían de poner esa noche dicho pasquín, y que para eso se habían de juntar en la casa de Lorenzo Domingues Vigo alias el Calamaco con lo que se concluyo la combersacion, y se retiro el deponente...Que a las ocho de la

⁶⁵ El Virrey Abascal al Secretario del Supremo Consejo de Regencia (Varallanos, 1959, p. 494).

noche se fue como havia quedado a casa del referido Calamaco, se encontró allí con Vigo, y Fray Marcos, que este le dijo al deponente, y a Narsiso Ponce con quien havia entrado a la casa, o lo encontró allí de que no se acuerda: pero que la substancial es que entre los dos fueron a fijar quatro pasquines uno en la esquina de San Pedro, otro en Yscuchaca, otro en la plaza, y el ultimo en Huayllaco los mismos que Fray Marcos les dio presencia de Calamaco designándoles los lugares en que habían de fijar. (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 328)

Siguiendo esta declaración, podemos conocer que el objetivo del cura Marcos Duran Martel fue alentar a buscar “votar” a las malas autoridades chapetonas por opresoras y que en su reemplazo los criollos debían asumir el poder de la ciudad; para ello debían colocar los pasquines en las esquinas de las calles y plazas con la finalidad de que sean conocidos públicamente -y seguramente leídos en voz alta a los iletrados-, resguardando la identidad de sus autores para evitar el castigo que se les aplicarían si fuesen descubiertos y; esto tenía que estar listo “el domingo de la semana de comadres”, seguramente porque ese día habría mayor cantidad de gente. Luego, los que fijaron los pasquines celebraron comiendo “pan, queso, y unos fritos” con aguardiente; también acordaron realizar reuniones o “junta de la quadra” para continuar con la organización de la expulsión de los chapetones y; Fray Marcos señaló “que si no se iban con los pasquines el havia de dar sus determinaciones para expelerlos con fuerza pues tenia dos cañones y doce granadas de oja de lata”, es decir, su primera intención es echar a los europeos utilizando los panfletos, siendo un siguiente paso el levantamiento (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 329). Otra característica de estos pasquines es que fueron escritos en forma de decimas o verso libre, siendo una de las más resaltantes la recitada por Fray Ledesma, quien señaló lo había aprendido del padre Aspiazu, llamada las *Décimas a la Junta*. A continuación, un extracto:

Quando nuestro Rey Fernando/Ala Francia sepasó/ Aninguno le mando/
hacer Junta intimando.../ Ni aoro que muerto yase/ En su vida
sepultado.../Señor don Fernando/ Huviere cedido el mando/ Ala Junta,
hubiera sido/ puntualmente obedecido/ el congreso de Regencia.../ Nuestro
Septimo Fernando/ Que estresus senisas yase/ Nos ha concedido el pase/ A

otro Gobierno y Mando/ Y podemos ir quemando/ La antigua legislación/
Que apotara la opresión/ Sin dar premio halavirtud/ Se acavo la Esclavitud/
Y altiva dominación.../ Después que la maraña/ De la Europa está ya
sabida,/ ¿Deberá seguir unida/ nuestra América a la España?/ El chapetón y
el criollo/ Se unieron en amistad,/ Con la misma intimidación/ Que un gavilán
con un pollo. (CDIP, Tomo III, Vol. 5, pp. 109-111)

A modo de verso, con la finalidad de convencer a las masas de levantarse, es presentado ideas como el cuestionamiento a que América y España sigan unidas, así como se hace una denuncia a los chapetones, identificándolos con el símbolo de gavilán y; se muestra el anhelo de que la autoridad del rey, el cual “Ala Francia se pasó” debía pasar a los criollos. Pues bien, esta forma de presentación escrita, usando la décima, quizás se debió porque involucraba un lenguaje lúdico, con instrumentos musicales y, por tanto, probablemente tendría mejor recepción del público. Justamente, Mariano Cárdenas, comerciante natural de Cuenca, declaró al respecto que “él y Rivera se limitaron a beber chicha en un festejo y a cantar, acompañados de guitarra, los versos”(CDIP, Tomo III, Vol. 3, pp. 210-215). Es decir, la presentación en décima permitió difundir el discurso rebelde en los festejos -espacios públicos que como mencionamos fue muy utilizado para difundirlos- ya que había una audiencia más grande que en las casas por lo que se podría ganar más adeptos. Además, Fray Ignacio Villavicencio, confesó que compuso dos copias con 13 décimas, a pedido de Duran Martel, inspirándose en las propuestas de los diputados de las Cortes Feliu y Morales a las cuales había tenido acceso; también consideró la noticia de la libertad de imprenta con lo cual denunció los abusos de parte de los chapetones en contra de los indios, criollos y mestizos y; los escribió en versión quechua y castellana, para obviamente capturar la atención de los indígenas (Varallanos, 1959, pp. 460-464).

De esta manera, los pasquines fueron el documento “oficial”, aunque clandestinos, de los rebeldes, los cuales lo utilizaron como un instrumento político -conjuntamente con los rumores-, mediante el cual denunciaron a las autoridades abusivas, escribieron sus exigencias y expectativas e intentaron con estos discursos convencer o “seducir” a los sectores populares de participar en la rebelión. El uso de los panfletos fue una

práctica recurrente de los movimientos insurgentes, por lo que consideramos formó parte de la cultura política heredada de las rebeliones que precedieron a la de Huánuco; siendo escritos principalmente por los curas, tal como lo señaló la investigación que realizó el Intendente de Tarma Gonzales Prada, la cual concluyó que los autores principales de los pasquines y decimas fueron los frailes Ledesma, Villavicencio, Duran Martel y Aspiazu, aunque no fueron los únicos (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 217-219).

III.5 Los “seductores” rebeldes y el mensaje de los rumores y “papeles públicos”

Teniendo en cuenta que los panfletos y rumores fueron instrumentos políticos que sirvieron para organizar la rebelión, resulta importante conocer a sus autores y difusores, los cuales dieron pase a la formación de redes de comunicación, denominados por la presente tesis como “los seductores rebeldes”, siendo estos los curas, autoridades criollas e indígenas y gente del común, los cuales fueron como se lee de diversas procedencias, tuvieron diferentes objetivos, pero compartieron: un enemigo común, los chapetones y; una lógica similar propia de su cultura política, sobre el uso de la violencia, los discursos y los símbolos, mediante los cuales creyeron lograrían el éxito. De esta manera, José Rodríguez, uno de los líderes militares de los rebeldes, afirmó que fue: “seducido por Durán Martel con el poderoso argumento de que los chapetones aniquilarían a los oriundos del lugar y los privarían de sus tierras, lo que lo impulsó a la defensa de sus propiedades y a la “libertad de su patria” (Dunbar, 1971, p. LXV).

Los rumores de que estallaría pronto una rebelión, como lo narró Rodríguez, fueron difundidos por una serie de mensajeros, entre conocidos y desconocidos, a los diversos pueblos de la Intendencia de Tarma, especialmente en los lugares más abarrotados de gente, buscando seducirlos, a partir de la denuncia de los abusos de las autoridades, para que se unieran a la causa rebelde.⁶⁶ Como se sabe, la rebelión estalló finalmente y los

⁶⁶ “Se difundieron por todos los pueblos de los tres Partidos, incluyendo la montaña de Chinchao, y aún circularon en otros de la Intendencia, como Tarma, Jauja, Cerro...se utilizó como agentes hasta a los muchachos e indios viejos de los pueblos. Se cantaban en los festejos populares, se repartían copias

panfletos y rumores fueron piezas claves, por lo que si bien los resultados no fueron los esperados -los rebeldes fueron aplastado y se restituyó a las autoridades- se logró por lo menos el primer objetivo: convencer mediante el discurso conspirador a los sediciosos. A continuación, presentaremos a los diversos “seductores rebeldes”.

a) Los forasteros

Ser forastero en el virreinato, significaba que no habían nacido en el lugar, por lo que podían ser de otros pueblos o de afuera del virreinato del Perú, existiendo como tales, según un censo, en la Intendencia de Tarma hacia la segunda mitad del siglo XVIII, la cifra de 685 forasteros, los cuales con el tiempo fueron registrándose como originarios (Pearce, 2001, p. 83). Justamente, algunos de estos se convirtieron en seductores rebeldes, reconocidos así por la población, a los cuales se los identificó como mensajeros anónimos o “forasteros”, describiéndolos como hombres rubios, mestizos e indios que se hospedaban en las chozas de los indios y sabían hablar quechua. Don José Meza, Juez de Aguas de la ciudad de Huánuco declaró: “ha oído decir que se dirigieron a los Pueblos subleados papeles anónimos seductivos pero que ignora de sus autores, y su contenido, y que solo a los indios les ha oído decir que el conductor de ellos fue un hombre blanco incognito que iba en una mula tordilla herrada, y cubierto de cara con pañuelo de gaza” (NCDIP, Vol. 2, p. 145). Posiblemente, estos mensajeros vinieron desde afuera del virreinato del Perú, procedentes del norte y sur, y desde dentro de las zonas de Huancavelica, Huánuco, Potosí, Cuzco, entre otros lugares; trayendo una serie de rumores destacando: la venida del Inca asociado al nombre de Castelli y haciendo denuncias escritas de lo que estaba ocurriendo, mediante los pasquines y cartas (Glave, 2008, pp. 388-391).

El comerciante Mariano Cárdenas, originario de Cuenca perteneciente al reino de Santa Fe, de aproximadamente 30 años de edad, declaró: “que en Huánuco existieron emisarios de los otros países sublevados; que entre éstos estuvo un falso lego con el hábito franciscano, que fue capturado en el Cerro y pedido después aquí, que la sublevación fue instigada por los frailes Villavisencio, Durán Martel, Apiazú y otros;

diversas y se colocaban en las esquinas y lugares más concurridos y hasta en las propias moradas de los Subdelegados.”(Dunbar, 1971, pp. XXV-XXVII; XCIII)

que fue llevada por los criollos y mestizos y que los indios lo secundaron en su deseo de libertarse de los mandones de aquella época”(Fernández, 1938, p. 18). El testimonio da cuenta de la presencia de emisarios que no eran del lugar, los cuales buscaron incentivar la convocatoria al alzamiento a los cuales se sumaron varios curas. Por otro lado, también hubo evidencias que su procedencia desde el norte, fue principalmente de Quito y Santa Fe. Al respecto, tenemos las declaraciones del cura Jadó:

En Huánuco ha habido emisarios de los países sublevados y cartas de Castelli: Esto es evidente, y hace mas de un año se hospedaron en mi casa de transito para Huánuco dos hombres que me hicieron sospechar mucho, ellos estuvieron en Huánuco como un mes y no se adonde fueron; también se apareció hace algunos meses un hombre en traje de Lego Francisco, que dijo venia prófugo de Santa Fe, que esparcio muchas semillas de sedición, este esta preso en el Cerro por sospechoso, y no se que harán de el ni cual será el estado de su causa, lo cierto es que le han quitado el hábito porque dicen ha sabido no es tal religioso; él traía dinero en oro y hablaba mucho de revoluciones. Tambien están presos en el Cerro dos quiteño / a quienes se sorprendio y se les hallaron papeles de correspondencia con Quito... (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 215-216).

Siguiendo lo testimoniado por Jadó, al comienzo menciona sobre la llegada de cartas de Castelli asociándolo con la presencia de emisarios extranjeros, pero en las líneas siguientes no da más detalles, por lo que hay un vacío de información de cómo llegaron las noticias del sur a Huánuco. Lo que sí informa claramente es que desde 1811 Huánuco recibió a mensajeros de los países sublevados del norte, primero llegaron dos, los cuales se quedaron un mes en la ciudad; luego entró uno más procedente de Santa Fe que decía ser supuestamente un franciscano, dedicándose en su estancia a difundir escritos o “semillas de sedición”, por lo cual lo apresaron y; también llegaron dos quiteños con cartas conspirativas; permitiendo conocer que en Huánuco hubo presencia de seductores del norte que seguramente difundieron lo que estaba acaeciendo en esos lugares, a una parte de la población, especialmente los curas.

Si bien según los testimonios hubo presencia de varios seductores forasteros, la mayoría estuvo en calidad de incognitos y con una efímera presencia, pero hubo alguien que tuvo una actuación muy activa convirtiéndose en uno de los principales líderes de la rebelión, este fue el mercedario Fray Mariano Aspiazu, procedente de Quito, lugar del cual fue desterrado por haber colaborado en la rebelión de 1810 que dio pase a una efímera junta de gobierno y cuya suerte fue compartida con los quiteños D. Mariano Cárdenas y D. Manuel Rivera, los cuales también fueron expulsados pasando a residir todos en Huánuco, convirtiéndose en los posibles nexos con el “Virreinato de Santa Fe”, un importante foco insurgente (Dunbar, 1971, p. LIII).⁶⁷ Por otro lado, nuevos testimonios sindicaron que Aspiazu era visitado por varios forasteros, poseía dinero de origen desconocido, redactaba muchos pasquines y proclamas en quechua, denominaba a los europeos como “perros”-un apelativo despectivo perteneciente a la violencia cotidiana- y, tuvo un cuestionamiento radical al poder de los chapetones. A partir de estas características, se entiende que sus escritos tomaron como base a América y no sólo al Perú y denunciaros a los europeos, siendo su principal pasquín las *Décimas a la Junta*, así como otros panfletos que eran firmados con la contraseña E. A. E. O., “ya es hora” (CDIP, Tomo III, Vol. 5, pp. 109-111). Vicente Moyano convivió con Aspiazu y declaró lo siguiente:

...presiso botarlos por que ellos solos eran los que gobernaban...le relato o repitió quatro o cinco desimas subersibas, y dirigidas a botar Europeos diciéndoles ¿que esas eran treinta o quarenta desimas que en Pasco habían hecho mucho alboroto, tanto que el deponente por ser aficionado a la poesía le pidió...le quedo en la memoria quatro reglones de una de ellas que son las siguientes. Despues que ya la maraña/de la España esta savida/ ¿deberá seguir unida/ nuestra América a la España? /...Que a los ocho o quince días después de que Aspiazu le leyó el pasquín en lengua amaneció fijado en la ciudad según supo, y que estando el deponente en la casa de Don Cayetano Arteta tomando chocolate, llebo esta una copia del pasquín en lengua, y castellano fijado en la ciudad, y lo leyó por cuyo motivo se impuso que ese pasquín era el mismo... (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 387-388)

⁶⁷ Dunbar, 1971, p. LIII.

Según esta declaración Aspiazu estuvo interesado en realizar una convocatoria para “botar Europeos”, haciéndose la pregunta “¿deberá seguir unida nuestra América a la España?” y mostrando su disconformidad con el ambiente sociopolítico; para ello compuso decimas escritas y leídas en lengua nativa y fijadas en la ciudad, características que seguramente le permitieron difundir sus mensajes a la población perteneciente a los sectores populares indígenas. Además, varios testigos declararon su gran interés por producir estos pasquines, al punto de escribir hasta el amanecer a pesar de encontrarse enfermo; en ese sentido el testigo Fray José Villanueva señaló que “de día y de noche, estaba cerrado escribiendo de continuo hasta con bela, y que... cuando supo que en la primera expedición habían muerto quatro a cinco Europeos se alegró diciendo que ojala los matasen a todos para libertarse de esa pension.”(CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 365-366), exponiendo claramente que el principal discurso de sus escritos era alentar a votar a los europeos.

Pero, además, la declaración del padre Ledesma, sobre Fray Mariano Aspiazu, alienta a creer que este seductor tenía vínculos con Lima, Quito, Buenos Aires, Chile y con la Junta de Regencia, logrando contar con información de los sucesos recientes de aquel entonces, es decir la oleada juntista y la situación de las campañas militares hacia el Perú procedentes del sur. Rivera por ejemplo testimonió que el cura le contó de la muerte de algunos cabecillas de estos movimientos y que pronto vendría “el indulto de la Junta de Regencia” (Dunbar, 1971, pp. XLIII-XLIV; LIV); mientras que Antonio Espinoza el Limeño señaló que este le mencionó sobre “la reolucion de Quito y Buenos Ayres y Chile y con cuya noticia, y la de haver muerto a las cavesas revolucionarias se lamentó mucho el Padre de esta acción” (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 197). Incluso, en la décima que se le adjudicó podemos encontrar la influencia de saber lo que estaba pasando más allá de la ciudad de Huánuco. A la letra:

Es tiempo que sacudáis este yugo intolerable con el ejemplo laudable que al sur y al norte miráis. No es regular que sufráis las injusticias y robos que con la capa de jueces se la quitan muchas veces a los que ven que son bobos. Si los españoles deben luego que les faltan reyes, formar su Junta y sus leyes, los que en esta fuente beben también a su ejemplo deben formarla,

pues el poder es igual a mi entender. Si el español forma junta el de América pregunta: ¿por qué no la puede hacer? (CDIP, Tomo III, Vol. 5, p. 109).

Por tanto, no hubo solo un interés por denunciar a las autoridades europeas, sino también por alentar el espíritu juntista, al tenerse en cuenta lo que acaecía en ese momento en el sur y en el norte fuera del Virreinato del Perú, inquietudes a las que se sumaron las expectativas locales. Personajes como el forastero Fray Mariano Aspiazu, permiten entender cómo es que se filtraron noticias que estaban ocurriendo muy lejos de Huánuco, aunque este conocimiento amplio solo lo conocieron en parte. En realidad, la mayoría de la población si bien tenía en cuenta el vacío de poder de Fernando VII, lo que más le preocupaba era acabar con los abusos de los europeos. El clérigo Aspiazu fue un importante foco de conexión con la información que traspasaba fronteras, posiblemente gracias a él se filtraron varias noticias que las compartió con los demás organizadores y colaboradores de la rebelión, convirtiéndose en un seductor rebelde peculiar.

b) Los curas

En la mayoría de declaraciones se identifica a los curas como los principales autores de los pasquines, cuyos manuscritos fueron difundidos e interpretados por la población a los cuales se los leía en las puertas de las iglesias, convirtiéndose en “seductores” importantes (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 59). Si bien, no fueron los únicos autores, ya que también estuvieron vinculados a la escritura de pasquines: alcaldes de indios, la población del común y las autoridades que formaron parte de la Junta huanuqueña, comenzaremos conociendo el desempeño en este papel que tuvieron los curas y personajes ligados a lo religioso.

En primer lugar, tenemos al agustino Fray Duran Martel, considerado como el agitador más resaltante de la propaganda escrita, conocedor de la información de los *Diarios de las Cortes* y las publicaciones de *El Peruano*, es decir al igual que Fray Mariano Aspiazu, tuvo acceso a las noticias que estaban ocurriendo en los reinos de

España.⁶⁸ Jose Rodriguez, español de 38 años, señaló que Fray Marcos le confesó que él era el autor de las cartas dirigida a los pueblos para invadir la ciudad (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 264; 272-274); papeles subversivos que llegaron a los Alcaldes de Panao, Pillao, Pachas, Acomayo, etc. y a los pobladores, motivo por el cual parte de los rebeldes lo consideró como “el capitán de los alzados indios y mestizos” y uno de los principales alentadores o seductores del alzamiento (Dunbar, 1971, p. XL; CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 238-252). Si bien, conoció varias de las disposiciones gaditanas como la libertad de plantar tabaco, ya que las Cortes habían dispuesto la libertad de cultivo y manufactura, esta información no figuró en sus pasquines ni cartas, sólo se utilizó cuando llegó su juicio y tuvo que defenderse, sus escritos tuvieron un contenido que estaba acorde con las preocupaciones de las mayorías huanuqueñas (Chassin, 2008, p. 235; Glave, 2008, p. 377).⁶⁹

Por otro lado, sus panfletos y cartas las redactó en su celda, con la ayuda de copistas como Narciso Ponce, maestro de escuela y el zambaigo Manuel Rosales, escribiente de notarías (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 338-339). Una vez completados, Fray Durán mandaba a sus ayudantes como José Rodríguez, Narciso Ponce y Lorenzo Vigo colocarlos en los lugares donde hubiera público importante, como la plaza de armas de Huánuco, su lugar preferido, para que la población leyera o escuchara su contenido, teniendo este como expectativas principales: la idea de que los criollos debían ocupar los cargos públicos de manera principal, la eliminación del estanco del tabaco -negocio al que además se dedicaba por lo que resultó perjudicado directamente- y también “defender a la patria y arrojar a todos los chapetones” (Varallanos, 1959, p. 461; Dunbar 1971, pp. XL-XLI). Las declaciones de Narsiso Ponce, resultan muy ilustrativa:

...dijo: que Fray Marcos Martel cinco ó seis días antes del jueves de compadres ... le empeso a decír que los mosos de Huanuco no tenían calsones, y que si el no tubiera habitos en el dia castigaria a los chapetones el solo, a que el deponente le preguntó que por que causa, a que le contextó,

⁶⁸ Además, se encargó de salvaguardar las piezas de artillería y los dos cañones de maguey, que él mismo fabricó, utilizados por los rebeldes llegada la asonada.

⁶⁹ Este mismo argumento legal utilizando los decretos de la Cortes lo utilizó en su carta desde Ceuta el cura Duran Martel para justificar su actuación en la rebelión de Huánuco (Dunbar, 1971, pp. XLII-XLIII; XLVII; Glave, 2008, p. 378).

que por que ellos hostilisaban a los criollos, los golpeaban y maltrataban siempre/ ...le contó que en Santa Fe habían pasado a cuchillo a los chapetones, que igual suerte habian corrido en Cochabamba, y que por que no hacían aquí lo mismo, añadiéndole que el habia benido, de orden de Casteli á hacer saber a todos las ciudades lo que les estaba sucediendo a los chapetones, para que se libertasen de su tirania, y que aun hacían sus juntas en San Francisco, donde se juntaban, a toque de la segundilla de San Francisco, y que, el P. Precidente con los demas religiosos, estaban haciendo Balas/... que apoco rato se aparecio Jose Rodrigues y empesaron á leer el Pasquin, y que como a las dose les dijo Fray Marcos que fuesen á fixar Jose y el Deponente, uno en la esquina de San Pedro, otro en la Plaza, otro en Guallayco, que se fixaron por Rodrigues que fue dísfrasado, y/que en la ciudad habian pocos chapetones, y que el modo de matarlos, era el golpearles las puertas y acabarlas al salir, o ponerse en las paredes, y valearlos quando andubiesen en la patrulla: que tambien le dijo que con los dos cañones que tenia se podian bolar a todos los Europeos, cuyas ideas le sugerio para que las comunicara entre todos los mosos animandolos al Proyecto...(NCDIP, Vol. 2, pp. 482- 487)

De esta declaración surgen varias ideas, lo primero es la perspectiva que Fray Martel tenía de los pobladores de Huánuco, sobre todo de lo jóvenes, porque señala que a pesar de los maltratos no han organizado la forma de castigar a los europeos, una clara alusión a la necesidad de la revuelta. Una segunda idea es que compara esta falta de lucha con los sucesos foráneos como los de Santa Fe y Cochabamba, demostrando sus conocimientos del acontecer fuera de las fronteras de la Intendencia de Tarma y que su población no debía quedarse atrás. Además, hay una alusión a que habría señalado que era un enviado de Casteli, aunque no le coloca la denominación de Inca y que los curas estaban preparando el levantamiento mediante juntas y la obtención de armamentos.

Luego, resulta interesante la descripción de los sitios donde se fijaron los pasquines elaborados por el cura y sus ayudantes “en la esquina de San Pedro, otro en la Plaza, otro en Guallayco” y como estaba estudiando la ciudad dándose cuenta que los

chapetones era pocos, recomendando incluso como se los debía matar. Además, según otras declaraciones, este cura leía sus decimas en las puertas de las iglesias para que los indios iletrados escuchasen y se convenciesen de participar en la toma de la ciudad (Dunbar 1971, p. XXIX). De esta manera, Fray Duran tuvo como objetivo alentar al alzamiento para lograr acabar con los españoles, no encontrando otro camino, para lo cual contaba con una red importante de copiadore, difusore e incluso abastecedores de armamento, días antes de que finalmente estallara, donde el instrumento para lograrlo fueron estos pasquines y rumores.

Ahora bien, otro de los curas involucrados en la seducción de la población fue Fray Ignacio Villavicencio, cura cusqueño, aficionado de la poesía, que también estaba informado de los sucesos de Buenos Aires y del Alto Perú, convirtiéndose en uno de los colaboradores más importantes de Fray Duran Martel, correspondiente a la elaboración de pasquines contra “los chapetones opresores y tiranos que tiranizaban y robaban a los indios”, más no necesariamente contra el rey (Dunbar 1971, pp. XLII-XLIII). Narsiso Ponce, vuelve a declarar:

Fray Marcos diciendo que resistían 3 libras los dichos bolos, a que le contextó a presencia de Villavicencio que los hijos de Carlos Leon alias Huaynateh, llamados, Mariano y Martin encargandole el sígilo para que no abísase, a persona alguna:/ que quando concluyó de copiar las decimas también le pregunto que quien había sido su autor, y le respondió que el Padre Villavicencio hallándose este presente que el concepto de las decimas era imbitar a la sublevación contra los europeos, y que según hace memoria, empesaba de este modo: Nunca decirse se oyo; el Rey a su trato faltase: porque nadie criticase: pero en fin ya sonó etcétera... y se halló en la celda de Fray Marcos, quien quiso que esa misma noche se fixasen para cuyo efecto hasta le dio su escopeta al deponente pero que el Padre Villavicencio expreso que se pusiesen mejor el sábado de noche, para que el domingo con la concurrencia se impuciesen todos, y añade que las copias eran quatro, dos, sacadas por Fray Marcos, y dos por el deponente. (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 338-339)

Como se lee el cura Villavicencio fue también autor de los panfletos, principalmente su estilo fueron las décimas, mediante las cuales buscó convencer a la población optase por el camino de la rebelión; siendo cantadas en los festejos celebrados en los espacios cerrados como las casas y abiertos como las plazas y los días de descanso y distracción. Justamente, él reconoció que a pedido de Duran Martel compuso dos copias con 13 décimas, en versión aborígen y castellana, buscando capturar la atención de los sectores populares, especialmente los indios y criollos (Varallanos, 1959, p. 460). Además, hizo recomendaciones como la necesidad de esperar que los pasquines sean publicados la noche del sábado con la finalidad de que amanezcan el domingo, día con mayor concurrencia en las calles, demostrando que formó parte de la organización de la difusión de esto papeles seductores, junto a Fray Duran Martel, con la finalidad de ganar más adeptos para el anhelado levantamiento.⁷⁰



⁷⁰ Cuando se iniciaron los juicios Villavicencio, sostuvo que fue inducido por Duran –quien, supuestamente, mediante la información de los *Diarios de las Cortes* y las publicaciones de *El Peruano*, lo convenció- y por haberse enterado de las propuestas de los diputados Feliu y Morales en las Cortes de Cádiz; lo cual lo incentivó supuestamente -respaldado en la libertad de imprenta-, a denunciar los abusos contra los indios, criollos y mestizos cometido por parte de los chapetones, no encontrándolo una acción criminal (Dunbar 1971, p. XLIII; Varallanos, 1959, p. 464).

Si bien Duran y Villavicencio originarios del virreinato del Perú junto a Aspiazu procedente de Quito, fueron autores muy importantes -mezclando información local con la foránea- en la utilización de los panfletos, también hubo curas de otros pueblos y gente ligada a esta institución que se convirtieron en seductores rebeldes. En primer lugar, tenemos varios testimonios que indican al Cura de Jesús, Don Manuel Herrera, natural de Huánuco, quien habría difundido rumores sediciosos a la comunidad andina, tal como declaró Pascuala Baltazar india del pueblo de Sillapata, quien dijo: “Que Carlos Leon, alias Huainate, de oficio organicista, y vecino de Huánuco, vino al pueblo de Sillapata, con un papel, que dijo, que se lo había dado el Cura de Jesus, Don Manuel Herrera, natural de Huánuco, el que se leyó a toda la comunidad por medio de su Escribano Nasario Flores, que estaba escrito en lengua, y que su contenido decía que *hacían Trescientos años que los chapetones; tenían usurpando este reyno, que les estaban robando su plata*, y que luego recojio el papel y se fue con el, al Pueblo de Llata...”(CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 542). Sin duda una declaración interesante que muestra como el cura Herrera, envió a Sillapata a Carlos León de oficio organicista, es decir parte de la institución eclesiástica, buscando difundir la imagen de “usurpación” cometida por contar con la presencia europea, en clara alusión a combatirla porque roban “su plata,” y utilizando para que llegue a más público la lectura en voz alta y la escritura de este panfleto en quechua, con la clara intención de ser dirigido a los sectores populares indígenas.

Una declaración parecida fue la del indio Nasario Flores, del mismo pueblo quien agregó algunos detalles interesantes, afirmando que el seductor León vino en marzo de 1811, con un pasquín que contenía “en sustancia el siguiente: “Que hacia tres cientos años que los Chapetones tenían usurpado este Reyno haviendo degollado al Inca; que ellos no mas mandan y roban la plata y que hicieran hondas y para la funcion de alzamiento... que yá los buchos de Huanuco y Panataguas, havian dado principio á la funcion alzándose... Que el mismo Carlos Leon, dijo á la Comunidad, que Castillo de Huanuco de la misma Casta de Castel, de Buenos Ayres, le avisaba que el Rey Coronado saldria en breve á Huanuco...” (NCDIP, Vol. 4, p. 349). Si bien hay

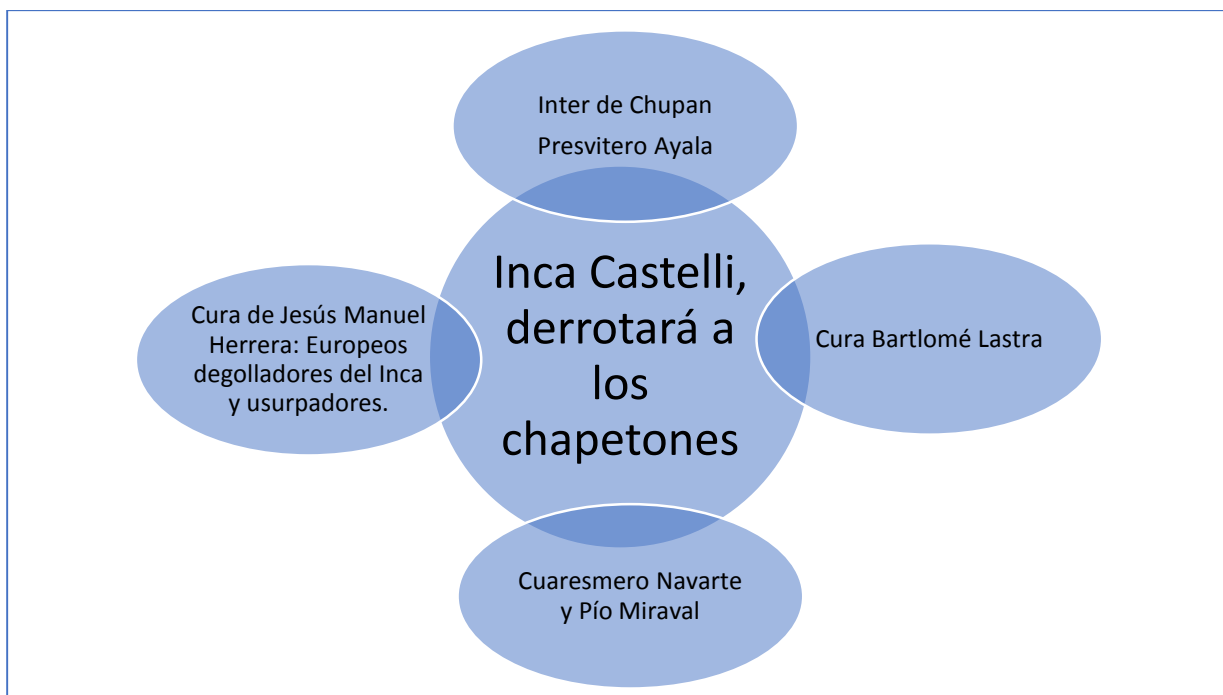
coincidencias con la anterior declaración se agrega unos detalles como la imagen de que los usurpadores degollaron al Inca, me imagino con la finalidad de mostrar el ensañamiento de sus enemigos contra sus antiguos gobernantes, para encender la oposición; la necesidad de reaccionar frente a esto mediante el alzamiento, buscando a que de una vez se decidan y dejen de ser “mosos (que) no tenían calsones”, como declaraba el padre Duran y; la posibilidad de la llegada de un rey por la supuesta información de “Castillo de Huanuco de la misma Casta de Castel” que de alguna manera restauraría el orden una vez logaran sacar a sus opresores.

Mientras tanto, el alcalde indio Andrés Huerto, ratificó lo señalado agregando que “los Indios de Huanuco,/ se havian alzado contra los Chapetones, que havian muerto á muchos de ellos, de orden del Rey Castel,... (diciendo el pasquín) «que hacia tracentos años que estaban esclavisados, y que hicieran hondas y riquis, para la función»; que esta funcion havia de ser como la de Huanuco, para alsarse, y responde (NCDIP, Vol. 4, pp. 352-353). Con esta declaración, podemos agregar que los hechos ocurridos en la toma de Huánuco el 22 de febrero fueron inspiraron a los contenidos de los panfletos y rumores para incentivar a los demás pueblos a seguir el mismo camino de la violencia, con la finalidad de salir de la esclavitud, explicando la necesidad de utilizar “hondas y riquis, para la función”. Todas estas ideas según, los declarantes fueron escritos por el Cura de Jesus, Don Manuel Herrera y difundidos por su ayudante Carlos Leon.

Ahora bien, otro seductor rebelde vinculado a la iglesia, bastante citado por varios testigos fue el caso del Presvitero Don José de Ayala, Inter del Pueblo de Chupán, sobre el cual el indio Juan Dimas declaró “que hera berdad que el Ynter Don José Ayala le dijo al deponente y á los de su Pueblo de Chuquis que en breve bendria el Rey Castely á faborecerlos y quitarles los trivutos, y que si los Chapetones no se hiban los degollarian y las demas expreciones que se le acaban de explicar como producidas por dicho Ayala.”(NCDIP, Vol. 4, p. 550); siendo ratificado por los indios Nicolas Ferrer, José Lucas, José Briseño, Manuel Roxas, Manuel Cayetano, Gregorio Urbano, Sebastian Antonio Cos, y Andres Mariano Valdivia, entre otros (NCDIP, Vol. 4, p. 429). Al leer esta declaración podemos observar que al igual que el cura Herrera incluyó en sus

argumentos la idea de la venida del “Rey Castel Inca”, las amenazas de degollamiento a los chapetones, pero además el aliento que este hobre de la iglesia realizó de no pagar tributos, propuestas bastante revolucionarias e interesantes.

Haciendo un balance -en comparación con Aspiazu, Duran y Villavicencio- los curas de los pueblos Manuel Herrera de Jesús y José de Ayala de Chupan, hacen una mayor utilización de la figura de Castelli para seducir al levantamiento. Y siguiendo esa misma lógica Andrés Montani, declaró que el cura Don Bartolomé Lastra, dijo: “Ustedes los Europeos están perdidos, que el declarante le preguntó la causa, y le respondió que Casteli lo havia hecho Capitan y que si querían ver la correspondencia fuesen á su Casa: Que el declarante viéndolo hevrio lo reprehendió, y no hizo caso de sus expresiones ...”(CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 33), testimonio ratificado por don Lorenzo Morales alias “el monigote”de la Iglesia mayor (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 45). Algo parecido, ocurrió con la forma de seducir del Cuaresmero Don Tomás Nalvarte y Pio Miraval, de quienes el indio Ygnacio Nasario, natural, y vecino de Pachas, declaró habían difundido: “que el Ynga Castel, venia á Huanuco, por la montaña, y que Don Domingo Berrospi, estaba mandando ya en Huanuco y representando la persona del dicho Inga Castel, y que havia matado a todos los Chapetones”(NCDIP, Vol. 4, p. 426), declaración respaldada por Rumualdo Ynga Yndio del Pueblo de Yanas Partido de Huamalies (NCDIP, Vol. 4, p. 528); mientras que Juan de la Cruz Vilca señaló que mediante la figura del “Rey Castel Ynga”se buscó convencer a los alcaldes de “los Pueblos de Yanas, Marias, Chuquis, y Sillapata, la orden que tenian para salir á la guerra... para botar, matar á los chapetones”(NCDIP, Vol. 4, p. 339) y; además Vicente Valdivia, también de Pachas, denunció que cuando los indígenas “le enseñaron á Pio Miraval y al Cuaresmero Nalvarte la (supuesta) orden del Rey Castel”ellos señalaron qué era verídico, es decir el discurso del Inca Castelli fue necesario para convencer a los sectores populares indígenas, ya reflexionaremos sobre el propio discurso en el siguiente capítulo (NCDIP, Vol. 4, p. 342).



Fuente: Elaboración propia

De esta manera, revisando las declaraciones, los seductores rebeldes que más utilizaron la figura del Inca Castelli fueron los de los pueblos aledaños a la ciudad, quizás porque el público a quienes dirigieron sus discursos les resultó más alentador leer y escuchar sobre esta imagen a diferencia de los curas que vivían en el mismo Huánuco. De esta manera, los miembros vinculados a la iglesia tuvieron un enorme papel en la convocatoria utilizando panfletos, rumores y mensajeros como instrumento políticos para lograr su objetivo principal el cual fue animar al pueblo al alzamiento, donde la violencia estaría presente, para destituir a las abusivas autoridades europeas, enemigos en común de todos los grupos sociales involucrados, lográndose gracias a que contaron con una red de comunicación compuesta principalmente por los autores y difusores.

c) Los criollos

Los panfletos y rumores resultaron un instrumento político eficaz, generando preocupación a las autoridades como al propio virrey Abascal, por lo difícil de controlar su contenido; vigilar a sus autores, los cuales eran clandestinos y, conocer las diversas interpretaciones que le iba dando la propia población; por lo que estos “papeles sediciosos, que como sembrados en su sus corazones se habian propuesto la universal destruccion de Chapetones, Españoles, Criollos, Mestisos, y todos sus bienes”(NCDIP,

Vol. 4, p. 255). Si bien los principales seductores que los crearon fueron los curas conjuntamente con su red de comunicación, es decir copistas y difusores, algo similar ocurrió con los criollos. De esta manera, en primer lugar, tenemos a los sindicatos como jefes de la Junta instalada en Huánuco, quienes también fueron seductores rebeldes: José Crespo y Castillo y Domingo Berrospi, los cuales a pesar de negar su participación como tales llegado el juicio, los diversos testimonios dijeron lo contrario. Santiago Chagua mestizo natural y vecino del pueblo de Pachas, declaró al respecto:

Que Juan de la Cruz Silvestre, Indio del Pueblo de Llanas, le dijo al que declara, que don Domingo Berrospi y un Castillo, ambos de Huánuco habían mandado una carta, al Alcalde de su Pueblo Yanas, en que decían que ya no havia Rey y que era General de los indios Castillo, y que ganando la Guerra los Indios no mas serian Jueces, Curas, y interés, y que en el caso necesitara gente alla en Huánuco, estuvieron prontos para ir y que si aquí necesitaban de auxilio, tanvien vendrían de alla, y que la Comunidad referida de Yanas, haviam mandado cinco Yndios, a hablar personalmente con Berrospi, y Castillo, y que los indios que fueron, le dijo al que declara que se llamaban Santos Valerio, Juan Sipriano, Ignacio, y que ignora el nombre de los dos restantes, y la embajada que trajeron de Huánuco, y responde.”. (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 435)

Como puede leerse este testimonio afirmó que Castillo y Berrospi enviaron cartas a los pueblos de indios para convocar a los rebeldes, ya que no había rey, prometiéndoles prerrogativas como convertirlos en jueces y curas, y que el nuevo gobernante de Huánuco era Castillo; siendo esta declaración ratificada por el indio Mariano Toribio del pueblo de Pachas (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 575); Santos Bustillos del pueblo de Chupan (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 436); don Vicente La Serna de Llata, quien agregó que N.de Cos, indio de Chupan, repartió los papeles sediciosos de Castillo (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 470. Sin duda, los criollos Berrospi y Castillos utilizaron los rumores y papeles públicos para convencer a la población de apoyar la rebelión coordinando con los encargados de realizar su difusión, siguiendo el mismo mecanismo que los curas, es decir contar con un aparato de redes de comunicación.

Bajo estos alcances diversos testimonios dan cuenta de que Don Domingo Berrospi, antes de la rebelión, aprovechó -cuando realizaba varios viajes al estar comisionado por el Intendente de Tarma-, para difundir un discurso parecido al de los curas de los pueblos, ya que también apeló a la figura de la llegada del “Rey Castel para botar, como se ha dicho á los Chapetones, y que havian de tener casamiento de Balde, y no havian de pagar tampoco Diezmos, ni Primicias, que dentro de quince dias havia de salir el Rey Inga, de Guarapa”(NCDIP, Vol. 4, p. 286); a lo cual el testigo indio Hipolo Gomez del pueblo de Obas, agregó “aconsejó al que declara para que se alzáran, que ya no havia mas Rey que Castel, que venia por el Cuzco matando á todos los Chapetones”(NCDIP, Vol. 4, p. 313); mientras Mariano Toribio natural y vecino del pueblo de Chupán, señaló “diciendoles que ya no havia Yntendentes, ni Jueses, ni mas Rey, que Castel, que venia a favor de los Yndios,... que mataran á los chapetones, y que era orden del Rey Castel”(NCDIP, Vol. 4, pp. 570-571); por su parte José Briseño, indio del pueblo de Chupan dijo que Berrospi dijo “que eran sonsos, que se alzarán, y que el los sacaría en hombros, que venia á favor de ellos su Rey Ynga... y les havian de bolver toda la plata que les havian robado, que no se acobardaran, y que tubieran valor”(NCDIP, Vol. 4, p. 386); y José Silvestre, natural, y vecino del pueblo de Yanas expresó “que (les había dicho) obedecieran á su rey Castel, y que botaran a todos los chapetones de esta Provincia, que esta era la orden general para todo el reyno, que despues de esto los indios de Chupan, y Obas parte arriba, les avisaron que estuvieran prontos para salir á la guerra contra todos los chapetones”(NCDIP, Vol. 4, p. 400). Similar a todas estas denuncias fueron las declaraciones de los indios Santiago Navarro (NCDIP, Vol. 4, p. 404); Manuel Cayetano, natural y vecino del Pueblo de Chupan (NCDIP, Vol. 4, p. 423); Espiritu Pasqual, del pueblo de Obas-parte arriba (NCDIP, Vol. 4, pp. 531-532); Juan Ypolo, alcalde del pueblo de Chupan, (NCDIP, Vol. 4, p. 372); entre otros testigos.

En general, es claro que el criollo Berrospi fue un seductor cuyo llamado fue el alentar a abandonar la cobardía por parte de la población y abrazar el alzamiento, con la garantía de que pronto llegaría el Rey Castel -quien había dado orden de castigar a los europeos-, a lo que sumó el anuncio de que “ya no havia Yntendentes, ni Jueses, ni mas”y que “no havian de pagar tampoco Diezmos, ni Primicias”; mediante este

contenido claramente se buscó entusiasmar a los sectores populares indígenas para que se sumen al levantamiento, generándoles expectativas de un mundo mejor por lo menos en su imaginación. Ahora bien, comparando con el discurso seductor de los curas, no solo se les prometió destruir a los chapetones, sus ofrecimientos fueron más amplios al difundir el rumor de que no pagarían diezmos ni primicias y que serían jueces y curas, promesas que los seductores eclesiásticos no indicaron; otra diferencia fue que no hubo en el contenido de su discurso una vinculación con los acontecimientos foráneos como sí ocurrió con el de algunos curas, salvo la apelación al personaje bonaerense Castelli asociándolo con el nombre del Inca, una adaptación que partió de lo que a la población del común le resultaba significativo, algo no sorprendente ya que ellos fueron el principal público que se buscaba convencer y así asegurar el éxito de las acciones violentas una vez iniciada la rebelión.

Ahora bien, José Crespo y Castillo también fue denunciado por varios testigos de haber seducido a la población, como Berrospi, mediante la idea de la venida del rey Castell; tal como lo señalaron en el pueblo de Obas, los indios: Pasqual Espiritu, Pedro Polinario, Santiago Navarro, Pedro Nolasco, Juan Eduardo y José de la Cruz, quienes aceptaron que se convirtieron en rebeldes debido a que creyeron esta idea, es decir fueron seducidos (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 526-533; 608), demostrando que el discurso que se apropió de la figura de Castelli tuvo impacto en los sectores populares convirtiéndose en un contenido útil para alentar la rebelión. Incluso, uno de los capitanes de indios más importantes como fue Novertó Aro, agregó: "...Que se lebanto la vos de que Casteli hera Rey, y que mataran Chapetones, y que por esta sola voz se alborotaron todos los Indios de igual modo que por la carta de seducción que los mandó el Regidor Castillo, y en su virtud empezaron a perseguir los Chapetones." (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 666), testimonio de lo útil que era apelar al rumor para avivar las acciones violentas como parte de las prácticas de la cultura política andina, ya que esto fue recurrente en otras rebeliones como ya he indicado.

Por otro lado, algunas ideas del contenido de los rumores que Crespo y Castillo al parecer difundió lo señalaron el indio Mariano Herrera quien declaró que Castillo le dijo que era " General del Rey Castel, y que les ordenó que botaran á todos los Chapetones

que havian en Huamalies, y que si no salian los mataran, y les señaló todos los que havian en Chupan, Aguamiro, Quivilla, Huallanca, y Queropalca, que eran hasta veinte y dos Chapetones...”(NCDIP, Vol. 4, p. 425); mientras que el natural José Tolentino afirmó que “...Que Castillo, les previno que ya no havia mas rey que Castel, que era a quien havian de obedecer en adelante, y que no tuvieran cuidado que el respondia con su pescueso. (NCDIP, Vol. 4, p. 411); luego el criollo Manuel Rodriguez, vecino de Chalgua-cocha, afirmó “que solo Castillo la vez primera que volvieron de Ambo les dixo, en publico que havia tenido carta de Casteli, y que vendria dentro de ocho dias, y que no les expresó otra cosa, y responde.”(NCDIP, Vol. 4, p. 443). Tomando en cuenta el contenido, hay una apelación constante a la figura del rey Castel, pero combinada con la amenaza de castigar a aquellos que no obedezcan, a diferencia de Domingo Berrospi su discurso fue más violento no haciendo uso de prerrogativas, como sí lo hizo Berrospi; al parecer el miedo es el principal motor del discurso de este caudillo, aunque al igual que el anterior incentivó al alzamiento contra los europeos. Leamos el contenido de una de sus cartas:

Señores Alcaldes ambos partes En el Pueblo de Sillapata Muy Señor Mio y quedo impuesto de todo lo que me escriben: y asi les abiso esten prontos dando abiso a los demas Pueblos y becinos para la union que debemos tener contra los Chapetones ya tenemos mando de fuersa al Rey de Castella que se le ordeno pues a que ya hemos aruenados con todo ellos siandos bien de los chapetones a 30 de Marso toparemos con el ausilio de esta Ciudad Basallos todo el Pueblo de Panao y asi espero de ustedes algunos Resistencia a los Chapetones esten a la mira y cuidado para darme prontos abiso Luego que huviese alguna novedad y se vengan ustedes: este su afectisimo el Subdelegado General aclamado. Castillo (Rubricado).”(NCDIP, Vol. 4, p. 206)

Crespo y Castillo al parecer se remite a ordenar el levantamiento señalando que hay un nuevo rey y se debe actuar contra los chapetones, pero no hay mayores contenidos como en el caso de Berrospi quien prometió a los indios la exoneración de obligaciones fiscales y hasta cargos como jueces. Agregando una información adicional, José Huanca del pueblo de Pachas declaró: “En el consta que la insurrección de aquel Partido fue

directamente promovida por lo muchos emisarios que allá pasaron de esta Ciudad con órdenes multiplicadas del insurgente Juan José Castillo titulado General de la revolución y alzamientos, lo cual está plenamente probado.”(CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 139), con lo que podemos deducir que Crespo y Castillo contó con redes de comunicación que involucró mensajeros, alcaldes y pobladores para difundir sus rumores y órdenes; incluso hay estudiosos que sospechan contó con agentes en Lima, Cerro y otras ciudades, manteniendo una vinculación mediante escritos con Huaylas, Conchucos y Cajatambo (Varallanos, 1959, p. 495), gracias a lo cual seguramente se enteró de los sucesos foráneos, pero tampoco hizo uso de esa información para elaborar sus discursos sediciosos al igual que Berrospi.⁷¹ Teniendo por tanto una actividad como seductor rebelde importante, caracterizado por un discurso más agresivo, con el cual logró convencer a una parte de los sectores populares para ir por el camino de la rebelión.

Ahora bien, hubo otros criollos seductores, siguiendo la declaración de Tomas Nalvarte, tenemos a: “Antonio Espinoza, El Limeño, concurría a casa de Calamaco conversaba de que venia Casteli matando chapetones y a favorecer a los criollos.../que si viniera Casteli livertarian de sus maltratos...” (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 392-393), declaración que fue ratificada por don Antonio Zavala (NCDIP, Vol. 1, p. 496). Este seductor apeló a la figura de Castelli, conjuntamente con el rechazo a los chapetones, lo cual según los testigos lo difundió en la casa de Calamaco, un espacio privado, pero también en los lugares públicos de la ciudad. Otro seductor fue Andrés Rodriguez, de quien Francisco Perez, Sargento 1° de la cuarta Compañía; de oficio labrador, y de edad de quarenta y siete años denunció que: “...le dijo que hiba de parte del general Castillo...á los Pueblos del Partido de Huamalies, y Tarma que son Yanumayo, Yacos, Margos, Jesús y Cauri á combócarlos para que bengan á la guerra que estaban haciendo contra los Europeos, y que a este efecto husase de los arvitrios mas combenientes diciendoles que ya el rey Fernando 7° hera muerto, que Casteli en la tierra arriba se

⁷¹ Al respecto, Crespo y Castillo declaró: “Preguntado si save de la insurreccion de Buenosayres, y tiene noticias de las ocurrencias, dijo: Que solo á oydo decir que estaban en guerras, pero que no savia con individualidad de los sucesos sino en glovo, esto es que los criollos estaban en guerra con los Españoles, y que haora estando de General, como se havía hecho cargo del Combenito de San Francisco, havría una carta con lisencia del cura que venia á un religioso, en que segun recuerda hablava del Sr. Goyoneche, y Casteli diciendo que en que pararían estas Misas, pero que no tiene presente del que subscrivía, ni á quien se mandava, ni de todo lo que contenía. (NCDIP, Vol. 4, p. 232).

havia unido con el Señor Goyoneche ...”(NCDIP, Vol. 2, p. 211); a lo cual el hermano de este seductor, Ignacio Rodrigues, vecino y natural de la Chacra del Chalgua-cocha, de oficio labrador, de edad de sesenta años, agregó: “Que el confesante save que Castillo instruyó con las mismas expresiones que se le refieren á su hermano Andrés Rodrigues por que este se lo previno así, y en esta virtud se lo comunicó al confesante, y á su hierno Francisco Perez, lo que dio mérito para que esto mismo se publicase por ambos en aquellos Pueblos.”(NCDIP, Vol. 2, p. 215), reconociendo que también había difundido el rumor. Igual como en el caso anterior, se hace presente la apelación a Castelli, pero le agregan la muerte del rey Fernando VII, la necesidad de alentar a la guerra contra los europeos y además que habrían sido parte de la red de comunicación de Crespo y Castillo del cual obtuvieron la información. Ahora bien, una figura similar ocurrió con Manuel Andrea quien, según el mestizo Jose Sanchez alias el Ulluco, de treinta y cinco años de edad, llamó a esperar el estallido del levantamiento “disiendo que mejor sería reserbar esa operacion para quando biniese Castely, y matase con los Yndios á todos los chapetones” idea que obtuvo de la información de Fray Marcos Duran pasando a formar parte de la red de comunicación de este cura (NCDIP, Vol. 2, pp. 576-577).

Por otro lado, tenemos las declaraciones que sindicaron como seductor al comerciante criollo Manuel Carrillo, de treinta años de edad, tal como lo declaró José Beraun, conocido por el sobrenombre de Cañapa, diciendo: “... que con motibo de haver combersado con Manuel Carrillo sobre un pasquín que havia aparecido en la ciudad le dijo aquel, que Casteli estaba en el Cuzco; y que las lenguas odias que tenia que andar: le quedaban de vida á los Europeos... que ochenta días les daba de plazo á los Europeos por que Casteli benía á acabarlos... Que un día de Carnabales siendo combidado á comer por una tía suya (Al margen: nota: Narciso Trujillo, es Narciso Ponze acusado por Marin a fojas...) Doña Simona Goñy, lo llevó a Veles y... despues de comer Manuel Carrillo combersaron sobre la llegada de Casteli á que haviendo expresado que Casteli tenía tres hermanos que venían a botar Europeos...” (NCDIP, Vol. 2, pp. 258-259; Vol. 3, p. 232). Nuevamente, para convencer a la población de unirse a la rebelión hay una apelación en este discurso a la figura de Castelli, informando incluso un lapso de tiempo de su llegada, en este caso 80 días desde el Cuzco; información que Carrillo difundió en los días del carnaval, es decir cuando la rebelión estaba a punto de estallar, en espacios como la casa de doña Simona Goñi,

encerrando como objetivo principal votar a los chapetones. Frente a esta declaración, Manuel Carrillo, respondió “que solo dos veces ha conversado sobre Casteli, primero ahora cinco meses poco mas o menos con Don Narciso Bracamonte, por haverle contado este, que el Señor Goyoneche lo havia derrotado a dicho Casteli, ...aquele contextó con alegría que estaba bueno, ...José Beraun a quien le dixo, que havia oido decir que venia Casteli por Mainas, expresandole que era un disparate semejante noticia...” (NCDIP, Vol. 2, p. 284). En su declaración reconoce que sí hablo de Castelli, pero lo que hizo fue rechazar dicha posibilidad calificándolo de “disparate” por da cuenta además del conocimiento sobre la derrota de Castelli en el sur y, más bien acusó a José Beraun de ser el verdadero seductor. Probablemente, en realidad ambos fueron seductores rebeldes, lo cual tuvieron que negar por tratarse de un delito que les traería un castigo ejemplar. Siguiendo, una figura similar al caso que acabo de presentar, Mariano Velez, reconoció que conversó sobre la llegada de Castelli en la misma casa con los personajes anteriores utilizando una información similar (NCDIP, Vol. 2, p. 313; Vol. 3, p. 95.). A continuación, un resumen de las propuestas más representativas de estos seductores rebeldes:



Fuente: Elaboración propia

De esta manera, los criollos laicos, al igual que los curas, utilizaron los rumores y papeles públicos como instrumentos políticos con la finalidad de convencer a los sectores populares para optar por el camino de la violencia rebelde, para lograrlo organizaron redes de comunicación donde estuvieron los autores y difusores muy activos. También, en sus contenidos se apeló como principal carta de presentación a la figura del Inca Castelli y la destrucción de los europeos, lo primero sobre todo dirigido a los sectores populares indígenas, para los cuales este discurso –el cual partió de la cultura política andina, gracias a la experiencia de su utilización en las rebeliones dieciochescas- sí logró poderosamente convocarlos, tal como lo evidenciaron los testimonios presentados, por lo que si bien la rebelión cayó prontamente, por lo menos mediante esta lógica los rumores y papeles públicos tuvieron éxito, movilizand a miles de indios e iniciando la toma de los pueblos, saqueos, robos, y el sueño de que se cumplan sus exigencias. Sin embargo, no sólo los curas y criollos laicos fueron seductores rebeldes, la propia población indígena también se desempeñó como tal, a continuación, veremos las características de dicha participación.

d) Los indígenas

Sin duda el principal público al que fueron dirigidos los panfletos y rumores fue el indígena por ser la mayoría de la población, y por tanto lo que se convertiría en el brazo de ejecución de las acciones violentas para lograr el triunfo de la rebelión. Por ello, para alentarlos se buscó utilizar un discurso que fuese de su interés y además agregaron formas pedagógicas para que estos sectores populares reciban la información, como fue el caso de los cánticos de las décimas y la lectura colectiva en voz alta de las noticias que se encontraban en los panfletos, logrando difundirse aprovechando la situación de crisis. El despliegue de estos discursos se realizó a través de los espacios políticos como las plazas, puertas de las iglesias y en los propios hogares. Ahora bien, teniendo en consideración que los indios no fueron los principales autores de los panfletos, esto no quita que también participaron en su difusión y elaboración, pasando a formar parte de la red de comunicación, convirtiéndose en seductores rebeldes.

Por otro lado, de los diversos contenidos de los rumores y pasquines que se utilizaron, el principal para los indios -teniendo en cuenta que fueron dos mensajes los que más se manejaron para incentivarlos a que se conviertan en rebeldes, siendo estos: los abusos de las autoridades y la venida del inca-, siguiendo al sombrerero Eulalio Paredes, quien declaró “que ha oydo posteriormente, que de esos trese pueblos revelados se han retirado muchos Yndios apesarados de sus hechos, y otros se mantienen hasta ver las resultas, creyendo que ya no manda el Señor Virrey de Lima, sino Casteli”(NCDIP, Vol. 1, p. 192). Es decir, si bien los indios tuvieron en cuenta ambos discursos, los seductores tuvieron claro que mayor peso poseyó la idea de la llegada del Inca, por lo que resultó clave tenerlo en cuenta constantemente para lograr una convocatoria exitosa; y esto fue posible porque se trató de una herencia propia de las rebeliones dieciochescas, donde también se apeló a la figura de la venida del rey Inca, siendo para el caso de Huánuco representado por el personaje bonaerense, aunque no fue el único al que se le adjudicó dicho apelativo. Esto explica que los curas de los pueblos y sobre todo los criollos escribieran constantemente en sus pasquines acerca de esta imagen, ya que los indígenas eran la cantera de donde saldrían los insurrectos y necesitaban convencerlos para ello. Pero, ¿acaso fueron los únicos en ser conscientes del poder de este discurso?, como algunos investigadores proponen.

Teniendo en cuenta las declaraciones del criollo Andres Rodriguez, avecindado en Calhuacocha, de 52 años, tenemos: “que solo oyó decir a los Yndios de Pillao, y Pallao que el rey Ynga venia por Huarapa lo que también se lo dijeron al mismo declarante, pero que no sabe el nombre de los Yndios que se lo dijeron”(CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 281); a lo cual el mestizo Celedonio Chagua, natural del pueblo de Pachas agregó: “Que sabe que Jose Huanca, acompañado de dos Huanuqueños a su vuelta de la Ciudad de Huánuco, en donde el estuvo, pues el es hijo, y vecino de este Pueblo de Pachas, le dijeron que su Rey Castel, estaba cerca de Huánuco, y que por eso su General Castillo, havia arruinado a Huánuco, que el que declara lo reprendio, y que presume que José Huanca, puede haber hecho diligencia en estos Pueblos inmediatos, para que se sublevaran...”(CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 430). Las declaraciones que acabamos de leer evidencian que los indios sí se sirvieron de la idea del regreso del inca, guiados probablemente por sus intereses propios, dándole una racionalidad a su uso; a lo cual se sumó el hecho de que también fueron parte de la red de comunicación que los hizo participar activamente, coordinado con los curas y los criollos, pero también independientemente. En ese sentido, de los representantes indígenas que primero

utilizaron los rumores y pasquines, siguiendo el papel publicado bajo el seudónimo de “Teniente General”—el cual al parecer en realidad fue Fray Duran Martel- fueron los alcaldes indios. A la letra:

Señores Alcaldes de Huánuco y Febrero 18 de 1812.

Amados Hermanos míos, dense noticia todos los pueblos con esta misma carta sin demora, ni disculpa, para que todos estén aquí el domingo a las 4 de la mañana a una misma hora armados con escopetas cargadas, con hondas, flechas, sables, rejonos, cuchillos, palos, piedras, para acabar a los chapetones...que tienen intención de matarnos a todos nosotros, quitarnos nuestras tierras, chacras, haciendas y vienes, y apoderarse de todas nuestras provincias y así hermanos míos un valor para esta ocasión todos aguardamos prontos para esta hora cada chapetón se pesca al descuido...esta carta leerán Ustedes con mucho secreto sin que lo sepa ni el Diablo. (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 65).

Como se lee, hubo una convocatoria para que los alcaldes convenzan a los indígenas de participar en la rebelión, los cuales debía acudir “el domingo a las 4 de la mañana a una misma hora armados con escopetas cargadas, con hondas, flechas, sables, rejonos, cuchillos, palos, piedras” y; ordenando a los que saben leer que lo hagan de manera colectiva y secreta, por lo que formaron parte de la red de comunicación para incentivar la convocatoria. Pero, no sólo actuaron bajo este puesto, hubo también aquellos que se convirtieron en autores como el caso de los Alcaldes de Ovas y Chupan, los cuales escribieron una carta en el que pedían se “botaran a los chapetones” (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 102); también aparecieron los que se encargaron de coordinar la difusión de los mensajes subversivos por todos los pueblos y; otros se dedicaron a traducir los pasquines a la lengua nativa para leerlos de manera pública a la comunidad (Chassin, 2008. P. 237). Actividades que muestran el papel activo de estos seductores rebeldes buscando convencer a la población de participar en la rebelión, al igual que los seductores curas y criollos, como lo declaró José Matos natural de Quipas sobre el Alcalde de Pachas (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p.481). A continuación, mencionemos las actividades de algunos alcaldes que fueron catalogados como seductores rebeldes:

- Norverto Aro, alcalde de Huamalíes, fue acusado de llevar papeles mediante los cuales exhortó a votar a los chapetones, como lo denunció el alcalde indio de Chavinillo (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 99); a lo cual Juan Villegas agregó que llevó carta de los indios de Cani al pueblo de Chavinillo, informando de las órdenes del Rey Castel y la carta de Castillo, para destruir a los chapetones y difundirlo por todo Huamalies (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 563). Similares declaraciones dieron el mestizo Gregorio Ysidro y Gaspar Rufino y el indio Antonio Ambrocio, vecino y alcalde de Chavinillo, entre otros (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 564-567; NCDIP, Vol. 4, p. 361). Por lo que Norverto Aro no solo lideró las acciones violentas y simbólicas de la toma de los pueblos, sino también actuó como difusor formando parte de la red de comunicación de Castillo y algunos pueblos como Cani.

- Los alcaldes Toribio Peña y Andres Huerto del pueblo de Sillapata, siguiendo las declaraciones de Asencio Bernardo vecino del pueblo “dijo: Que sus Alcaldes Toribio Peña, y Andres Huerto, mandaron al que declara, y á toda la comunidad, para que al dia siguiente se juntaran en el puente de Pachas, con los indios de Marias, Chuquis, y Yanas, y que el dia quince de Marzo, se juntaron alli, y que el Alcalde de Yanas y de los otros Pueblos, enteraron á Pio Miraval, una orden del Rey Castel, y que les dijo dicho Pio, que obedecieran que estaba buena, y el Cuaresmero Don Tomas Nalvarte, les dijo lo mismo, que con ésto se fueron á Aguamiro, y responde. (NCDIP, Vol. 4, p. 338). Es decir, llegó a sus manos un papel sedicioso supuestamente del “Rey Castel”, lo cual compartieron con toda la comunidad, pero previamente se cercioraron previamente de su “fiabilidad” preguntando a Pio Miraval y el Cuaresmero Don Tomas Nalvarte, pasando a formar parte de su red de comunicación como difusores.

- Luego está la declaración sobre el alcalde de Pachas, Juan de la Cruz Vilca, quien supuestamente publicó un pregón donde “se mandaba que todos fuesen á la guerra, sin excepcion, pena de la vida, por que hasi lo mandaba la orden de Castillo, que representaba la persona del Rey Castel” (NCDIP, Vol. 4, p. 341), frente a lo cual según confesó en el juicio José Suarez obedeció uniéndose a los

alzados, al confiar en su autoridad. Sebastián Agustín, alcalde de la Estancia de Puquio, afirmó también que apoyó a este alcalde por razones similares al anterior declarante (NCDIP, Vol. 4, pp. 345-346). Por otro lado, el mestizo ladino llamado Jose Paulino dijo que “le mandó decir al Alcalde Vilca, con Andres Laureano que havia orden del General Castillo, y del Rey Castel, para ir a Llata, matar ál Subdelegado y demas chapetones, y que el que no concurriera le quemarian sus casas, y degollarían” (NCDIP, Vol. 4, p. 379). Mientras, Pablo Domingo, natural y vecino del Pueblo de Marias, informó: “Que se unieron con los Yndios de Chuquis, Yanas, y Sillapata, en el Puente de Pachas, en donde se apareció Pio Miraval, y el Alcalde de dicho Pachas Juan de la Cruz Vilca, y enseñaron los Alcaldes alzados ál primero Pio Miraval, la orden de Castel, que tenian para alzarse, y matar chapetones, y les dijo que estaba buena”(NCDIP, Vol. 4, p. 390), formando parte también de esta red de comunicación.

- La declaración de Roque Trujillo sobre el alcalde del Pueblo de Marias, Vizente Estacio, agrega un asunto adicional: “En dicho día, hice traer á un indio, á quien de Que cuando llegaron a su pueblo, Vizente Estacio, combocó otra vez la comunidad con campana y que despues de leer la orden, y tratar de obedecerla y dar cumplimiento tubieron mucha alegria y repique de campanas, y responde (NCDIP, Vol. 4, p. 414). Acentuando el sentido festivo que también involucraba la difusión de los rumores y papeles públicos, al ser leídos en voz alta a la comunidad.

De estos testimonios se desprenden varias ideas, primero que la apelación a la figura del Rey Castelli fue muy utilizada como en los demás casos de seductores, a lo que se suma la existencia del respeto a los alcaldes indios, gracias a lo cua al parecer convencieron a varios para el alzamiento -aunque pudo ser también una estrategia legal cuando lo declararon-, sumándosele el respaldo de Pio Miraval y el Cuaresmero Don Tomas Nalvarte a la “veracidad”de los papeles seductores que los alcaldes difundieron, como fue el caso del pueblo de Pachas. Luego estuvo el hecho de que algunos alcaldes se encargaron de establecer la publicación de estos pasquines en espacios abiertos para la convocatoria a la rebelión y también mediante repique de campanas. Además, si bien algunos formaron parte de la red de comunicación de curas y criollos, ellos

contribuyeron a que esa conexión crezca, gracias a la colaboración de los propios pobladores. Por último, agregaron a su discurso en algunos casos contenido violento al señalar “que el que no concurriera le quemarian sus casas, y degollarían”, con la finalidad que a partir del miedo pudieran reclutar rebeldes; por el contrario, en los casos de éxito de la convocatoria se celebró con “alegría y repique de campanas”, brindándole una suerte de ritualidad a la difusión de los rumores y papeles públicos en los pueblos. De esta manera, los alcaldes indios - de los cuales muchos actuaron como capitanes en el levantamiento- tuvieron participación activa, no siendo simples repetidores de los panfletos y rumores, ya que contaron con intereses e iniciativas propias -al igual que los curas y criollos- buscando combatir a las autoridades europeas abusivas, para lo cual apoyaron la difusión oral y escrita de los mensajes de denuncia y sobre todo la idea de la venida del Inca, discursos eficaces para convencer a la población indígena a que se levanten. Por otro lado, también los indios del común participaron como seductores, ya sea de manera colectiva bajo la figura de “pueblo” y también individual. Comencemos, viendo el caso de algunos pueblos.

Juan Eduardo, natural y vecino del Pueblo de Obas parte Abajo, señaló sobre el pueblo de Chupan, lo siguiente: “Que los indios del Pueblo de Chupan, con los de su Pueblo parte Arriba havian tratado alsarse, y les mandaron decir á los de parte Abajo, que salieran á la guerra, que el Rey Castel, lo mandaba, que el que declara, ni los de su Pueblo, supieron nada antes, y responde. (NCDIP, Vol. 4, p. 327), declarando de manera similar Jose Atanacio, natural y vecino del Pueblo de Chuquis (NCDIP, Vol. 4, p. 330) y el mestizo ladino Leon Tarazona (NCDIP, Vol. 4, p. 364); además José Matos, natural de Quipas y vecino de Chuquis, dijo “Que los Yndios de Chupán fueron los que influyeron para que se levantaran diciendole que mataran á los Chapetones de orden del Inga Castel, y que si no los degollarían”(NCDIP, Vol. 4, p. 332), siendo respaldado por la declaración de Mariano Valdivia, natural y vecino de Chuquis (NCDIP, Vol. 4, p. 333), información a la que Santiago Espinoza, indio y alcalde de Caguas agregó “Que los indios de Chupan, y Obas parte arriba, le mandaron una carta, mandándoles que se juntara con ellos para el alzamiento sino, que les quemarían el pueblo, y los degollarían; que por miedo a esto junto a los Comunidad y les dijo que fueran a ver la orden con que alzados procedían.”(CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 620). Por su parte Romualdo Inga, indio del Pueblo de Yanas, declaró “que los indios de Chupan y Obas -la parte de arriba-

mandaron a su pueblo una carta de Castillo a nombre del rey Castel que iba a salir por la montaña de Huánuco y que mataran a los chapetones, a lo que Pio Mirabal y el cuaresmero Nalvartele señalaron que la orden “era buena” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 603; 731) y; Miguel de Yrazogui, señaló que estos rumores llegaron también al uebo de Quivilla, Doctrina de Pachas (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 429).

Como puede apreciarse el pueblo de Chupan evidencia la importancia que tuvieron los panfletos y rumores, donde a diferencia de las declaraciones anteriores, los incitadores no tienen un personaje, un cura, un alcalde o autoridad de la junta en especial, sino que la acción seductora la realiza un colectivo: “el pueblo”, teniendo presente siempre el rumor de que eran órdenes del Rey Castelli, mediante el cual lograron convocar a varios pueblos como el de Obas parte Abajo, Quipas, Quivilla, entre otros; donde aparte de hablar de las órdenes del Inca, se señaló la necesidad de acabar con los europeos incluso amenazando con matar a los desobedientes degollándolos o quemando sus casas, ordenando que de una vez inicien la guerra. Lo interesantes es que al referirse los denunciante como “los Yndios de Chupán”, nos da a entender que los seductores rebeldes fueron los pobladores en general, autoridades indígenas y del común, los cuales actuaron de manera colectiva llevando los pasquines y difundiendo los rumores de manera oral, logrando que varios de estos pueblos se alzasen en 1812, demostrando su actividad como seductores rebeldes; mediante lo cual contribuyeron, como los curas y criollos, a la organización y desarrollo de las acciones violentas, para lograr mejorar la situación de opresión en la que se encontraban a causa de los chapetones. Sin embargo, las informaciones que difundió este pueblo no estuvieron desconectadas de la red de comunicación con la que contaron los seductores rebeldes, ya que vino desde afuera. Justamente Vizente Estacio, alcalde del Pueblo de Marías, capitán de los alzados del Partido de Huamalies, reconoció que les comunicó lo siguiente al pueblo de Chupan:

... que ya se habían alzado los indios de Huánuco y los de Panataguas, y que hiba a salir de su Rey Castel, por la Montaña de Huánuco que con esta noticia mandaron a sus embajadores, a dicha ciudad, que fueron Jose Tolentino, y Roque Trujillo, que estos trataron con el General Castillo, y volvieron con una carta suya, en la que mandaron que botaran a los

chapetones, y que lo mismo avisara a todos los Pueblos de este Partido, lo que obedecieron... (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 593).

Por tanto, fue mediante la información enviada por el alcalde del Pueblo de Marías Vizente Estacio, que el pueblo de Chupan conoció las noticias y rumores sobre el alzamiento en Huánuco y Panataguas, el discurso de la venida del rey Castell y el mandato de sacar a los chapetones. Dicha información fue ratificado por José Lucas y José Briceño, diciendo: “Que del pueblo de Marías bino un yndio, nominado José León, al pueblo de Chupán, diciéndonos que todos estemos prontos con nuestras armas, para alsarnos contra todos los españoles; y diciendo que todos los pueblos de Marías, habían botado al Capitán Miguel de Yrasoqui con un pasquín...y a esto contestamos de voces, diciéndoles que sería mejor hacer propio a Huánuco a saber si era sierto que todos teníamos orden del Soberano nuestro como así nos engañaban.”(CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 23), con lo cual se señaló que no solo se enteraron mediante el alcalde de estos rumores, sino también gracias al indio José León. Estas declaraciones fueron ratificadas por los indios Mateo Goyo (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 150); Evangelista Rojas (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 151); y Benedicto (?), indio principal de Chupan (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 152).

El caso del pueblo de Chupan evidencia como los contenidos fueron difundidos a los pueblos, así como la dinámica de la red de comunicación establecida por los seductores rebeldes. Pero, además, no fue el único al que se lo identificó así porque al parecer, precisamente, uno de los pueblos al que Chupan incitó, hablo del Pueblo de Obas Puente Arriba, también comenzó a difundir de manera colectiva discursos similares al de Chupan, señalando que “el Rey Castel mandaba que mataran á los Chapetones”, declaraciones recogidas por los indios Nasario Flores, natural y vecino del Pueblo de Sillapata (NCDIP, Vol. 4, p. 349) y Francisco Montañós, natural de Conchucos y vecino del mismo pueblo (NCDIP, Vol. 4, p. 350); mostrándonos la dinámica de cómo se construyeron las redes de comunicación de los rumores y panfletos, lo cual involucró a alcaldes, pueblos e indios. Por último, otro pueblo al que se destinó esta manera colectiva de seducción fue Rondos, lo cual fue descrito por el indio Francisco Maccha señalando que los alcaldes de Huanrin remitieron una carta mediante un indio llamado

Massu (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 568); lo mismo indicaron Antonio Malqui, indio procurador y el alcade Lucas Zerranodiciendo que se mandó una carta de Castillo que ordenaba se unieran a la guerra (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 571-572); y Marcelo Machado, mestizo, declaró que los indios de Aguamarino mandaron a los de Rondos una carta ordenando perseguir chapetones (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 570).

Lo que tenemos entonces es la evidencia de cómo se fue tejiendo la red de comunicación subversiva, transmitiéndose estos mensajes de un pueblo a otro, por lo que los curas y criollos no fueron los únicos en llevar adelante la rebelión, el papel de la población fue clave contribuyendo a la difusión de los contenidos para convocar a los rebeldes. Pero, además, la participación indígena como seductores también se manifestó de forma individual, entre aquellos que no fueron alcaldes, aunque hubo varios indios desconocidos, como lo declaró Tomas Ortis, natural y vecino del pueblo de Punchan, Doctrina de Singa, “que un indio de Chupan, que no sabe como se llama, andubo seduciendo á la gente de su pueblo para que se alzara... que asi lo mandaba el rey Castel” (NCDIP, Vol. 4, p. 309). Ahora conozcamos algunos seductores indios que sí fueron identificados.

Para tocar este tema es necesario hablar de los indios del común, es decir los tributarios sin privilegios que actuaron como el brazo principal de las acciones violentas, lo cual no los limitó a contar con una participación activa como seductores rebeldes, en similitud a los curas y criollos ya presentados, en ese sentido, Santiago Gómez, mestizo, del Pueblo de Pachas adjudicó “Que Rumualdo Ynga, de Manas ... sacó una orden de Castel, y se la dio al Cuaresmero Nalvarte, quien la leyó estando a un lado Miraval”(NCDIP, Vol. 4, p. 70); declarando lo mismo el indio Tomás Aquino (NCDIP, Vol. 4, p. 70). Otro testimonio fue el de Jose Molina, Sargento primero de la Milicia de este Partido, de Quivilla quien señaló que Francisco Norverto, indio del pueblo de Marias, participó de la toma de Huánuco y al volver a su pueblo difundió el alzamiento (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 457), declaración ratificada por el indio Agustin Tocto, vecino de Marias (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 513); Francisco Quijano (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 516); Francisco Coronel de Avila, Cabo primero de este Regimiento de Ripan (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 432; 486); Vicente Estacio, alcalde del Pueblo de Marias (NCDIP, Vol. 4, pp. 388-389) y; Andres Silva, vecino del Pueblo de Marias (NCDIP, Vol. 4, p. 390). Por su parte Victorino Soto, alcalde de Cosma

indicó algo similar del indio Marcelo Chavez, del mismo pueblo, quien luego de participar “en Huanuco en el alzamiento y robo de aquella Ciudad, y vino al Pueblo dando esa noticia, y que venian como 300 Panáos, para que todos estos Pueblos del Partido de Huamalies, obedecieran al Rey Castel, y al que no lo hiciera cortarle el pesqueso”(NCDIP, Vol. 4, p. 354); frente a esto Manuel Chávez reconoció haberlo escuchado pero de “Pedro Tocto, del mismo Pueblo, de Cosma, (quien fue el que) trajo recado de los de Obas Puente Arriva”(NCDIP, Vol. 4, p. 354); frente a lo cual el testigo Eusevio Chavez, natural y vecino del Pueblo de Cosma, indicó que ambos participaron (NCDIP, Vol. 4, p. 357).

Otros testimonios fueron el de Manuel Berrospi, vecino de Pachas, quien indicó que el indio de este pueblo Cruz Valerio, con motivo de ir a Huánuco a visitar al Presbítero Don Manuel Cevallos, al regresar le contó que “...Castillo le dio unas cartas para los Indios de los Pueblos de Yanas, Sillapata, y Pachas, y que viniendo caminando con ellas, le salió a alcanzar Don Leandro Cevallos, hermano del Presvitero a una legua de Huánuco, y que se las pidió, y recogio, y responde.”(CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 433). Mientras, Manuel Domínguez natural, y vecino de este Pueblo de Pachas, dijo: “Que José Huanca, vecino de éste pueblo de buelta de Huanuco, publicó en este Pueblo que los Huanuqueños se havian alzado, y acabado con los chapetones de orden de Castillo, y que tambien iban á hacer lo mismo en estos pueblos de orden del Rey Castel, que iba á salir por Huanuco y que solo havian de quedar Yndios, (NCDIP, Vol. 4, p. 378). A su vez el indio Manuel Queipo, también fue denunciado como difusor de los pasquines en Cerro de Pasco, antes de la rebelión de Huánuco (Dunbar, 1971, p. LXII). Por otro lado, Manuel Nasario, indio del Pueblo de Chuquis, confesó que llevó este pueblo “una carta de la Comunidad de los Indios de sus pueblos de Chuquis para sublevar a la gente y ellos accedieron” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 693).

Por consiguiente, los indios actuaron de manera colectiva e individual a la hora de difundir el discurso de conspiración. En el caso de su participación individual continuaron utilizando la figura de Castelli y la venida del Inca, así como la invocación a sacar a los europeos abusivos. Ahora bien, a partir de los indios seductores mencionados líneas atrás, podemos decir que algunos dieron a entender que tuvieron en su poder papeles seductores, quizás entregados por los curas y criollos, los cuales fueron

publicados en los espacios públicos, pero además los difundieron leyéndolo en voz alta. Otro grupo, evidencia que su participación como seductores partió del hecho de haber actuado en la toma de Huánuco, por lo cual algunos indios regresaron a sus pueblos y contaron lo sucedido para lograr animar a sus paisanos a tomar este mismo camino; lo interesante aquí es que creo que de este grupo probablemente, hubo una mayor autonomía en la construcción de los rumores, mediante los cuales buscaron convencer a la población al levantamiento, a partir de sus propia experiencia, proveyéndoles hasta cierto punto una posibilidad de participar en la autoría, como los curas. Otro mecanismo que también usaron fue difundir discursos amenazantes contra aquellos que no se levantasen, con la finalidad de lograr convencerlos, pero por el camino de la fuerza. Por último, algunos de estos indígenas demostraron el conocimiento pleno de la utilidad de estos papeles y rumores, para persuadir a los pobladores, sirviéndose de estos según sus objetivos, no siendo simples seguidores los curas y criollos, carentes de conciencia, como algunos estudios plantearon.



Fuente: Elaboración propia

Por tanto, los seductores o mensajeros que utilizaron los panfletos y rumores con la finalidad de lograr convocar a la adhesión de la causa rebelde pertenecieron a los

diferentes grupos sociales como curas, forasteros y originarios; criollos, incluidos los líderes oficiales de la rebelión; indios, donde estuvieron alcaldes, capitanes, el pueblo y los individuos del común. Todos fueron conscientes de la importancia política de los escritos y su difusión oral e hicieron uso para lograr -mediante el lenguaje de denuncia a las autoridades, la posibilidad de la venida de un rey-inca y la amenaza-, animar y también obligar a que los sectores populares participaron de la rebelión. Esta lógica partió de la herencia de la cultura política rebelde con la que contaron, teniendo espacios donde se crearon, discutieron, interpretaron y difundieron, los cuales a continuación presentaremos.

III.6 Los espacios políticos camino a la rebelión

La rebelión de Huánuco utilizó escritos y rumores conspirativos, llenos de contenidos que cuestionaban a la autoridad, planteaban objetivos alternativos y formulaban una expectativa política, por lo que no podían declararse abiertamente, si no de manera clandestina, ya que fueron discursos no oficiales, creado por personas desvinculadas del sector público propio de la esfera política, como las autoridades. Frente a esta situación contaron con espacios políticos, donde discutieron la información de los hechos, crearon sus escritos y rumores y, leyeron sus mensajes a la colectividad de mayoría iletrada, buscando mantener secreto su difusión y la identidad de los miembros de su red de comunicación. Dichos lugares fueron las casas, los cafés y tertulias para la elite y; plazas, pulperías, chicherías y chinganas para los sectores populares (Guerra, 1992, p. 95; Rosas, 2006, pp. 158-165).⁷²

Los espacios mencionados debían ser discretos, para lograr mantener oculto a los involucrados -hecho asegurado porque se trataban de que estos sitios fueran familiares y amicales-, los cuales solían formular discursos subversivos frente a las verdades oficiales, que no necesariamente representaban la voluntad de las mayorías, sino los intereses del grupo dominante, por lo cual de descubrirse a sus miembros podían recibir incluso la pena de muerte (Scott, 2004, pp. 20-22). Por tanto, esta actitud fue necesaria puesto que no podían dar a conocer abiertamente su opinión y mucho menos en

⁷² En ese sentido, Bajtin, señala por ejemplo que “el mercado era el sitio privilegiado del discurso antihegemónico, y el carnaval era su expresión más evidente [...] [además es importante en la elaboración de los discursos ocultos] los agentes humanos que los crean y diseminan [como] jornaleros, artesanos y vendedores ambulantes, [los artistas itinerantes]” (Scott, 2004, pp. 149-153)

presencia de los poderosos, formandose un “discurso oculto”, el cual se desifrazó mediante los rumores que fueron difundidos de manera escrita en los panfletos, cantados en las fiestas y, divulgados en los sitios de discusión de los sectores populares como las calles, mercados, iglesias, fiestas y plazas, aunque siempre buscando huir de los castigos de las autoridades.⁷³ A continuación analizaremos algunos de estos espacios utilizados por los rebeldes y que tuvo como resultado la rebelión de Huánuco el día 22 de febrero de 1812.

a) Las reuniones conspirativas

Previo al inicio de la rebelión algunos de sus líderes organizaron “juntas secretas” o “reuniones conspirativas” por las noches, donde se reunían varios hombres a conversar sobre lo que estaba aconteciendo y su perspectiva frente a ello, aunque de manera clandestina por los castigos que pudieran recibir; sobre todo porque desde 1811, se ordenó la prohibición de éstas debido a que contribuía al “fuego oculto de la insurgencia” y las autoridades eran conscientes de ello (Dunbar 1971, p. XXVII). Narsiso Ponce señaló lo siguiente: “Y que le contaron que habían tenido tres juntas, una en la Esquina de San Marcelo, otra en Huallayco, y la tercera en Puelles; que no le expresaron los nombres de los sujetos, pero la aseguraron que todos iban armados para defenderse en caso de que la Justicia los quisiese sorprender”(NCDIP, Vol. 2, p. 488), declaración que nos muestra como estas reuniones fueron muy continuas, cuidándose la identidad de sus asistentes quienes estaban precavidos por si fuesen descubiertos y se realizaban en lugares conocidos por sus miembros; aunque siempre cuidándose las espadas, ya que estaban prohibidas debido al peligro conspirativo alentado por la oleada juntista que se vivía en aquel entonces.

Además, siguiendo otros testimonios, algunas de estas juntas alcanzaron una cantidad de hasta 25 hombres y tuvieron como escenario la celda de los curas seductores, principalmente Fray Marcos Durán Martel, quien invitó a Fray Mariano Aspiazu, Fray Ignacio Villavicencio, Fray Ledesma, Antonio Espinoza el Limeño,

⁷³ El discurso oculto aparece por completo si se cumplen dos condiciones: la primera el contar con un espacio social apartado, es decir secreto, fuera del control y posible castigo de los dominadores; la segunda, que en ese ambiente estén presentes confidentes cercanos que compartan experiencias similares de dominación (Scott, 2004, pp. 20-22).

Manuel Reyes, Manuel Abarca, Felipe el Sastre, entre otros, con ps cuales formó su red de comunicación; convirtiéndose en un espacio para poder abiertamente criticar a la malas autoridades y debatir sobre la coyuntura política en general, formulándose muy pronto una salida: la rebelión (Varallanos, 1959, pp. 462-465). Dicho discurso fue posible debido al respaldo proporcionado por la intimidad del lugar y los integrantes que se suponen eran de confianza, buscando alentar las acciones violentas de manera discursiva compuesta por los seductores criollos e indígenas.⁷⁴ Justamente, sobre este último grupo social y su relación con las juntas o reuniones clandestinas, el Dr. Pedro Ángel Jado, escribió: “Ya también havia visto el Subdelegado uno o mas cartas de un Alcalde de Barrio de la ciudad en que le daba parte de varias juntas secretas de indios, señalando los lugares de ellas en la ciudad, y los modos de aprehender a los que congregaban. En fin, ya tenian todos los datos para crear una conspiración efectiva...” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 198), es decir las juntas secretas involucraron la actividad de todos los futuros integrantes de la revuelta, como fue el caso de los indios que Jadó declaró, no siendo una manera exclusiva de organización por parte de la dirigencia criolla, especialmente la eclesiástica, muy útil para la organización de la rebelión.

b) La tienda del inglés José Marín Valle

El Juez de Agua, José Meza, declaró que “un hombre blanco incognito”, con la cara cubierta por un pañuelo de gasa, llevaba papeles a los indios y mestizos, se trataba un inglés, en cuya tienda de la ciudad se hacían juntas clandestinas (Dunbar, 1971, p. XXXVI).⁷⁵ Pero, ¿De quién se trataba? El testigo Pedro Tello, al respecto, declaró que para él, José Marín -de origen británico y poseedor de una tienda-, fue el autor de la sublevación, puesto que en su comercio se veía como acudían varios de los que fueron líderes del motin como: los hermanos Rodriguez, el sastre Ulluco, Antonio Espinoza, Narsiso Ponse, entre otros; los caules se reunían a conversar, beber, bailar y cenar a vista de todos, pero con cuidado de que no se escuchen sus conversaciones

⁷⁴Estos además “...mantenían comunicación con los patriotas de los pueblos dependientes de la ciudad...en Pampas don Norberto Haro, en Chupán el cura José Ayala...el Cura don Tomás Narvarte en Yanahuanca y pueblos de Humalíes...en Chinchao Antonio Espinoza el Limeño. Más enviaron comisionados secretos para que recorriesen los pueblos...contaban con cómplices en Cerro, Lima y otras localidades” (Varallanos, 1959, p. 465).

⁷⁵ Al parecer en las rebeliones indígenas del siglo XVIII, solían aparecer personajes ingleses o anglicanos porque los indios creían que la nación británica vendría a invadir su territorio.

conspirativas, siendo la reunión mas mentada la noche del martes de carnestolendas (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 27-28; 288; 300; 303; 331; 750).⁷⁶

A esta declaración se sumó la de Narsiso Ponse, quien dijo que cuando fue a la tienda del inglés Marin le cofesó sobre los pasquines -que iban a aparecer el domingo de carnales-, los tenía guardado en su tienda y que también estaba participando de la elaboración de las decimas conspirativas (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 339). Además, otro de los testigos, Mariano Veles, señaló que el inglés Marín y José Rodríguez, enviaron “cartas seductivas” dejándolas en la casa de una mujer llamada Manuela (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 20; 40). Sin embargo, José Marin terminó traicionando a sus compañeros, ya que puso en sobreaviso al Subdelegado Gracia de que se avecinaba la rebelión, aunque esta autoridad no le hizo caso (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 30; 75; 309), por lo que enterandos de esta acción los indios quisieron matarlo, al respecto Don Francisco Ingunsa declaró: “Que en la bulla de los indios en la mañana del Veititres en que entraron a la ciudad, gritaban dichos indios donde esta (testado: ese) Botado de José Marín, que nos ha engañado prometiéndonos entregaría a los chapetones...”(CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 87). A raíz de estos testimonios, es claro que la tienda del inglés Marin fue otro espacio político donde encontraron comodidad los conspiradores para organizar la rebelión, como había ocurrido en las esquinas de los barrios y en la celda de los curas, contribuyendo a la formación de más redes de comunicación del discurso seductivo.

c) La cena en la casa de doña Simona Goñi

Los espacios privados como las celdas de los curas y públicos como la tienda del inglés José Marín, no fueron los únicos lugares desde donde los conspiradores comenzaron a organizar la rebelión, las casas de los pobladores de Huánuco también se convirtieron en espacios políticos; al respecto, siguiendo la declaración del Presbitero Don Tomas Nalvarte: “que siempre que Antonio Espinosa el Limeño concurría á casa de Calamaco conversaba de que venia Casteli matando chapetones, y a favorecer a los Criollos”(NCDIP, Vol. 2, p. 540). Cumpliendo con lo que un espacio conspirador

⁷⁶ Es decir, período que comprende los tres días anteriores al miércoles de ceniza, día en que empieza la cuaresma.

requería como era contar con la confianza de discreción y que los invitados fueran personas de fiar las casas fueron un ambiente propicio para ello, en este caso Antonio Espinosa el Limeño, uno de los futuros líderes rebeldes, concurría a la casa de Calamaco para señalar que venía Casteli y buscar incitar al levantamiento mediante este rumor convincente para los sectores populares, aunque no fue la única vivienda conspiradora. Según declaraciones de Manuel Carrillo, el sargento Castañeda y el carpintero Jose Beraun conocido como Cañapa, el último día de carnestolandas en casa de doña Simona Fierro o Goñi, a la cual llamaron tía -probablemente antes o quizás después de la reunión en la tienda del inglés, porque se realizó la misma noche y algunos invitados fueron los mismos-, se organizó una cena, encontrándose a comensales que fueron muy importante para la rebelión. Fernando Palomino, Sargento de una de las Compañías de Milicias de Ynfantería, confesó lo siguiente:

Que un día de Carnavales siendo combinado a comer por una tía suya doña Simona Goñy, lo llevo a Veles y encontraron en la casa á Antonio El Limeño, Fernando Palomino, Narsiso Truxillo, y que habiendo llegado después de comer Manuel Carrillo conversaron sobre la llegada de Casteli á que habiendo expresado que Casteli tenia tres hermanos que venían a botar Europeos, y que á estos solo les quedaba de vida tantos días quantas leguas habían del Cuzco donde estaba y otras expresiones de esta naturaleza les hizo una señal el Limeño á todos para que callasen según cree por la desconfianza que tenia del confesante, añadiendo el Limeño las palabras siguientes: “No hay quatro mosos leales en Huánuco para una empresa por que todo lo hablan”. Y que 80 dias les daba a los europeos por motivo de esta llegada. ... (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 128; 676).

La cena de doña Simona Goñy, muy mentada por varios testigos, reunió a varios personajes que luego actuaron como piezas claves de la rebelión de Huánuco de 1812, destacando Antonio Espinoza El Limeño y Manuel Carrillo a los que se agregó Fray Marcos Duran Martel, entre otros (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 153; 179-180), el tema principal fue comentar acerca de los contenidos de los pasquines de aliento contra los chapetones, las décimas que se estaban difundiendo por la ciudad y la llegada de

Castelli para matar a los europeos. Si bien, el declarante Fernando Palomino, para eludir responsabilidad señaló que cuando él llegó, Espinoza “El Limeño” dijo “No hay cuatro mosos leales en Huánuco para una empresa por que todo lo hablan”, manifestando la desconfianza por su llegada, es decir que él no formaba parte de la “empresa” conspiradoras, de esto se puede inferir que la cena había sido organizada como un espacio político camino a la revuelta y no fue algo surgido espontáneamente.

Justamente, Manuel Ribera, natural de la ciudad de Quito, de edad de 40 años, de oficio platero, brindó un dato que refuerza la idea de que sí se trató de una reunión conspirativa planeada. A la letra: “Que concluida la comida, y vevida de chicha, Don Domingo Moreno trajo de su casa una guitarra medio rota, y que tomándola Don Agustín Sambrano empezó á tocarla sin saber cantando todos algunas guaraguas de Lima y que después siguió cantando Don Mariano Cárdenas, unas versadas de la Concordia, pero que por la vevida con que estaban no se acuerda de los versos, y responde” (CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 199). De la información que declaró Rivera, podemos saber que además de habarse de los rumores, los comensales cantaron y escucharon los versos compuestos por Aspiazu, llamados “de la Concordia”, los cuales hacían un llamado a la rebelión, teniendo en cuenta quién fue su autor porque Cárdenas así lo señaló (CDIP, Tomo III, Vol. 3, pp. 199; 201). Justamente, este dato muestra que los asistentes estaban complacidos por las decimas, de allí su cántico colectivo, por lo que se nota que la cena de la señora Goñi fue un espacio oculto de difusión política planeado, donde los comensales fueron con la intención de intercambiar opiniones y revelar sus expectativas políticas, sintiendo a este lugar confiable -por tratarse de un espacio familiar y amical- dando rienda suelta a los discursos conspirativos que no podían decirse públicamente.

De esta manera, desde los espacios como la celda de los curas, la tienda del inglés y la casa de la señora Goñi, las principales cabezas organizaron el levantamiento, discutiendo las ideas sobre el descontento de la población y las medidas a tomar frente a ello. Luego, sus discursos políticos conspiradores se desplegaron en las puertas de las iglesias, las calles, las casas de la población, las fiestas y mediante la lectura colectiva, donde se fueron haciendo públicos para alentar a la adhesión de los sectores populares

cerca al día del estallido de la rebelión. Sin embargo, de todos los contenidos presentes en los rumores, panfletos y lugares de difusión política destacó la supuesta venida del Inca, Rey o Castell-Inca, lo cual a continuación analizaremos con mayor detenimiento, teniendo en cuenta que formó parte de la peculiaridad de la cultura política andina.

CAPÍTULO IV:

LA VENIDA DEL REY-INCA COMO DISCURSO POLITICO

“Fernando Septimo estaba preso, y que en Jerusalem havia renunciado el cargo de Rey de España en el supuesto Ynca, que ya venia a botar a todos los cavalleros españoles ...que los mestizos e indios habían de... salir a recibirle con danzas, y otros preparativos” (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 173-174).

Las acciones violentas adoptadas en la rebelión de Huánuco como fueron los saqueos, robos, apaleamientos, degollamientos, canibalismo, entierro de una supuesta bruja, entre otros para mi investigación contenían una racionalidad y un mensaje que buscó crear la figura del triunfo simbólico de los alzados y de paso el conseguir adeptos

gracias al miedo. Todo esto se complementó con los rumores, panfletos y espacios políticos en los que distintos individuos o seductores estuvieron involucrados, sirviendo para convencer a los rebeldes en utilizar este medio y así lograr sus objetivos, especialmente políticos. De esta manera, el liderazgo de la rebelión y el hecho de que haya sido posible de realizarse no estuvo en manos exclusivas de curas y criollos o de individuos como Crespo y Castillo y Berrospi, ya que la acción colectiva de los sectores populares, especialmente los indios, fue bastante clave. La forma de llevarla a cabo por estos últimos partió de las experiencias previas -las rebeliones andinas, siendo la más importante la de Túpac Amaru II-, es decir posiblemente de la cultura política que conocían, por lo que sus acciones y discursos violentos no fueron productos de la improvisación o la barbarie. En consecuencia, cuando comenzaron a organizar el alzamiento, desde 1811, sus acciones, discursos y símbolos fueron similares a los utilizados en otros levantamientos, concentrándose en este capítulo en la idea de la venida del Inca, un discurso cargado de símbolos que sirvió de manera importante para convocar a los rebeldes y generar acciones. En ese sentido, para comprender mejor este asunto, resultó importante conocer informaciones relacionadas a esta idea, como por ejemplo las pesquisas acerca de la imagen del monarca y el inca, los espacios y canales de difusión y el debate de la historiografía respecto a lo que representó para los Andes y Huánuco, dicho rumor e imagen.

En el caso de la figura del monarca, cabe recordar que fue instalada en América por la dinastía Habsburgo, los cuales basados en las propuestas de Suarez -heredero de la tradición de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino-, establecieron que el poder político o soberanía emanaba de la comunidad política y el poder civil era parte de la sociabilidad natural del hombre, cuyo fin es el bien común más allá del individuo. Por lo tanto, Dios es el primer autor de la autoridad política, pero la soberanía nacía de un contrato social, explícito o implícito, entre el pueblo y el monarca, estableciendo un pacto entre ambos con derechos y deberes recíprocos (Guerra, 1992, p. 81; Phelan, 1975, p. 126). Además, cuando la monarquía se instaló, sobre el imperio de los incas, se construyó la figura de un "traslado" voluntario de soberanía del Inca al Rey español, afianzando el pacto colonial entre la metrópoli y virreinato, por lo que el rey de España poseía la imagen de

ser la continuidad del Tahuantinsuyo (Espinosa, 2002, p. 5).⁷⁷ Sin embargo, la imagen de dicho traslado legítimo terminó con la llegada de las reformas borbónicas adoptando América la figura de una colonia –por la jerarquía inferior– sentida por los criollos, mestizos e indios, agravándose el descontento por lo que se desató en el siglo XVIII una oleada de levantamientos.

Precisamente dichas rebeliones reclamaron el recuerdo de la figura del rey, pero no al español, sino al Inca, anunciando su pronta coronación, como fue el caso de Oruro en 1738, Juan Santos Atahualpa 1742 y la de Túpac Amaru II en 1780, para mencionar algunos ejemplos.⁷⁸ Para algunos historiadores, el utilizar esta imagen tuvo como objetivo el justificar que los alzamientos eran “un legítimo derecho al nombrarse un rey nativo se basaba en el razonamiento de que la corona de los incas había sido “usurpada” por el monarca español, y que debía por lo tanto regresar a manos de sus legítimos herederos”(O’Phelan, 2015, pp. 218-222). Por otro lado, a pesar de que la rebelión de Túpac Amaru no prosperó, los esfuerzos por desaparecer su recuerdo no se lograron, fortaleciéndose porque consiguió algunos de sus objetivos, como fue la instalación de la Real Audiencia en el Cusco y la eliminación de los corregimientos.⁷⁹ Teniendo en cuenta estas características, pienso que este levantamiento afianzó en la población la lógica de que la rebelión era una alternativa eficaz para lograr objetivos, convirtiéndose en un instrumento político cuando los otros mecanismos, los cuales eran escasos, se hubieran agotado a la hora de realizar sus reclamos pasando a formar parte de la cultura política de los sectores populares. Tampoco se abandonó la apelación a la

⁷⁷ “La legitimidad del dominio de la Corona española sobre el Perú dependía de tres “vicios” en el señorío de los incas: la usurpación originaria de la dinastía inca supuestamente perpetrada por Manco Cápac, la expansión violenta del incario y la corta duración de la dinastía y el imperio.”(Espinosa, 2002, p. 4).

⁷⁸ En ese sentido Túpac Amaru II, según señalan varios participantes de la rebelión, su accionar fue en contra de las malas autoridades, como los corregidores e incluso se les dijo que era por orden del Rey, aunque este líder firmaba como Túpac Amaru Inga; en cambio Pumacahua, el cual no actuó como líder sino en segundo plano, apoyó a la junta del Cuzco, ya que creyó que el rey ya no gobernaba porque había muerto, siendo el autogobierno una salida política y viable. Por otro lado, el asunto de Junta o rey se ve representado por la negativa de Vicente Ángulo en 1814 a ser catalogado como “Apoderado de los Antiguos Incas del Perú”, y por la misma época el clérigo tucumano Ildefonso Muñecas que estuvo apoyando a los Ángulo en el Alto Perú sí apeló al recuerdo de los Incas en la lucha por la libertad, con la finalidad de influenciar en las masas indígenas. (O’Phelan, 2015, p. 222).

⁷⁹ “El impacto hace referencia al hecho esencial de que la rebelión fue derrotada. Una diferencia obvia entre una rebelión y una revolución es que en la última se consigue derrotar a los oponentes, tomar el poder e implementar un cambio radical... Empleando un noción más amplia o flexible, según se quiera ver, de política y sus resultados, mostraré que la rebelión tuvo un considerable impacto en la América española y más allá, y que pese a ser derrotada, contribuyó a reconfigurar las relaciones entre el estado colonial y la mayoría de “peruanos” en este periodo: el campesinado indígena, el cual de modo mayoritario pero no homogéneo apoyó la revuelta.”(Walker, 2014, p pp. 4-5)

figura del Inca -a pesar de que se prohibió recordar su imagen en las fiestas como el Corpus Christi y la lectura de *Los comentarios reales de los Incas*, entre algunos castigos como consecuencias del levantamiento de Tupac Amaru II- como lo demuestra los motines locales acaecidos en 1793, los cuales continuaron utilizando la idea del Inca, aunque no aplicaron violencia, sucedidos en Macarí y Lampa, teniendo como líder a Chillitupa, señalado como nieto del “Rey Inga Pacha Pactaq”, quien supuestamente prometió a los indios forjar su propio reino, devolviéndoles las tierras usurpadas por las malas autoridades. Algo similar ocurrió en Huaroc y Quispicanchis, en 1809 (Walker, 1991, pp. 138-139). Entonces, el recuerdo del imperio de los incas se siguió utilizando a pesar de sus prohibiciones, pero se sumó un nuevo símbolo: la gran rebelión de Túpac Amaru II (Walker, 2014, p. 14).⁸⁰

Por otro lado, no solo la sierra sur apeló a la idea de la venida del inca como solemos pensar, por ejemplo, en el norte estuvo presente incluso antes de la gran rebelión, como lo evidencia el caso de Alonso Inca en Quito y en la zona de la ceja de selva Juan Santos Atahualpa (Espinosa, 2002, pp. 22-23). El inca asociado con la Amazonía se construyó a partir del rumor del reinado de Pedro Bohórquez en Paitití, el legendario reino neoinca y aunque usualmente se piensa que esta zona estuvo desvinculada de la sierra, esto no sería cierto - por lo menos hasta el siglo XVIII, donde disminuyó el contacto debido a la salida de los jesuitas - ya que formaban un círculo económico dinámico, sobre todo con los andes centrales (Espinosa, 2002, pp. 26-27). Por consiguiente, la selva no estaba ajena a la imagen del Inca, para los Amuesha, Ashaninka, Machiguenga, Piro, Shipibo, Conibo y Cashibo el Inca era una figura importante, asociado preferentemente como un ser divino o semidivino, héroe cultural y ordenador del mundo, teniendo el mismo significado que en la sierra (Santos, 1992, pp.

⁸⁰ “Por más que los españoles trataron de silenciar la rebelión de Túpac Amaru al punto que no se convirtiese en un ícono de las Guerras de Independencia o una herramienta en manos de los ingleses, su recuerdo no se desvaneció. Su nombre no pudo ser borrado. En 1802, Jean-Jacques Dessalines, el comandante general del Ejército Revolucionario de Haití y en ese momento gobernador general, bautizó a sus fuerzas como “el Ejército de los Incas” y los “Hijos del Sol”. En las batallas que tuvieron lugar en 1812-1814 por el control de Montevideo, los realistas en Río de la Plata solían referirse a los insurrectos como Tupamaros. xx Aún falta mucho por conocer sobre la memoria del levantamiento, especialmente entre los descendientes de quienes conformaron su base social, los indígenas. El nombre de Túpac Amaru continuó resonando hasta el siglo XX. Túpac Amaru se volvió el símbolo visible del régimen de Velasco Alvarado en el Perú (1968-1975), con su nombre e imagen adornó todo lo que fuese posible adornar, desde plazas hasta programas políticos y folletos. Además, habría que incluir en la lista a dos grupos guerrilleros, los Tupamaros de Uruguay y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en Perú, así como a un joven que eventualmente se convertiría en el más famoso rapero a nivel mundial, Tupac Amaru Shakur.”(Walker, 2014, p. 14)

117-118). Precisamente, los Chupaychu y Panatahuas de la región de Huánuco, actuaron como “etnias-bisagras” e incluso desde la época anterior a los españoles Tarma y Huánuco tuvieron enclaves en la ceja de selva, lo cual fue continuado por los franciscanos, produciéndose una interacción fluida de bienes, personas e ideas (Santos, 1992, pp. 103-117).

Además, una manera de mantener en vigencia esta imagen o símbolo del Inca, fue a través de los retratos, fiestas, mascaradas y celebraciones diversas en la que participaban todos los grupos sociales, donde se incluía su recuerdo de manera positiva gracias a la influencia del Inca Garcilaso de la Vega y mezclada con las características europeas, destacando la influencia del barroco (Perissat, 2000, pp. 623-642). En Huánuco, aparte de las fiestas religiosas, se bailó el Inkadanza, donde al igual que en varios pueblos se representaba el encuentro entre Pizarro y Atahualpa, el cual recordaba el origen mixto de la colonia y el pacto colonial, sin la intención de cuestionar la conquista.⁸¹ A pesar de que con estos actos se traía a la memoria a los viejos gobernantes, las autoridades españolas no los creyeron peligrosos porque supuestamente se trataba de “vestigios de una civilización muerta”, una perspectiva que comenzó a cambiar luego de producirse las rebeliones de Juan Santos Atahualpa y sobre todo la de Túpac Amaru II, ordenándose su prohibición (Serulnikov, 2007, pp. 395-400; Espinosa, 2002, pp. 6-9).

De esta manera, se entiende la aparición de la idea de la llegada del Rey-Inca en la rebelión de Huánuco, convirtiéndose en el rumor más difundido, mediante el cual se logró convencer a miles de indígenas para que marcharan el 22 de febrero de 1812 a la toma de Huánuco y de otros pueblos, por lo que fue un factor clave para la movilización de los insurgentes. Huánuco conectado con la ceja de selva, lugar donde el Inca fue visto como el ordenador del mundo; el contar con fiestas como el inkadanza y; el desplegarse la imagen proyectada por la “prensa liberal” sobre el Imperio incaico como una sociedad justa y productiva, conocida por lo menos por los curas; todo ello contribuyó probablemente a la formación de sus expectativas políticas asociadas con el regreso del Inca como alternativa al vacío del rey español y como rechazo a sus

⁸¹ Sobre estas danzas no hay estudios. Una referencia al respecto: <https://es.scribd.com/doc/105043805/Inca-Danza-de-la-Punta-Pachitea-Huanuco>

autoridades vigentes (Walker, 1991, p. 144). Al respecto, el indio quechua-hablante Nasario Flores del pueblo de Sillapata y enviado por el cura de Jesús, don Manuel Herrera, declaró: “Que hacia trescientos años que los Chapetones tenían usurpado este Reyno, habiendo degollado al Inca; que ellos nomas mandan y roban la plata y que hicieran hondas y para la función de alzamiento”(CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 554), como se lee, esta confesión denunció la usurpación del trono del inca, mostrándose el deseo de contar con un gobierno que no se encuentre en manos de los chapetones, aunque no se rechazó directamente al monarca español, sí manifestó los abusos de sus autoridades.

Ahora bien, en la historiografía la apelación de la población a la idea de la venida del inca generó un debate, siendo uno de los más conocidos el que propuso Flores Galindo, quien planteó *la utopía andina*. Su propuesta se hizo a partir de doctrinas cristianas que habrían sido mezcladas con la figura andina del Inca. En primer lugar, el *milenario*, una idea de vieja data en Europa, el cual se conoció en América gracias a la llegada de los franciscanos, quienes debatieron acerca de « ¿Tenía España algún derecho a posesionarse de estas tierras?». En concordancia con este cuestionamiento en el siglo XVI, el dominico Francisco de la Cruz -seguidor de la propuesta del Padre Las Casas-, anunció en Lima «la destrucción de España y la realización del milenio en las Indias», proponiendo que América sería «el territorio por excelencia de las utopías prácticas» (Flores Galindo, 1988: 30-33). Justamente la segunda idea que involucra para este autor la venida del Inca es *la utopía*, una propuesta que hizo alusión a los planteamientos de Tomas Moro sobre un lugar (Isla) donde “no hay intereses particulares, se toma como interés propio el patrimonio público; con lo cual el provecho es para todos...En Utopía, como todo es de todos, nunca faltará nada a nadie mientras todos estén preocupados de que los graneros del Estado estén llenos. Todo se distribuye con equidad, no hay pobres ni mendigos y aunque nadie posee nada todos sin embargo son ricos”⁸²; es decir el término *utopía* alude a un mundo imaginario donde prima *la igualdad*. En base a estas propuestas cristianas y europeas, los indígenas construyeron -lo que estos autores denominaron- *la utopía andina*, imaginando un reino sin hambre y explotación, siendo el retorno del Inca necesario, ya que fue considerado el principio ordenador, cuyo recuerdo se haría público con mayor énfasis a partir del siglo XVIII (Flores Galindo, 1988: 42-44, 47-53). Sin embargo, no fue exclusiva de los indígenas, la utopía andina

⁸² Moro, Tomas. *Utopía*. Recuperado de: https://ocw.uca.es/pluginfile.php/1497/mod_resource/content/1/Utopia_Tomas_Moro.pdf

fue manejada por «criollos, españoles, nativos de la selva central, mestizos» que alentaría muchos de los movimientos «revolucionarios» actuando en conjunto, con las diferencias en la dirigencia mencionadas líneas atrás (Flores Galindo, 1988: 61).⁸³ De esta manera, para Flores Galindo, la utopía andina fue una respuesta frente a la insatisfacción del orden colonial siendo la venida del Inca una alternativa o modelo político futuro e ideal (Espinosa, 2002, p 28; Aljovín y Jacobsen, 2007, p. 25).

Frente a la propuesta de la utopia andina, *el mesianismo*, defendido por Pease y Curatola, planteó que, si bien los movimientos rebeldes del siglo XVIII recordaron al Inca como ordenador, no aspiraron a que vuelva el Tahuantinsuyo, imaginándose un tiempo ideal donde “el poder político logrado no representa una continuidad del antiguo poder, sino una nueva instauración que lo reemplaza”(Santamaría, 2007, p. 244). En ese sentido, todo movimiento mesiánico posee el recuerdo en su presente de un paraíso perdido, narrado por los mitos y; un paraíso futuro de carácter utópico donde reine la felicidad, careciendo de una temporalidad, ya que no se sabe cuándo sucederá (Santamaría, 2007, pp. 244-250). Este planteamiento occidental se complementó con la lógica que los indios tenían sobre la imagen del *pachacuti*, el cual consistió en una inversión total del orden existente, soñando con una sociedad igualitaria -rescatada del pasado, pero no igual a esa época- distinta a la colonial que era jerárquica (Serulnikov, 2007, p. 397). Por ello, la apelación al recuerdo de los incas es entendible, ya que fue el único gobernante anterior a la llegada de los españoles que, con las fiestas, mitos y propaganda, fue imaginado como un líder justo, siguiendo la propuesta garcilasista (Walker, 1991, p. 144).

Para otros autores, la aparición de la idea de la venida del inca surgió a partir del incumplimiento del pacto colonial -al aplicarse las disposiciones de las reformas borbónicas en el siglo XVIII-, por lo que este discurso fue utilizado para llamar la

⁸³ La idea de la restauración del imperio incaico aparece desde las insurrecciones del siglo XVIII, reconociéndose que no se trató de un discurso manejado exclusivamente por los líderes indígenas, también los criollos lo utilizaron con fines políticos (Dunbar, 1971, p. LXXXVI). Por ejemplo uno de los más conocidos criollos que propuso esta idea fue Francisco Miranda, quien planteó un régimen de gobierno «similar al de la Gran Bretaña», pero bajo el mando de un «Inca provisto del título de Emperador» con carácter hereditario, a fines de ese siglo, exigiendo la incorporación de los Incas -que sustituiría al título de rey- como emperadores, donde los caciques se debían convertir en miembros de la Cámara Alta del senado, siendo nombrados por el Inca y con carácter vitalicio (O’Phelan, 2014, p. 35; Seghesso de López, 2010, p. 35).

atención del monarca y renovar el pacto (Espinosa, 2002, p. 29; Santos, 1992, p. 125). De esta manera, Scarlett O'Phelan señala: "Volver al pasado fue, quizá, no remontarse hasta el Imperio Incaico, sino retomar un pasado más cercano, el período de concesiones y reconocimientos por parte de la política de los Habsburgo, volver al "equilibrio" del pacto colonial [...] El "tiempo inmemorial" fue para muchos el doblar del siglo XVI, no antes" (O'Phelan, 1995, p. 44). Es decir, al romperse ciertos privilegios como es el respeto a los curacas tradicionales siendo reemplazados por europeos, incrementando los impuestos comerciales, otorgándoles privilegios exclusivos a los chapetones, entre otros, provocó el cuestionamiento a la monarquía hispánica, apareciendo el mesianismo inca como alternativa, pero no como el retorno del Tahuantinsuyo, sino más bien del período Habsburgo (Walker, 2014, pp. 13-16; Torres, 2016, p. 39). Ahora bien, una propuesta adicional sobre la venida del inca parte de su temporalidad que vincula pasado-presente-futuro, por lo cual algunos investigadores vinculan este discurso con la propuesta de Koselleck denominada "horizonte de expectativa", donde los conceptos terminan siendo realidades virtuales, futuros-presentes que orientan la acción política hacia una meta esperada, pero no experimentada (Aljovín; Velásquez, M. y Velásquez, D. pp. 23-24; Sánchez-Prieto, 2009, p. 117)

En el caso del tema de la venida del inca y su relación con la rebelión de Huánuco, los estudios contemplan tres posturas: La primera plantea que fue parte de la cultura política andina que incluyó un proyecto autónomo y hasta separatista en consonancia con lo que propusieron Burga y Flores Galindo, es decir que estos pueblos andinos estaban "buscando un inca", posición representada por algunos historiadores huanuqueños como Nieto Bonilla. La segunda propuesta señaló que la idea de buscar un inca no partió de la misma población indígena, tratándose de una estrategia exclusivamente de los criollos para manipularlos, rechazando que este discurso forme parte de la cultura política andina. Además, propone que la venida del inca fue parte del "horizonte de expectativa" propio del planteamiento de la historia de los conceptos. Esta posición tiene como representante a Chassin. El tercer planteamiento se relaciona a "la economía moral", con la cual se popuso que el uso de la imagen del inca fue en realidad un reclamo del pacto colonial de los reyes Habsburgos, teniendo a Torres Arancivia como su representante.

A partir de todas estas ideas y de la lectura de los juicios que se les hicieron a los rebeldes, contemplados en la *Colección Documental de la Independencia del Perú*, la posición de la presente tesis contempla varias propuestas. En primer lugar, creemos que el discurso de la venida del Inca, difundido desde el siglo XVIII, sí es muestra de la cultura política de los sectores populares en los Andes, ya que fue un elemento al que varias de las rebeliones recurrieron y Huánuco no fue la excepción, por lo que al igual que las acciones violentas y el uso de los rumores muestra durabilidad. Por otro lado, contó con otra de las exigencias para hablar de cultura política, la amplitud, ya que esta imagen contó con el poder de convocatoria y por ello fue utilizado por indios, criollos, mestizos en la costa, sierra y selva. Justamente, esto último me hizo pensar que los sectores populares fueron conscientes de su utilidad, por lo que reducir la capacidad de los indios a su apelación tan solo por el hecho de que los criollos, especialmente en la rebelión de Huánuco, fueron los autores o escritores, no es algo con lo que estoy de acuerdo.

En segundo lugar, no podemos probar que se haya tratado de un proyecto político separatista, como al parecer planteó Flores Galindo, pero sí se trató de una expectativa o aspiración política que reveló las intenciones de los sectores populares frente a un gobierno que ya no los satisfacía, debido a la aplicación de las medidas, especialmente borbónicas, consideradas como injustas, convirtiéndose en un factor clave de movilización. En tercer lugar, no estoy de acuerdo que se utilice la idea de “horizonte de expectativa” porque es una propuesta de la historia conceptual y el *Inca* más que un concepto es una imagen o representación simbólica que no llega a lo que un concepto político exige y además no es un presente-futuro, ya que se recogió de la experiencia política anterior: el recuerdo del imperio incaico.⁸⁴ Por último, pensamos que la

⁸⁴ “La transición puede ser flexible ya que ambos, palabras y conceptos, poseen siempre una pluralidad de significados precisamente por ser realidades históricas, pero la poseen de distinta manera. El significado de una palabra está referido siempre a lo significado, sea un pensamiento o una cosa. De este modo es verdad que el significado está unido a la palabra, pero también se alimenta del pensamiento, del contexto escrito o hablado, de la situación social. Una palabra puede llegar a ser unívoca porque es polisémica. Por el contrario, un concepto debe conservar su equivocidad a fin de poder ser concepto. Es verdad que el concepto está unido a la palabra, pero al mismo tiempo es más que la palabra. Una palabra se convierte en concepto –según nuestro método– cuando el conjunto de un contexto de significados sociopolíticos [Bedeutungszusammenhang] en el que, y para el que, se utiliza una palabra entra todo él a formar parte de esa palabra”. (Koselleck, 1993, p. 117). También: “Llegados a este punto podemos plantear un criterio

apelación al discurso de la venida del Inca se produjo a raíz de su asociación con el orden y hasta cierto punto igualdad, difundido por la lectura de los *Comentarios Reales* de Garcilaso, las danzas, cuadros, prensa y rumores que a pesar de que fueron prohibidos luego de la gran rebelión se mantuvieron en el recuerdo de los sectores populares gracias a la oralidad, encontrando en el hecho de revivir este pasado una posibilidad de futuro, ya que el gobierno del Inca fue la experiencia política más cercana previa al gobierno español, por lo que pensamos que va más allá del reclamo del pacto colonial propuesto por la “economía moral”. Esto no quiere decir que pensemos que buscaron revivir el imperio de los Incas, pero sí imaginaron un futuro a partir del recuerdo de lo que consideraron alguna vez fue el buen ejercicio del poder en el Perú, estableciéndose una expectativa, la cual quedó trunca debido a la pronta caída del levantamiento.

Por tanto, la venida del Inca significó la apelación al uso de una imagen o representación del pasado, percibido como proveedor de políticas adecuadas en el ejercicio del gobierno, donde el pasado, presente y futuro dialogaban, producto de que la imagen de este soberano generaba aún una expectativa en el mundo andino, heredada de las tradiciones rebeldes en los Andes que influenciaron a todos los grupos sociales. Por esas razones, el uso de la figura del Inca fue importante de incluirse en los programas políticos, ya que permitió articular a los diversos actores, ya sea gracias a los líderes o por su propia iniciativa, apareciendo diversos significados. Más allá si se trató de una reivindicación milenarista o mesiánica, la cual no rechazamos por completo, lo que nos parece claro es que el discurso de la venida del Inca tuvo el carácter de instrumento político, al tener claro que se trataba de un símbolo representativo y movilizador, especialmente entre los indígenas, cuya participación era clave puesto que eran el brazo militar (Santamaría, 2007, pp. 244-246; Turner, 1999, p. 21). La figura del

general de lo que entendemos por un concepto histórico fundamental (die Kategorie eines geschichtlichen Grundbegriffi): se trata de un concepto que, en combinación con varias docenas de otros conceptos de similar importancia, dirige e informa por entero el contenido político y social de una lengua. Así, «Estado» se convirtió en un concepto indispensable, sin el cual ya no podría en adelante percibirse la realidad política, ni otorgarle sentido alguno... De este modo, el concepto pluralista de estado se expandió de nuevo, pero sin renunciar a la pretensión institucional de exclusividad que esta palabra había ganado entre tanto. Fue así como se convirtió en Estado monárquico, Estado socialista, Estado cristiano, Estado de derecho, Estado nacional, Estado de bienestar, Estado popular, Estado federal, y todas las demás fórmulas que han podido pensarse en el pasado y son concebibles todavía.”(Aljovín, Velásquez, M. y Velásquez, D. p. 35)

Inca era la extensión o expresión simbólica de esas aspiraciones no porque se buscó revivir a los antiguos gobernantes, sino precisamente por proyectar la imagen de orden y justicia que alguna vez reinó, lo cual, por cierto, era muy necesario en ese momento, ya que el gobierno español estaba siendo juzgado como injusto debido a la aplicación de las reformas y la propia crisis política en la que se encontraban (Geertz, 2003, pp. 343-345).

Por otro lado, la idea de los incas en Huánuco –a parte de recordarse en las fiestas como el Inkadanza y por las tradiciones-, contó con un elemento adicional: los descendientes del Inca Tupac Yupanqui que habitaron allí. En 1626, don García Topa Inca heredero de Yllatopa Inca, se instaló con su familia en la hacienda Canchaparán -actualmente forma parte del pueblo de Ñausa-, aunque no fue fácil su residencia porque el cacique y los indios del pueblo de San Francisco de Cayran, señalaron que esas tierras eran suyas. Es más, hubo momentos en que los caciques intentaron convertir a estos descendientes nobles en indios comunes tributarios, por lo cual, en 1647, apelaron a demostrar legítimamente su nobleza. Sin embargo, a partir de 1714, a pesar de probar su linaje, comenzaron a dispersarse y hacia 1729, el cacique de Pillao, don Marcos Pérez, de origen español, se apoderó de sus tierras, por haberse casado con doña María Josepha, una de las últimas descendientes de los Yllatopa (Páucar, 2003, capítulo II y III). Entonces, a los elementos que contribuyeron a tener presente el recuerdo de los incas en Huánuco, se sumó la presencia de estos descendientes incas por un lapso de cien años, sumándose a la influencia de los contactos con la selva -ya que como se señaló en el capítulo III varios pueblos de esta zona actuaron como bisagras- teneiendo al recuerdo del Inca asociado principalmente con “orden”.

Ahora bien, en las declaraciones hechas por los rebeldes se nombró la venida del Inca vinculándolo a diversas denominaciones: Castell-Inca, Inca-Castillo, Incas con otros nombres o un nuevo Rey-Inca sin nombre. Justamente para explicar este punto, consideré dos propuestas: la primera es en base a lo señalado por Phelan (1978) quien identificó la existencia de varias “utopías”-pero en el sentido de Moro no de Flores Galindo- las cuales surgieron debido a las diversas aspiraciones políticas de los grupos que participaron en la rebelión de los comuneros a la hora de imaginar un nuevo gobierno. No le vamos a llamar a dichas aspiraciones utopías, en Huánuco, esto se

vinculó al hecho de que, al ser una rebelión con participantes de diversos grupos sociales -como curas, criollos e indios-, cada uno poseyó distintas expectativas políticas.

De esta manera, los indígenas imaginaron que mediante la rebelión lograrían diversas aspiraciones, como lo señalado por el indio Juan Dimas, vecino del pueblo de Chuquis: “que no pagarían en adelante como Indios, y que en cada Pueblo habría un Cura” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 623). Es decir, este indio esperaba que, gracias al triunfo del levantamiento y la venida del Inca, se eliminaría esta carga fiscal aunado a su religiosidad. Algo similar declaró Manuel Roxas, Manuel Cayetano, Antonio Narsiso indios vecinos del pueblo de Chupan (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 626-627; 647). Por el lado de los criollos, José Rodríguez declaró: “Fray Marcos Martel estaba a su favor, y que lo quería libertar: que también le contó que hiba a votar a los chapetones Fray Marcos con solo pasquines, y que para ello havia puesto varios pasquines: que los chapetones los perseguían, y los oprimían, y que solo los criollos luego que los botasen serian los jueces, y los que mandasen en la ciudad...” (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 328). Es decir, en el caso de los criollos rebeldes hay una aspiración por lograr ocupar los cargos con el triunfo de la rebelión sobre los europeos. Por ello es que la idea de la venida del Inca fue utilizada para lograr estas diferentes expectativas políticas dando paso a la diversidad de interpretaciones e imaginarios.

La segunda propuesta que creemos explicaría la variedad de nombres a la hora de identificar al Inca es la que propuso Burga para el siglo XIX, denominada “utopía campesina” (Martos, 2015, p. 6), donde no importara si el inca era descendiente de los antiguos reyes del Perú, a diferencia de las rebeliones del siglo XVIII, por lo cual los indios del común, alcaldes y personajes no necesariamente indígenas fueron calificados como incas (Serulnikov, 2007, p. 410). Justamente la construcción de la idea de pronta llegada del Inca en Huánuco, formaría parte de dicha lógica, ya que los nombres con los cuales se señalan a los posibles incas que volverían, no derivan del reclamo de una ascendencia con los antiguos reyes. Mostrando la peculiaridad respecto al tema en comparación con el siglo anterior. Ahora conoceremos a los incas de Huánuco utilizados en la rebelión.

IV.1 La llegada del Inca Castelli

En 1808 se produjo en España la invasión napoleónica provocando la crisis monárquica, estableciéndose -frente a la ausencia del Soberano Fernando VII-, la vuelta de la soberanía a su fuente de origen, o sea al pueblo, según señalaba la tradición política hispánica. El resultado fue la formación de las cortes españolas, destacando la de Cádiz y en América se utilizó esta situación formando los criollos las Juntas. Bajo esta lógica el 25 de mayo de 1810 se creó, en nombre del rey Fernando VII, la Junta Provisional Gubernativa de las Provincias del Río de la Plata, la cual se forjó el objetivo de extender su influencia y sacar del poder al virrey de Lima, quien era la autoridad más recalcitrante del juntismo. Para lograrlo, se envió a la zona altoperuana a un ejército auxiliar al mando del porteño Juan José Castelli, con la compañía de Balcarcel, quien partió el 22 de setiembre de ese mismo año, estableciéndose en la zona encomendada, gracias al triunfo en la batalla de Suipacha. Castelli, era abogado graduado -como otros luchadores independentistas- en Chuquisaca, defendía la unidad de América Latina, mediante una “federación”-una idea parecida a la propuesta de Simón Bolívar, José de San Martín, Juan Egaña y Martínez de Rosas-, siendo denominado el “Adalid de Mayo”o el “Orador de la Revolución”. Además, consideró a la revolución como un deber y sus propuestas trascendieron el Río de la Plata hasta llegar a Ecuador, siendo considerado como un “jacobino”-junto a Moreno y Monteagudo- por proponer la eliminación de las castas en el Alto Perú y la igualdad con los indígenas, considerándolos “ciudadanos”.⁸⁵ Dicho calificativo fue dado en un sentido denigratorio por los conservadores, los cuales deseaban conservar las diferencias propias de la era hispánica de producirse el triunfo juntista (Mazzeo, 2007, pp. 123-125).

Justamente, en la Junta de Buenos Aires existían dos bandos: la de Moreno tildada como jacobina y, la de Saavedra considerada más moderada. El 18 de diciembre la causa de Saavedra triunfó, colocando el nombre de “La Junta Grande”, por lo que Moreno renunció a su cargo, para luego morir de manera dudosa en altamar, hacia 1811. Bajo estas circunstancias la autoridad de Castelli si bien se mantuvo, al ser más cercano

⁸⁵. *El jacobinismo*: “[...] proclamaba la dignidad humana como algo inseparable de la libertad. Manifestaba, además, odio hacia la aristocracia y el despotismo. La patria dejaba de ser el lugar de nacimiento, el terruño, y se extendía a todo el país, mientras que las leyes se constituían en expresión inequívoca de la voluntad de los pueblos. Los jacobinos tenían un ansia extrema de igualdad y, en ese sentido, ciertas proclamas de Castelli bien pueden inscribirse en esta ideología.”(Mazzeo, 2007, pp. 124-145).

a Moreno, disminuyó, aunque sus planes continuaron (Wasserman, 2013, pp. 271-282). Mientras estos acontecimientos se desarrollaban en el Río de la Plata, entre el jueves 20 y el domingo 23 de junio de 1811, se produjo la rebelión de Tacna contra las autoridades peninsulares y con la participación de criollos, mestizos e indígenas, la cual contó con la coordinación del ejército enviado por la Junta de Gobierno de Buenos Aires al mando de Castelli. Dicho alzamiento fracasó, sin embargo desconocieron que en la batalla de Guaquí el ejército realista, comandado por José Manuel Goyeneche, había derrotado al ejército bonaerense (Seiner, 2013, pp. 53-61).⁸⁶

El levantamiento de Tacna no fue la única rebelión en el Perú donde se mencionó el nombre de Castelli, en Huánuco también estuvo presente. Justamente, Antonio Narsiso vecino del pueblo de Chupan declaró al respecto lo siguiente: “que no pagaran los tributos, que dentro de tres meses iba a llegar a Huánuco por Huarapa, el rey Castel, que venía a libertarlos, y que quando él les avisara que estuvieran pronto con sus Mitas.”(CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 647). Su llegada, como declaró el indio de Chupán Mariano Toribio, sería “a favor de los Yndios” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 575). Además la mestiza Feliciano Porras agregó que Castelli se instalaría en Tarmatambo, ordenando que lo esperen “bailando a la moda de los chimos antiguos” (Glave, 2008, pp. 388-391). Por su parte Francisco Pérez, Sargento 1º de la cuarta Compañía, de oficio labrador de edad de 47 años, señaló que Andrés Rodríguez le había dicho: “combocarlos para que vengan á la guerra que estaban haciendo contra los Europeos, y que este efecto husase de los arbitrios mas combenientes diciéndoles que ya el rey Fernando 7º hera muerto, que Casteli en la tierra arriba se havia unido con el Señor Goyeneche que asia de parte de los europeos...”(CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 82). Similar declaración señaló Ignacio Rodríguez, vecino y natural de la chacra de Chalgucococha, de sesenta años (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 86).

De esta manera, en Huánuco se creó una expectativa de la llegada del rey Castelli por parte de los indios, a los cuales principalmente beneficiaría según los rumores, para ello se señaló el lugar de donde vendría, Huarapa, un poblado que pertenece actualmente al

⁸⁶ Se considera líder principal a Francisco Antonio de Zela, pero también participó el cacique Toribio Ara.

distrito de Churubamba, en la zona de montaña de Huánuco -en otras declaraciones se dijo que saldría de Pánao, Maynas o que ya estaba en el Cusco (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 540; 752)-⁸⁷ y su establecimiento sería, Tarmatambo, instalación incaica propia del camino real que era para los viajeros ubicado en la actual Tarma evocándose el recuerdo de los Incas, con la finalidad de liberarlos, eliminando el tributo, por lo que debían esperarlo bailando como “los chimos antiguos”. Además, se difunde la idea de que el rey Fernando VII ha muerto, y Castelli es señalado como rey, una manera de anunciar la idea de su sucesión, agregando que se había reconciliado con Goyeneche el defensor de los intereses de los europeos, el cual más bien fue el que derrotó a Castelli como se señaló. La imagen de un nuevo sucesor del rey distinto a un europeo calza bien porque había un rechazo a los chapetones. Si bien en otras rebeliones ya se había demostrado esta expectativa de cambio, lo interesante en Huánuco es que cuando se propone un gobernante para los indígenas se escoge a alguien que no es de su etnia, a diferencia del siglo XVIII, como es Castelli, y que además no poseía nobleza, una propuesta que rompe con el esquema político tradicional de sucesión.

Por otro lado, si bien en la mayoría de declaraciones a Castelli lo llaman Rey, Señor, Insurgente o General, el indio Nicolás Ferrer del pueblo de Chupan, declaró: “Que el Ynter de Chupan Don José Ayala, vecino de Huánuco, les dijo a toda la Comunidad junta, en un altito del pueblo, que *Castel, su Ynga* iba a salir hacia Huanuco por el sitio de Huarapa, en donde ya tenía su tanbo hecho; que mandaba se degollaran a todos los Chapetones, y que en breve vendría al que declara, y a los de su pueblo ésta misma orden. Que Don Domingo Berrospi, quando vino a estos pueblos con comicion del Señor Yntendente les dijo a todos de la Comunidad de Chupan, que no pagaran

⁸⁷ La expectativa por su llegada fue evidente, señalándose varios lugares de donde posiblemente Castelli haría su aparición. Don Ysidoro de la Cueva, Subteniente retirado, “Dijo que hallándose en el pueblo de Guasagnasi el Domingo primero corriente con ocacion de oir misa...oyó el que declara al Capitán de las armas Milicias Urbana don Francisco Uribe, que se hallaba reclutando gente en ese día para la expedición en defensa de la referida ciudad de Huánuco...Que Casteli caudillo de la insurreccion de/Buenos Aires, andaba ya inmediato a estos lugares...” (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 124-125). Mariano Velis, señaló “...que solo puede asegurar que cinco días antes de la entrada de los indios le expresó José Beraón, alias, Cañapa, preso en la actualidad en los términos siguientes: *ochenta leguas de aquí se halla Castelli (sic) y que otros tantos días dava de plazo á los chapetones, puesto que este venia a acabar con todos ellos...*”. (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 15). El sargento Castañeda, Jose Beraun conocido como Cañapa, carpintero, de 23 años, afirma: “que con motivo de haver combersado con Manuel Carrillo sobre un pasquín que havia aparecido en la ciudad le dijo aquel, que Casteli estaba en el Cuzco...” (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 127).

Tributos, que ya iba a salir á Huanuco Castel, Ynga, rey que venia a favor de los Yndios” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 505-506). La declaración coincide en que Castelli estaba pronto a llegar desde Huarapa y que le habían preparado un tambo, es decir un refugio de paso por lo que se deduce que seguiría su camino para probablemente continuar con su lucha contra los europeos, eliminaría los tributos y degollaría chapetones, forma humillante de morir como ya señalamos antes. Sin embargo, lo más interesante de esta declaración es que se le adjudica a Castelli claramente el título de Ynga o Inca, denominado así supuestamente por los criollos Ayala y Berrospi, difundándose claramente la idea de que Castelli era el Rey Ynca que llenaría el vacío por la muerte de Fernando VII. A pesar de que no se trataba de un descendiente directo de los incas, los indígenas lo asumieron como cierto, como lo señaló José Matos, vecino de Chuquis en su declaración: “Que los Yndios de Chupán fueron los que influyeron para que se levantaran diciéndole que mataran á los Chapetones de orden del Inga Castel, y que si no los degollarían” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 538). Si bien fue un rumor probablemente creado por los criollos porque tenía poder de convocatoria para la causa rebelde, hay evidencias que los indios lo hicieron propio, resultándoles útil para los diversos propósitos políticos que aparecieron. La gran cantidad de testimonios señalan que la movilización de los diversos pueblos se hizo por creer que se trataba de una orden del Rey-Inca Castelli (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 540-569).

En ese sentido, el criollo -adjudicado por la historiografía tradicional como el principal líder de la insurgencia-, Crespo y Castillo, de manera similar a su predecesor Berrospi, según varias declaraciones se presentó como general o representante en Huánuco del rey Castelli (CDIP, Tomo III, Vol. 4, pp. 629-630), a pesar de que en sus informes oficiales señaló que el discurso del nuevo rey perteneció a los indios (Peralta, 2012, p. 325). Al respecto, José Suarez, indio de Pachas, declaró “se unió a los alzados por el pregon que mando publicar sin duda el Alcalde de este pueblo por el que se mandaba que todos fuesen á la guerra, sin excepción, pena de la vida, por que hasi lo mandaba la orden de Castillo, que representaba la persona del Rey Castel, que el pregonero, fue Andres Bravo” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 546). También hay diversas declaraciones que señalaron que los criollos Pio Miraval y el Cuaresmero Nalvarte, difundieron la idea del rey Castell para que la población se rebelde, argumentado que era

cierto su próxima llegada cuando se les pidió corroborasen si las cartas que lo anunciaban eran verdaderas (CDIP, Tomo III, Vol. 3, pp. 60-61).

Como se mencionó en el capítulo III, los curas de la ciudad de Huánuco fueron los principales creadores de los pasquines para denunciar a las malas autoridades; mientras que los curas de los pueblos como Ayala y Miraval, los criollos como Crespo y Castillo y Berrospi, entre otros, fueron los principales difusores del rumor de la venida del Rey Inca Castelli; pero también los alcaldes y capitanes indígenas decidieron asumir dicha imagen como un instrumento y símbolo de poder al igual que los diversos pueblos, al ser conscientes de lo influyente que resultaba, por contar esta expectativa con la aceptación de los indios del común, logrando movilizarlos por convicción y también por miedo. Por consiguiente, el discurso del Inca Castelli funcionó en medio de una situación de confusión y descontento, atendiendo a la declaración de Domingo Berrospi: “En efecto es demasiado notorio que no corria otra novedad en todas estas comarcas que la venida de Casteli/y a/ subrogarse en la antigua dominación de los Yncas; y la razón es que conociendo los novadores el carácter de estos; y aquellos avitantes, se sirvieron de una fábula, que aunque despreciable en un buen sentido, alhagava, y satisfacía al lleno, las maximas supersticiones, y embegecidas de los Yndios.”(CDIP, Tomo III, Vol. 3, p. 125). La declaración demuestra la conciencia de la utilidad política de recurrir a la idea de la venida del Inca, siendo un instrumento más que un proyecto político en sí, claro está esto no niega la expectativa de un posible “nuevo o antiguo” gobierno que pudieron tener de los sectores populares, pero que no se pudo desarrollar debido a que la rebelión cayó en poco tiempo.

Ahora bien, mientras en Huánuco y en los pueblos rebeldes muchos habían creído en la venida del Inca Castelli, animándose a rebelarse, su llegada no iba a producirse, puesto que Castelli había sido capturado por Goyeneche, tras ser derrotado en la batalla de Guaqui, el 20 de junio de 1811, es decir ocho meses antes del inicio oficial de la rebelión de Huánuco, iniciado el 22 de febrero de 1812. En ese año Castelli estaba agonizando en su celda, por lo que su expedición de ingresar al virreinato peruano

estaba desactivado.⁸⁸ La población no estaba de espalda a esta noticia, Manuel Carrillo, vecino de Huánuco, comerciante español, de 30 años, afirmó al respecto:

que solo dos veces ha conversado sobre Casteli, primero ahora cinco meses poco mas o menos con don Narciso Bracamonte, por haverle contado este, que el Señor Goyeneche lo había derrotado a dicho Casteli, embiado las banderas a Lima, y celebrado Misa en gracias, a que le contesto con alegría que estaba bueno, cuya conversación se ofreció en casa del finado Don Agustín Pérez. Segunda con José Beraun a quien le dixo, que havia oído decir que venía Casteli por Mainas, expresándole que era un disparate semejante noticia, lo que adquirio de oídas entre Indios, y responde” (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 152).

Bajo esta lógica, es difícil creer que aquellos que habían difundido el rumor del Inca Castelli y su llegada desconocían la derrota perpetuada por Goyoneche por completo, sin embargo, esgrimieron el rumor de su venida porque el propósito no era instalar a un nuevo líder político, la imagen de Castelli actuó en ese sentido como un instrumento movilizador de aliento rebelde, el cual no dudaron en utilizarlo mezclándolo con la imagen del inca que agregaba una mayor influencia sobre la población andina. Dicho rumor lo propagaron los criollos, pero los alcaldes y capitanes de los rebeldes también hicieron uso de este, difundiéndolo entre los indios del común a los cuales se les informó que pronto llegaría a Huánuco Castelli a liberarlos. Unos realmente creyeron en este rumor y se unieron a la lucha, otros en cambio, lo hicieron presionados por las amenazas de muerte si no se incorporaban a las huestes rebeldes. Lo cierto es que la imagen de Castel Inca funcionó para los propósitos de movilización a pesar de que no era indio y tampoco contaba con ascendencia incaica, a diferencia del siglo XVIII donde el discurso de la venida del inca se utilizó a partir de un linaje noble. Es difícil saber a ciencia cierta por qué se eligió a Castelli, porque no existe una declaración directa al respecto, aunque a la luz de su trayectoria y la cultura política de la época intentaremos

⁸⁸ Para ampliar sobre los sucesos de Buenos Aires y Huánuco: Chassin, 2008, p. 233; Peralta, 2012, p. 321; Espinoza, 2012, p. 38; Piel, 2012, p. 48; Mazzeo, 2007, p. 139.

dar algunas respuestas al respecto y además explicaremos cómo el rumor llegó a Huánuco más allá de sus autores.

¿Por qué se escogió a Castelli como Inca?

Las siguientes líneas intentaron responder como la figura de un líder juntista, lejano de la Intendencia de Tarma fue evocado como Inca, a pesar de que él propiamente desconoció tan importante delegación hecha por los rebeldes huanuqueños. Juan José Castelli, fue un importante líder y portavoz de los sucesos insurgentes de Buenos Aires, gracias a su participación en *la revolución de Mayo* de 1810, lo cual le valió el cargo de vocal de la Junta. Su postura política fue calificada como republicana y defensora de la igualdad, por lo que sus opositores lo sindicaron como “jacobino”, logrando contar con una presencia continental, sobre todo en el sur del Perú, llegando a la Paz, donde se había formado una Junta de gobierno autónoma en 1809. También mantuvo contactos con la zona de Tacna, sitio donde se desató una rebelión en 1811, para luego extrañamente ser recordado en Huánuco cuando ya estaba derrotado (O’Phelan, 2015, pp. 212-216).⁸⁹ Castelli tenía como misión extender el juntismo porteño y el Perú en ese sentido era clave, iniciando su campaña militar, la cual fue inmediatamente combatida por Abascal a través del general Goyeneche. Su pensamiento político respecto a esta zona de influencia puede extraerse documentos que escribieron, los cuales fueron redactados en castellano, quechua y aimara, a medida que realizaba sus objetivos militares.

El primero, apareció el 5 de febrero de 1811, en la Plata, titulada *El Excelentísimo Señor Representante de la Junta Provisional Gubernativa del Río de la Plata. A los Indios del Virreinato del Perú*, donde Castelli denunció que “España estaba en ruinas y su monarca prisionero” por lo que de seguir América atada a la metrópoli no tendría futuro, señalando que por dicha circunstancia el virrey no era su representante legítimo, en cambio él sí se era una autoridad de verdad, ya que había nacido en estas tierras, a diferencia de Abascal, demostrando su “protonacionalismo”(Wasserman, 2013, pp. 290-293; Mazzeo, 2007, pp. 141-144). El segundo documento fue escrito el 13 de febrero de 1811, denominado *Convocatoria a elecciones para representantes indígenas*, mediante

⁸⁹ Castelli participó en los levantamientos en la zona sur de Salta (abril de 1810), Cochabamba (septiembre de 1810), Oruro (octubre de 1810) y la Paz (marzo de 1811).

el cual anunció la realización de alguna de sus ideas políticas como la igualdad, a partir del nombramiento en cargos políticos como fue el caso de un diputado indio que paso a formar parte de una de las intendencias de la Audiencia de Charcas. Dicho gesto fue difundido entre las comunidades mediante un bando escrito en las tres lenguas, reconociendo políticamente a los pueblos indios, hecho que probablemente le brindó una suerte de imagen de inclusión de boca en boca entre los indios (Mazzeo, 2007, pp. 140-144; Wasserman, 2013, pp. 290-293). Siguiendo la secuencia de los hechos el 10 de abril de 1811, Castelli llegó a La Paz, siendo recibido con honores, dando lugar a acusaciones de sus oponentes de ser “cruel y pérfido, también era tildado de jugador, borracho y mujeriego”, con lo cual se buscó impedir su ingreso, pero Castelli continuó en la lucha por difundir la causa juntista porteña y sobre todo lograr que el Perú se una (Wasserman, 2013, pp. 285-287). En ese sentido el 11 de mayo envió a los Cabildos del Virreinato de Lima una circular con el tenor siguiente:

Advertía que los pueblos de ese distrito seguían sometidos a los caprichos y la tiranía de un gobierno que usurpaba los derechos de los ciudadanos. Por el contrario, el gobierno que él representaba solo procuraba respetar la voluntad de los pueblos y no estaban guiados por el afán de ocupar o regir lo que estaba fuera de su jurisdicción. Por eso, aunque los propios pueblos peruanos quisieran someterse al gobierno de Buenos Aires, no lo permitiría y solo los alentaría a crear uno propio. Lo que les proponía en suma era que decidieran su destino por su cuenta... (Wasserman, 2013, p. 288).⁹⁰

De esta manera, Castelli no sólo se pronunció dentro de su área de dominio, sino que se preocupó por desarrollar una intensa difusión propagandística, buscando que sus textos, antes que él llegase, circulen por el Perú. Frente a esto el Virrey Abascal buscó impedir su difusión -sobre todo se opuso al *Manifiesto del 3 de abril* dado por Castelli desde Oruro-, donde se señaló “que ya era hora que los ciudadanos virtuosos fueran preferidos a los inmorales extranjeros para ocupar cargos en su patria”, siendo el gobierno legítimo del pueblo la Junta de Buenos Aires, la cual apoyaría a que cada pueblo busque su propio destino político pero separado de España (Wasserman, 2013, p.

⁹⁰Además, envió al cabildo limeño el manifiesto dirigido a los pueblos del Perú y ejemplares de la *Gazeta*, órgano de la Junta, para que conozcan las acciones.

283; Mazzeo, 2007, p. 135). Sin embargo, hubo un documento más, redactado el 25 de mayo del mismo año, el cual fue escrito en conmemoración del segundo aniversario del movimiento Chuquisaca junto a la primera del movimiento porteño, denominado “*Manifiesto de Tiahuanaco*”(Soux, 2007, p. 235). Dicho manuscrito agregó a favor de los indios la orden de abolición del tributo y demás cargas como la servidumbre y la mita, reparto de tierras, continuación de la posibilidad de acceso a los cargos públicos, creación de escuelas bilingües y exaltación del pasado incaico (Chassin, 2008, p. 233; Piel, 2012, p. 47). Además, realizó un acto en las ruinas de Tiahuanaco, al cual acudieron “su ejército, corporaciones y funcionarios, y con sus líderes los pueblos de indios de la provincia de la Paz”, allí Castelli estableció vínculos con los indios, prometiéndoles igualdad por lo que fueron invitados a la toma de decisiones, guiado por sus ideas de América unida, donde los indígenas no podían quedar al margen. Fue en ese lugar donde comunicó el cese de la soberanía de los reyes de España, haciéndose un acto simbólico mediante el cual rindió homenaje a la memoria de los incas, a pesar de que dichas ruinas eran preincaicas (Mazzeo, 2007, p. 138).

Cargado de propuestas como participación política indígena, la eliminación del tributo, el reparto de tierras, la reivindicación de la lengua aborígen y el recuerdo incaico el nombre Castelli, junto a su propia campaña de difusión, comenzó a propagarse por el virreinato del Perú, generándose diversas interpretaciones, el cual en Huánuco terminó por asociarse a la imagen del Rey-Inca. Su discurso al centrarse en los indios fue muy atractivo para los sectores populares y hasta cierto punto creíble de darse porque hubo reconocimiento a ciertos indios como autoridades. Su difusión llegó al Perú, sin duda, gracias a las comunicaciones entre Buenos Aires, Potosí, el Bajo Perú y la conexión con el Cuzco, para posteriormente llegar a Huánuco. Precisamente, el 10 de julio de 1811, el Cabildo de Tarma remitió a Abascal “la carta y el manifiesto” de Castelli escrito el 3 de abril de ese año en Oruro, la cual había llegado a la zona, por lo que el Intendente José Gonzales Prada convocó un cabildo extraordinario (Torres, 2013, p. 16). Además, varios escritos de Castelli, los cuales incluían otros papeles -como el número uno del Diario Secreto de Lima-, llegaron a otras partes como Lima, Cuzco, Trujillo, evidenciando la fuerte difusión de las propuestas de Castelli, el contar con mensajeros colaboradores y que desde meses previos a la rebelión en la zona insurgente

se estaba difundiendo su propuesta política, la cual fue leída de manera compartida y discutida en los espacios políticos (Chassin, 2013, pp. 403-407).

De esta manera, probablemente Castelli pasó a convertirse en Huánuco en un personaje que adquirió una imagen y sobre el cual se construyó un discurso político, señalado por las diversas declaraciones presentadas, ya que Castelli difundió un discurso no solo a favor del reconocimiento de los criollos, sino también de los indios por lo que esta población evocó su nombre. Continuando con los testimonios al respecto, Pedro Polinario declaró que Berrospi con Ayala dijeron: "...que ya tenían Rey Coronado en Buenos Aires nombrado Castel, y que ese mismo Rey mandaba que persiguieran y mataran a los Chapetones" (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 531). Es decir, Castelli ya había sido coronado para algunos y vendría a ejercer su poder, frente a una autoridad como el virrey que representaba al monarca español ausente, declaración parecida a lo que Castelli señaló en sus manifiestos. Además, en el careo entre Crespo y Castillo frente a la familia Rodríguez, integrado por Andrés, José, Manuel, donde también participó Antonio Espinoza se señaló lo siguiente: "Preguntado Andrés quien embio por emisarios a su hermano Ygnacio, y que las prevenciones fueron de que el rey estaba muerto, que Casteli benia, que se havia unido con el Señor Goyeneche, y que Castillo era el general..." (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 321-322)⁹¹ Por lo que, si bien el rumor de la muerte del rey español no fue utilizado directamente por Castelli, en el Perú se difundió dicha noticia y se eligió su nombre como el del nuevo rey que llenaría ese vacío de poder, donde se incluyó el supuesto apoyo de Goyeneche quien representaba los intereses de los europeos, a los cuales el rey Castelli castigaría para beneficiar a criollos e indios (Soux, 2007, pp. 237-238).

El discurso de la venida del rey Castelli fue muy convincente, motivo por el cual lo utilizaron los líderes rebeldes, a la luz de las declaraciones varios indios afirmaron que decidieron aceptar unirse al alzamiento, no solo por miedo, sino porque les informaron que era un mandato del rey Castel, lo cual asumieron como cierto. Allí estuvieron indios como Santiago Navarro, Pedro Nolasco, Juan Eduardo, José de la Cruz, Pasqual Espiritu, Pedro Polinario, Santiago Navarro, los cuales agregaron que esto fue difundido

⁹¹ Castillo negó el haber señalado la muerte del rey, solo admitió haber declarado la unión ente Castelli y Goyeneche (CDIP, Tomo III, Vol. 2, pp. 321-343).

por Domingo Berrospi y Crespo y Castillo (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 526-608). Sin duda, el discurso e imagen de Castelli como Inca fue muy convincente, quizás como fruto de las ideas que dicho personaje difundió desde 1811 y como se sabe llegaron a la zona de la insurgencia, las cuales hablaban a favor de los indios. Además, los rumores señalaron que el Inca-Castelli supuestamente habría prometido a algunos indios de Huánuco, aparte de eliminar el tributo, cargos políticos, como lo declaró el indio José Lucas del pueblo de Chupan, quien además fue capitán de los rebeldes: “ Don José Ayala natural de Huánuco los aconsejó, diciéndoles que se alzaran, que el rey Castel, que venia a favor de los Yndios, llegaría breve a Huánuco, y que entonces los Yndios serían Sacerdotes y Curas, y que el que declara seria Alcalde perpetuo, que el Rey Castel iba a cavar con todos los Chapetones, y que en todo el Reyno no habían de quedar más que criollos”(CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 588) Una promesa no descabellada porque Castelli había nombrado autoridades indígenas cuando estuvo al mando en la zona del Alto Perú y sus manifiestos reivindicaban a la raza indígena y las autoridades incaicas del pasado, por lo que se entiende que este indio creyera en la posibilidad de obtener el cargo de alcalde y su grupo social se convertirían en curas, mejorando su situación respecto a la injusticia imperante, la llegada del Inca –Castelli muestra las expectativas de los insurgentes.

Sin embargo, cuando Juan José Castelli estaba desarrollando su campaña, desde el Alto Perú con el objetivo de dirigirse hacia el Perú, sus propuestas comenzaron a ser cuestionadas por los diputados conservadores de la Junta de Buenos Aires, representados por Saavedra, los cuales habían derrotado la causa de Moreno, personaje que apoyaba Castelli, por lo que sus proyectos políticos comenzaron a debilitarse. En paralelo, el 20 de junio de 1811, se inició el levantamiento de Zela en Tacna, el cual contó con el apoyo del líder porteño, pero ese mismo día -debido a las discrepancias al interior de sus tropas y la traición a la tregua fijada con Goyeneche, apoyado por los caciques Choquehuanca y Pumacahua- Castelli perdió en la batalla de Guaqui, siendo capturado para luego morir de cáncer a la lengua, el 11 de octubre de 1812 (Mazzeo, 2007, pp. 125; 144-147), por lo que la llegada del Inca-Castelli difundida en Huánuco solo fue un rumor, este personaje nunca llegaría físicamente, pero sus discursos sí que lo hicieron motivando a identificarlo como un líder que consideró a los indios, los cuales obtendrían beneficios si este personaje llegase a sus tierras por lo que probablemente

esta población se sintió identificada, ya que su discurso coincidía con sus expectativas políticas. Ahora bien, la venida del Inca en Huánuco no sólo estuvo asociada a este personaje, contó con más características, y una de estas nos lo revela la carta enviada por la Junta presidida por Crespo y Castillo, el 12 de marzo de 1812, al Intendente Gonzales de Prada, donde se señaló como una de las causas del alzamiento lo siguiente: “el rumor que los europeos de Tarma y Cerro de Pasco coronarían a un rey entre uno de ellos (CDIP, t. III, vol. 1. P. 262). Es decir, la idea de llenar el vacío de poder dejado supuestamente por el rey Fernando VII, no fue exclusivamente vinculada a la figura del Rey-Inca Castelli, tal como se lee, los indios querían coronar a uno de su parcialidad, no olvidemos que señalamos al comienzo de este capítulo la diversidad de denominaciones que acompañó, o no, a la palabra Inca.

IV.2 La venida del Inca, sin Castel Ynga

Cuando en Huánuco se decidió utilizar el discurso e imagen del Inca como símbolo del nuevo poder de producirse la victoria rebelde, principalmente se asoció con Castelli. Sin embargo, aparecen varias declaraciones donde el nombre Castelli no se coloca, por lo que el imaginario de la venida del Inca no necesariamente dependió de Castel Ynga. Una de las primeras ideas al respecto es la ambigüedad en algunos casos, al confundir al líder porteño con el apellido de Crespo y Castillo, el cual en varias de las declaraciones aparece como su representante, pero que algunos declarantes asumen sería el nombre del Inca sucesor. Santo Valerio de Yanas, por ejemplo, declaró que en quince días desde Guarapa llegaría el “Rey Soberano” y que este era Juan José Castillo, Rey Castel (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 481); por su parte, el alcalde y capitán indígena, Norberto Aro, también confunde Castell con el Rey Castillo en sus declaraciones (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 481). La explicación probable de esta confusión, donde se asocia al Inca con un sucesor criollo, para algunos investigadores tuvo que ver con la ubicación de Huánuco en la ceja de selva, puesto que en el sur era más frecuente vincular la imagen de los Incas con algún antepasado, por tanto, la carga simbólica fue diferente por lo que se entiende los nativos confundieron a Castelli (Torres, 2013, p. 16). Otras explicaciones señalaron que la confusión se produjo por el parecido de los nombres, ambos se llamaron Juan José y sus apellidos son similares (Demélas, 2003. P. 216). Al margen de

la confusión de nombres, lo que sí se mantiene en los diversos testimonios es que este Inca apresaría a los chapetones, vengaría a la población indígena de las malas autoridades, eliminaría los tributos, recuperaría las tierras y beneficiaría a los criollos como autoridades (Chassin, 2008, pp. 233-234).

Ahora bien, sumado a este cambio de nombres, quizás por confusión al ser muy semejantes, en otras declaraciones la idea de llenar el vacío dejado por Fernando VII, con la venida del Inca no siempre se acompaña de Castelli o Castillo. Siguiendo la declaración de doña Manuela Zavala de edad 50 años “que por fin de Noviembre del año próximo/pasado se apareció en su estancia de Yuracmayo, un hombre al parecer yndio á comprar mais, quien en combersacion se produjo, expresando, que los indios no comerciaban, ni tenían la libertad que los blancos en sus negocios, que por eso decían, que ya venia el hijo del Ynca, y que Casteli tenia rason” (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 123-124). Si bien en esta declaración aparece Casteli se hace una separación señalándose la llegada del “hijo del Ynca” y que Castelli tiene razón, posiblemente porque sus ideas políticas que reivindicaban al imperio incaico fueron conocidas desde antes de la rebelión como se explicó y por esto los sectores populares vieron con buenos ojos la imagen de Castelli convirtiéndose en una figura influyente. Además, la declaración del sillero José Mirabal, indicó “que oyó á dichos indios el intento de ellos hera formar su población en esta ciudad, quítandole, la vida á todos los blancos y colocar coronación de rey de su parcialidad...” (CDIP, Tomo III, Vol. 2, p. 79). Aquí, claramente aparece la imagen de que el Inca esperado sería uno de su parcialidad y Castelli como se sabe no lo era, lo cual era de conocimiento de la población por lo que imaginaban vendría desde otras tierras. Incluso, Encarnación Quiñones alias “Santiago Chagua”, mestizo natural y vecino del pueblo de Pachas señaló que Santos Bustillos del pueblo de Chupan le dijo “el retrato de su Rey, estaba en Huarapa mas debajo de Huánuco, pero que todavía no se sabía el nombre de él” (CDIP, Tomo III, Vol. 4, p. 436). Es decir, el Inca que vendría era un desconocido, sin nombre, por lo que Castelli o Castillo no es el único al que esperan, trascendiendo la figura del Inca como símbolo derivado de la cultura política andina. A estas vinculaciones de la imagen del Inca con Castelli y Castillo o por el contario de nombre desconocido se le sumó nombres procedentes de los mismos pobladores, como fue el caso de José Encarnación Ortiz y Quiñones quien fuera conocido bajo el apelativo de “José el Inga”(CDIP, Tomo III,

Vol. 3, p. 264) y Norberto Aro, a quien llamaron “Topamaru”, por lo que probablemente fue el único de todos los indios sentenciado a la pena de muerte al hacer recordar al rebelde José Gabriel Condorcanqui, quien utilizó el nombre del líder de la más grande rebelión dieciochesca, Túpac Amaru II, personaje que tuvo la finalidad de utilizar este nombre para proyectar una imagen legítima de herencia inca (Dunbar, 1971, pp. LI; LVIII).⁹²

Por consiguiente, además de darnos cuenta que la idea de la venida del Inca -un instrumento político procedente de la cultura heredada por las rebeliones anteriores-, resultó muy útil para convocar a los sectores populares, también se presentó como una imagen con la cual buscaron hacer real sus expectativas políticas, destacando el hecho de no proseguir bajo el mando de las autoridades europeas que los insatisficían. Si bien no podemos señalar que fue un proyecto político que buscaba reemplazar al monarca español, ya que probablemente lo asumían solo como algo temporal, se puede deducir que el discurso e imagen del Inca resultó importante por lo que fue incluido en el programa de la rebelión, ya que articulaba actores. De esta manera, todos los que participaron fueron conscientes de ello utilizando la idea de la venida Inca según su conveniencia, no siendo un discurso que sólo controlaron los criollos, sino también los indios para convocar, animarse a participar como rebeldes o soñar con una nueva forma de manejo del poder por autoridades distintas a las europeas, por lo que hicieron varias acciones para lograrlo.

IV.3 Epílogo: La venida del Inca, Tarmatambo y el caso de Juan de Dios Guillermo

Para cerrar esta investigación presentaré el caso de Juan de Dios Guillermo donde se reúnen varias de las ideas desarrolladas a lo largo de la tesis, especialmente las de este último capítulo. Para empezar, a la luz de los datos, Guillermo fue un indio, natural de Tarmatambo -el lugar donde varias declaraciones señalaban que el Rey-Inca se establecería y que fue un sitio de descanso para los viajeros en la época incaica-, perteneciente la Intendencia de Tarma, cuya edad en el momento del proceso judicial

⁹² Incluso, el discurso de la minoría de edad no sirvió para salvar a este alcalde de indio (Peralta, 2012, p. 329).

podía estimarse en cincuenta años, con el oficio de labrador. Su juicio se inició el 16 de abril de 1812, siendo acusado de apoyar la rebelión, ya que según varios testigos “Juan de Dios se alegraba por la victoria de Huánuco y Panataguas” (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 173; 189). Al respecto el involucrado declaró:

[...] que es verdad que por el tiempo de cosecha del año proximo pasado, llegó al sitio de Tarmatambo en casa de Francisca Guizha un hombre mestizo de birrete azul, casa con media negra, vestido de ante, varva colorada, y poncho de fresadilla de daditos, que este dijo que venia reclutando soldados, que en primera instancia expuso ser natural de los reynos de España, y después de Huancavelica; que esto conto a dicha Ynes, y poco después le dijo que Fernando Septimo estaba preso, y que en Jerusalem havia renunciado el cargo de Rey de España en el supuesto Ynca, que ya venia a botar a todos los cavalleros españoles para que aquartelados pasase a España a defender al Rey Fernando, que los mestizos e indios habían de pagarle solo dos reales de tributo, que los indios volverían a los dominios de sus tierras, y que en señal de obediencia y gratitud habían de salir a recibirle con danzas, y otros preparativos [...] (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 173-174).

De la declaración se desprenden varias ideas como la llegada de un seductor forastero al lugar, instalándose en la casa de Francisca Guizha; aparentemente mestizo, pero de barba colorada, quien no confirmó de dónde procedía, España o Huancavelica, quizás para mantener el secreto de su identidad; además dicho mensajero muestra intenciones de reclutar rebeldes, y su llegada se produjo un año antes de la rebelión, lo cual muestra que tuvo un tiempo importante para su organización no siendo improvisada y espontánea. Por otro lado, se sabe que Guillermo accedió a la información del vacío del poder al conocer que supuestamente el rey Fernando VII se encontraba preso, señalándose que sería reemplazado por la aparición de un gobernante, el Ynca. El traslado de dicha soberanía se convertía hasta cierto punto en legítima, ya que supuestamente el rey había renunciado en Jerusalén para entregarle su poder al Inca, una forma de explicación que creemos surgió de la cultura política perteneciente a los

sectores populares utilizada por varias rebeliones anteriores. Si bien dichas noticias al ser rumores eran en gran parte falsas, contenían un “grano de verdad”, ya que sí fue cierto que el rey Fernando VII no estaba ejerciendo el poder directamente, sino que lo hacían sus representantes en las Cortes de Cádiz. Sin embargo, en el imaginario de la población de Tarmatambo esto se desconocía. Además, se hizo otros anuncios a favor de los indígenas, como la supuesta disminución del tributo a dos reales y la devolución de sus tierras, lo cual ocurriría cuando llegase el Inca y botase a los españoles, por lo cual se le debía esperar bailando.

Las expectativas políticas que narra Juan de Dios fueron bastante ambiciosas, pero además su declaración presentó ciertas similitudes con la propuesta de Castelli, planteadas en sus manifiestos dirigidos a la población indígena.⁹³ Dichas semejanzas fueron: no se anunció la muerte del Rey, solo su renuncia; se prometió la devolución de tierras a los indígenas; se ordenó la salida de todos los españoles; y se habló del asunto del tributo, aunque a diferencia de Castelli no señala su eliminación total. Hasta allí se puede decir que esto probaría que el seductor traía los mensajes difundidos desde el sur, pero hay un detalle importante. A lo largo de todo el juicio los diversos declarantes, tales como los indígenas León Guizha, Lorenza Amaro, Damiana Ynostrosa, Tomás Puchug, Geronimo Guaman, Ysabel Limaya, Gavino Mayta, Jose Chagba y; los testigos pertenecientes a las castas Pedro Ynostrosa, Marcelino Atienzo y Santos Pacheco; además del propio Juan de Dios Guillermo; señalaron la venida del Inca, pero en ningún momento mencionan el nombre de Castelli o Castillo asociado a esta idea. Hay un silencio total al respecto en el juicio. Por tanto, la venida del Inca no se puede relacionar exclusivamente con la figura de Castelli, una propuesta que consideramos fue manejada principalmente por los criollos. Si bien la población indígena también los asoció, en paralelo construyeron un discurso con la figura de Inca, pero sin Castel-Inca, por lo que tuvieron una interpretación propia. Por otro lado, estos rumores fueron creídos por Juan de Dios y algunos indios, principalmente amigos y familiares, al proveer una expectativa positiva a los indígenas y debido a que no existía una información oficial al carecer de una imprenta que difunda las noticias -las cuales llegaban a Lima desde España -, ya que como se mencionó ésta recién apareció en 1828, generándose

⁹³ Revisar la sección de este capítulo correspondiente a Castelli.

ambigüedad y confusión (Fernández. 1938: 8; Chassin, 2013: 408; Peralta, 2012: 323). Agregando más información, el indio León Guizha, declaró:

... un hombre forastero nombrado Antonio Rodriguez, casta yndio, color prieto, cuerpo mediano; regordete, pelo cortado, descalso con yanques, que hablaba en lengua yndica de Huanuco, pero que dijo venia de Potosi, y Cusco, y que pasava para Lima. Que estubo un mes en casa de dicho Guillermo, y trajo unos papeles, suponiendo que era del Ynca, y una estampa, ó retrato de él, que decían venia á coronarse en estos Reynos, a degollar á todos los españoles, y hacerse dueño de sus casas... (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 136-137).⁹⁴

Leyendo al declarante, Antonio Rodríguez, al parecer fue otro seductor que llegó al pueblo, su descripción física es diferente a la del primero del cual se señaló era mestizo, Rodríguez en cambio era indio siendo más cercano a dicha población, su atuendo modesto lo prueba, especialmente sus “yanques” (Perissat, 2000, p. 643); con capacidad de comunicarse con ésta, ya que manejaba la lengua quechua y; acostumbrado a movilizarse por varias partes del virreinato. Al igual que el anterior seductor, también difundió en este pueblo la imagen de la venida del Ynca a coronarse en esas tierras, sin mencionar nombre, aunque señaló que poseía su retrato, es decir poseía un rostro, pero no un nombre para el Inca, ratificándose nuevamente la idea de que dicha llegada no fue asociada exclusivamente con Castelli. Además, anunció el degollamiento de los españoles, una forma humillante de morir en la colonia, acción que como he planteado contuvo la expectativa de los rebeldes de superioridad simbólica, frente a sus opresores al aspirar el triunfo que con la venida del Inca se aseguraría. Si bien el emisario que llevó esta información a Tarmatambo obtuvo la información de algún cura o alcalde -ya que no era enviado de Castelli, al no mencionar nada referente al sur-, el hecho de que al parecer fue indio nos demuestra como esta población interpretó y usó este rumor como instrumento político para incentivar al levantamiento, ya que como dije la

⁹⁴De manera similar declararon Lorenzo Amaro, cuñado de Guillermo (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 177); y Lorenza Amaro, esposa de Guillermo (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 154). Además, Joaquín Canchan, agregó que este *forastero* empezó a enseñar a leer a los hijos de Guillermo, algo muy difícil de lograr aprender en esta época, por lo cual era muy agradecido por aquellos a los que se les daba dicha posibilidad (CDIP, Tomo III, Vol. 1 pp. 140-141).

rebelión fue asumida como forma política para lograr objetivos y expectativas recurrente en los Andes. Creyendo en la fiabilidad de estos rumores Juan de Dios se encargó de llevar a más pobladores el mensaje transmitiéndolo a familiares y vecinos con quienes formó “Juntas”, según declararon varios testigos, entre ellos su entenada la india Juana Chacava, donde participaron indios como Lorenzo Amaro, Juaquin Canchan, Tomas Puzhchugú y Andres Ollero, (Como (CDIP, Tomo III, Vol. 1, pp. 139-140). Guillermo según declaró la mestiza Juana Cochachi:

... el indio Juan de Dios Guillermo havia amenazado a su hijo Estevan Sarate ... Que esta insolencia provino, según refirió a la declarante la misma Ynes, por haver llegado un hombre inconnito de tierras estrañas al mismo sitio Tarmatambo en casa de ese yndio Guillermo, a quien le demostró unos papeles, que según las relaciones de Ynes contendrían clausulas de subercion, y seducción a los Yndios para que se conmobiesen a alsamiento (CDIP, Tomo III, Vol. 1, p. 129).⁹⁵

De esta manera, *la casa* de Juan de Dios Guillermo resultó propicia para que este supuesto “hombre inconnito”-probablemente el indio Rodríguez que figura se quedó en casa de Guillermo por una temporada-, tuviera la libertad para difundir la pronta llegada de un nuevo soberano, el Inca; una propuesta subversiva, ya que se estaba planteando la sustitución del monarca español, no olvidemos que “en Jerusalem havia renunciado el cargo de Rey de España en el supuesto Ynca,”. Su casa, al escapar del control de las autoridades, permitió leer estos «discursos subversivos», por lo que la venida del Inca no fue únicamente incentivada por los curas y criollos como afirman algunas investigaciones, los indios hicieron lo propio (Dunbar, 1971, pp. XXXVI, XXXVIII, LXXXI; Drinot, 2002). Además, en otra parte de las declaraciones de León Guizha, se dijo:

... un hombre forastero nombrado Antonio Rodriguez, casta yndio ...
[prometió este forastero volvería] ya coronado el Ynca por Agosto del año

⁹⁵ CDIP, 1971: III, 129. Declaró esto Juana Cochachi “mixta”. Traductor: el Sargento Eusebio Collao.

pasado; y que entonces coronaría a Guillermo ... Que entre su familia y a presencia del que declara dice frecuentemente que ya está coronado Rodríguez, matando blancos, que él en breve se coronará y que en una noche amaneceran todos los blancos degollados, que hara su Casa Real el pueblo viejo cerca de Tarma Tambo ... alegrándose sobremanera por la sublevación de Panataguas, y Huánuco ... (CDIP, 1971: III, 136-137)⁹⁶

En esta declaración se señaló que el «forastero» indio Antonio Rodríguez, le anunció que la coronación del «Ynca» se iba a dar en agosto de 1811, habiendo no solo fecha para la ceremonia soberana, sino también lugar donde establecería su «Casa Real» siendo este en el “pueblo viejo cerca de Tarma Tambo”, un lugar que tuvo funciones en el período prehispánico, lo cual demostraría la idea de asociación con el pasado por parte de estos indios, considerando lo que este sitio hacía recordar, ya que fue un lugar de descanso en los tiempos del Inca y teniendo en cuenta que la denominación de “pueblo viejo”, hacía referencia a los antiguos pueblos de los indios.⁹⁷ Asimismo, le dijo que el propio Juan de Dios iba ser coronado, hecho curioso porque él estaba casado con la india Lorenza Amaro, un apellido que tenía asociación con los incas y la Gran rebelión, aunque no estoy segura de la exactitud de esta posible conexión, por no haber una declaración que así lo señale, pero es interesante nuevamente la evocación al apellido del “inca” que inspiró la rebelión más importante en los Andes, solo por un asunto de casualidad.

Por otro lado, la familia de Guillermo contaba con la idea de que el propio Rodríguez ya estaría coronado «matando blancos», siendo en ese sentido la rebelión de Huánuco motivo de alegría. Al margen de ser rumores sin duda, esta declaración revela expectativas políticas, las cuales no solamente involucran la coronación de un Inca y la espera de que se realice, sino que además muestran la aspiración del propio Juan de Dios Guillermo al anunciar su propia coronación, siempre y cuando se lleve a cabo y se degüelle a los blancos, es decir la rebelión era el camino para que todo se vuelva

⁹⁶ La hermana del declarante, Martina Buyzha dijo algo similar, junto a otros testigos. (CDIP, 1971: III: 134-135).

⁹⁷ *Entrevista a Marina Zuloaga*, realizada en noviembre del 2016.

realidad, propia de la lógica de que las acciones violentas representaban una manera política de conseguir objetivos, donde la evocación del inca sirvió para convocar a la población. Por ello, la alegría de Guillermo y su familia al enterarse del alzamiento de 1812 en Huánuco, ya que de producirse el triunfo se lograría cumplir con estas aspiraciones. Frente a estas declaraciones el propio Juan de Dios Guillermo respondió:

... que trabucando la alforga de dicho comisario a ver si traya pan le encontró muchos papeles, y un retrato del Rey Ynca ... Que es falso que hubiera estado toda una noche escribiendo con velas encendidas, que quiciese coronarse, ni hacer palacio en el pueblo viejo, sino que infirió que el tal Ynca lo haría en ese citio, y así lo parlo ... que es verdad el que se confiesa por un pleito reñido, y largo sobre tierras ... expuso en un ocacion que ya breve vendría el Ynca a restituir a los indios ... que lo mas de los suso dichos se alegraron de como el confesante de la noticia del Ynca por las conveniencias y felicidades, que se prometían ... (CDIP, 1971: III: 173-175)

Claramente se lee que Juan de Dios Guillermo reconoce que ha anunciado la llegada del Ynca, a sus familiares y otros pobladores, creyéndole probablemente a Rodríguez porque, aparte de realizar este anuncio con papeles y su propio testimonio, contaba con un retrato y al poseer un rostro fue visto como «real», de allí la alegría de sus familiares y del propio Guillermo de que probablemente sí triunfaba la revuelta, sí se cumplirían sus expectativas políticas, como lograr tener poder, acabar con los abusos de los blancos, recuperar sus tierras, entre otras aspiraciones. Aunque negó varias de las acusaciones, ya que no le resultaba conveniente reconocerlo frente al discurso público, varios testigos señalaron que él mencionaba su propia coronación e incluso tenía establecido el lugar donde iba a colocar su palacio. En ese sentido, se comprende que en Huánuco aparecieron *varios Incas*, no solo Castelli, si no también el propio Antonio Rodríguez y al parecer Juan de Dios Guillermo, una proclamación que se repitió en otros personajes rebeldes como José Contreras, José Encarnación Ortiz y Quiñones, Norberto Aro, y los sin nombres que ya se señaló antes fueron mencionados en varios pueblos. Esto fue resultado de la interpretación que la población se forjó sobre el

discurso e imagen del Inca, dándole un sentido propio a esta imagen con diferencias a los curas y criollos quienes de manera más precisa lo vincularon con Castelli, mediante lo cual podemos rescatar parte de su imaginario político.

Si bien la imagen de la venida del Inca fue utilizada de manera parecida en otras rebeliones, en el caso de Huánuco, Panataguas y Huamalíes de 1812, a diferencia del siglo XVIII, no se exigió linaje para denominar a un hombre como Inca, lo cual fue un agregado de la cultura política decimonónica, también presente en el caso de Guillermo. Además, la lógica de evocar al Inca sirvió para imprimir una suerte de «legitimidad» al alzamiento por parte de sus defensores, tanto indígenas como criollos, para lograr convocar a más rebeldes, ya que este discurso resultó útil como factor de movilización, debido a su alta carga simbólica, entre los sectores populares y que este poblador al parecer tuvo en cuenta para lograr convencerlos (O'Phelan, 2015, pp. 218-221). De esta manera, el caso de Juan de Dios Guillermo representa la dinámica de la rebelión por parte de los sectores populares, donde estuvo presente la necesidad de alentar el levantamiento, ya que el camino de la violencia posibilitaba lograr alcanzar sus expectativas políticas convenciendo a los pobladores para que se unan; una lógica que se complementó por la llegada de seductores que llevaron el rumor más influyente como fue la venida del Inca; precisamente este discurso e imagen fue reinterpretado, como nos demuestra este caso, por los pobladores del común y utilizado como instrumento para lograr el triunfo de la rebelión de 1812, con la finalidad de acabar con la opresión sin que se observó con claridad un proyecto, debido a la corta duración de la rebelión, pero sí nos muestra la lógica propia de la cultura política andina en paralelo a las peculiaridades de los demás participantes, curas y criollos, con los cuales hubo puntos en común, pero también lógicas diferentes. Ahora bien, esta situación de variedad en el uso de la cultura política no necesariamente fue la principal causa del fracaso, no olvidemos la traición de Berrospi y de otros rebeldes que entregaron, a cambio de dádivas, información de su organización militar y la ubicación de los líderes criollos e indios a sus enemigos los chapetones, por lo que los sectores populares no actuaron con sus acciones, símbolos y discursos como factores del fracaso, todo lo contrario, precisamente esta tesis ha intentado rescatar la importancia de dicha participación.

CONCLUSIONES

La presente tesis decidió estudiar la rebelión de Huánuco de 1812, buscando contribuir a los trabajos sobre la participación política de los sectores populares, especialmente los indígenas, ya que la mayoría de trabajos se ha concentrado en investigar el papel de los criollos, como el cura Duran Martel y Juan José Crespo y Castillo, los cuales fueron considerados como los principales líderes; en contraposición se ha prestado poca atención a la población del común, a pesar de que también actuaron en las filas rebeldes. Una posible razón de esta lógica ha sido la escasez de evidencias, ya que esta población fue mayoritariamente ágrafa. En ese sentido, me resultó muy provechoso los documentos recogidos por la *Colección Documental de la Independencia del Perú*, destacando la lectura de los juicios, logrando rescatar parte del accionar rebelde de este sector, una interpretación que tuvo como guía al enfoque interdisciplinario, destacando los aportes de la historia, antropología, arqueología y politología conjuntamente con otros planteamientos como los estudios de caso.

Por otro lado, si bien estoy de acuerdo que la cultura política no resulta clara para descubrir las causas de los acontecimientos, utilicé esta perspectiva porque creo contribuye en la comprensión de las acciones adoptadas por los rebeldes. Gracias a esto pude constatar que el alzamiento huanuqueño no fue improvisado, ya que tuvo una preparación de aproximadamente un año, evidenciado por las reuniones secretas y la difusión de rumores, siendo conocido por la autoridad más importante de la ciudad, el subdelegado García, quien decidió no considerar de manera seria a dicha información. También, pude verificar que la violencia irracional -aplicada por los sectores populares- atribuida por los historiadores clásicos como el motivo principal para su derrota, no necesariamente lo fue, ya que debemos tener en cuenta a otras razones como: la falta de armamentos y preparación suficiente, los rebeldes eran civiles; el manejo inteligente de

la contracampaña, liderada por el intendente Gonzales Prada y; sobre todo las dudas y traiciones de los sindicatos como líderes, destacando Berrospi y algunos de los alcaldes de indios, como los de Chuquis y Chupan. Ahora bien, reconozco que los motivos principales para que se iniciara el levantamiento, partieron de la situación económica y política -como fue la prohibición de la venta del tabaco, orden que afectó a los criollos; la aplicación de la misma medida a los productos agrícolas, lo cual afligió a los indios; y los abusos de las autoridades españolas-, pero creo que lo que terminó por animar a optar por la rebelión fue el contar con experiencias previas, las cuales incluso lograron obtener algunos logros, destacando los alzamientos dieciochescos -como la rebelión de Túpac Amaru II- por lo que los rebeldes en Huánuco vieron este tipo de prácticas como una alternativa política, creándose la expectativa de que a través de las acciones violentas lograrían el cumplimiento de sus objetivos, mientras que el camino legal, con denuncias y exigencias a sus autoridades, no resultó eficaz. A esta herencia, se sumó parte de los recuerdos de las costumbres prehispánicas y el legado propiamente español virreinal que involucró varias vertientes, desarrollándose una cultura política en los sectores populares enriquecida por ambas lógicas, expresándose en la manera como realizaron sus acciones, símbolos y discursos desarrollados en esta rebelión de 1812.

En ese sentido, dentro de las acciones adoptadas frente a los abusos de las autoridades, la presente tesis se interesó por destacar la forma cómo se ejecutó dicha violencia, por lo que consideré a estas actitudes como una forma de hacer política -más allá de la irracionalidad, factor del fracaso o como producto del alcohol-, practicado por los sectores populares, donde los saqueos y robos aplicados en varios pueblos tuvo un sentido simbólico, expresado, por ejemplo, en el mayor grado de violencia que se impuso sobre las casas de los chapetones, especialmente en la de las autoridades, convirtiéndose en una forma de expresión de sus expectativas de triunfo; dicha violencia fue complementado por la bebida y el baile, dándose paso a la celebración ritual de sus acciones y no simples expresiones de los vicios de la población. Otro de los ejemplos interesantes fueron las formas de ejecuciones aplicadas a algunos personajes, como los degollamientos, los cuales con la legislación virreinal eran empleados solo a individuos de la población española, mientras que los apaleamientos y apedreamientos se aplicaban a los sectores populares, como los indios; sin embargo, en pleno despliegue rebelde se ejecutó al revés, buscando, probablemente, expresar las nuevas jerarquías a las que se aspiraba. Cabe agregar, para complementar esta propuesta, el hecho de que a sus

celebraciones con bailes y bebidas se le sumó la aplicación de la decapitación y el canibalismo, mediante los cuales representaron –especialmente sobre el cuerpo de un hombre blanco-, lo mismo que en los casos anteriores.

Entonces, puedo decir que los huanuqueños al anhelar un mejor gobierno y al no encontrar solución, mediante sus reclamos verbales y escritos, optaron por el camino de la rebelión -lo cual no necesariamente involucraba la destrucción total del Estado- considerándola como una opción eficaz para lograr sus aspiraciones, dando rienda suelta a los saqueos, robos, asesinatos y otros desmanes, con la finalidad de proveerse la idea simbólica de un posible triunfo, más allá de lo militar y material; pero estas prácticas no fueron exclusivas, ya que también se utilizaron en otros levantamientos, lo que evidenció el principio de durabilidad propia de la cultura política. De esta manera, las acciones descritas tuvieron como cometido simbolizar las aspiraciones de destruir a estas “malas” autoridades, consideradas como despreciables, convirtiéndose la violencia en un instrumento político alternativo, cargado de simbolismos, mediante los cuales aspiraron lograr que esta situación cambie a su favor, más allá del simple empleo del terror y la desestabilización o como producto en sí del momento confuso propio de la insurrección y la borrachera.

Asimismo, para que se produjera la rebelión resultó importante la circulación de discursos y símbolos con los cuales se animó a los rebeldes a alzarse, encontrando como canal de comunicación a los panfletos traídos por los europeos y difundidos de manera secreta, puesto que al poseer contenidos de crítica al gobierno no podían ser declarados de manera pública. A través de estos propagaron las noticias de manera no oficial; hicieron sus denuncias públicas de manera secreta; popularizaron rumores, a veces cantándolos en décimas, traduciéndolos al idioma aborigen y leyéndolos en voz alta de manera colectiva en los espacios políticos. Los autores fueron principalmente los curas, pero los difusores o seductores encargados de llevar esta información fueron los sectores populares en general, los pueblos y los indios, por lo que tuvieron una participación activa no siendo solo repetidores de rumores, ya que encontraron una lógica útil en el despliegue de dicho discurso en beneficio de sus expectativas de mejora política, como lo prueba los testimonios presentados por esta investigación.

También, pude percatarme de la diferencia en cuanto al uso de los argumentos, en el caso de los curas de la ciudad su información principal fue denunciar a las malas autoridades, mientras que los criollos laicos, curas de los pueblos y los indios apelaron a la figura de la ausencia del rey español, llenándose dicho vacío con la figura simbólica de la venida del Inca. Ambos rumores fueron eficaces e involucraron una gran red de comunicación demostrando las vinculaciones existentes entre varias partes del virreinato, como fue la selva -de donde posiblemente vino la forma de como se desarrolló el recuerdo del Inca- e incluso conexiones fuera de este, como los contactos con Quito y Buenos Aires, sobre todo gracias a la presencia de seductores extranjeros como fue el caso del cura Aspiazú y los viajeros desconocidos que llevaban y traían dichas noticias, al ser Huánuco un lugar de paso comercial. Además, para lograr seducir a la población y convertirlos en rebeldes, fueron importantes los espacios políticos como las plazas, las puertas de las iglesias, las casas, las fiestas, tiendas, entre otros, resultando interesante el hecho que la rebelión coincidió con los festejos del carnaval donde el mundo era interpretado al revés. De esta manera, los contenidos de los rumores y los lugares por donde transitaban, resultaron también instrumentos políticos trascendentales para la convocatoria a la insurgencia, mediante la cual pretendieron lograr el cumplimiento de sus expectativas políticas.

Ahora bien, el rumor más evocado fue el de la venida del Inca, apareciendo varias lógicas al respecto. En primer lugar, pienso no fue propia de una “utopía andina” en el sentido de buscar el retorno del Tahuantinsuyo, porque al ser tan corta la rebelión no hubo tiempo siquiera para organizar un proyecto político. El Inca, se usó como símbolo de orden, al haber sido aparentemente un “buen” gobierno -gracias a la imagen difundida por los *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega-, vislumbrándose con su recuerdo la posibilidad del retorno de un régimen eficiente -anhelado frente a la crisis imperante, aunque no necesariamente igual al de los incas-, convirtiéndose este discurso en un factor eficaz de movilización. Por otro lado, si bien existió probablemente en la rebelión un reclamo del retorno del pacto colonial, creo que esto fue sólo la expectativa política propia de la población criolla, la cual no representó a todos los participantes rebeldes, por lo que los indios apelaron al uso e interpretación de que el sucesor del rey ausente Fernando, debían ser algún antiguo rey del Perú, identificándolo con el nombre Inca en contraposición al título de Rey. En ese sentido dudo que la venida del Inca en Huánuco se trató de un proyecto político separatista, de retorno del Tahuantinsuyo o

exclusivamente la exigencia del pacto colonial, creo más bien que fue un discurso simbólico útil para los propósitos de la rebelión, mediante el cual se mostró las expectativas de los sectores populares rebeldes de mejorar su situación. De esta manera, se entremezcló elementos andinos como el Pachacuti, con las ideas cristianas mesiánicas y utópicas y la influencia garcilasista, generándose la expectativa de un nuevo gobierno, sin claridad de cómo se construiría, pero en donde la figura del Inca y no la del Rey, les proveyó la imagen de que mejoraría la situación poco favorable por la que estaban atravesando los sectores populares. Los rebeldes, interesados en lograr sus diversos objetivos, fueron conscientes de lo ventajoso que era el apelar a la venida del Inca y lo utilizaron como un instrumento político sin mayor problema.

En segundo lugar, en cuanto a este posible Inca para el caso de los criollos se o asoció principalmente con la figura del caudillo rioplatense Castelli, especialmente los curas que estaban más al corriente de los sucesos fuera y dentro del virreinato, y los indígenas también, especialmente los capitanes y alcaldes, pero no todos. En realidad, la figura del Inca en Huánuco no fue única como destacó la mayoría de estudios, lo que ocurrió fue la aparición de varios «Incas» que los pobladores comunes reconocieron, dándoles un nombre u omitiendo éste, entendible por la diversidad en el imaginario de las comunidades. Por otro lado, cabe destacar que si bien la figura de la venida del Inca fue utilizada en el siglo anterior -por lo que también sería parte de la cultura política de los sectores populares-, a diferencia del siglo XVIII, el Inca que se esperó en Huánuco no fue vinculado a la idea de un descendiente noble, por ello asociaron a esta figura desde un luchador juntista, como fue Castelli, hasta uno sin nombre que cogobernaría con un indio del común, como fue Juan de Dios Guillermo, o incluso con los propios capitanes alzados, como fue el caso de Norverto Aro “Topa Amaru”. Esta actitud demostraría lo que se estaba gestando en el imaginario político de esta población, luego de la rebelión de Túpac Amaru II y durante el proceso de independencia, apareciendo los continuismos, no solo andinos sino también virreinales; y también cambios en la percepción política, siendo el más importante, justamente, este abandono de la exigencia de cuotas de nobleza propia del Antiguo Régimen -lógica que se consolidó con la eliminación de los títulos nobiliarios hechos por Simón Bolívar, pero que al parecer los pueblos ya estaban gestando desde antes-, para reconocer a un líder; justamente, esto último, fortalece la idea de que no entendieron el rumor del Inca como retorno del Tahuantinsuyo, por lo que no necesitaron tener en cuenta a un descendiente, por ello

reafirmo que lo que buscaron principalmente con el uso de la imagen del Inca fue servirse del sentido simbólico que esta palabra poseía para utilizarlo como un instrumento político y lograr más adeptos para la causa rebelde.

Finalmente, cabe resaltar que la mayoría de estudios cuando analiza una rebelión se concentran en las causas o los resultados, para calificarla como exitosa o de poca importancia, mi estudio, en cambio, decidió centrarse en el proceso mismo, por lo que tomó atención a las acciones, símbolos y discursos, para proponer que los actos de violencia, el uso de los panfletos y rumores y, el discurso de la venida del Inca, formarían parte de la cultura política de los sectores populares, ya que se practicaron en otros levantamientos con una recurrencia y ritualidad parecida. Por otro lado, fueron justamente estas acciones las que me permitieron interpretar que la rebelión de Huánuco tuvo un liderazgo colectivo, es decir se trató de una rebelión comunitaria, donde los curas fueron los ideólogos; los criollos actuaron como las autoridades de la junta y también como seductores y; los indios, tuvieron una participación múltiple: fueron líderes, aunque divididos, sobre todo luego de la muerte de José Contreras, también actuaron como seductores llevando los rumores y la convocatoria para la causa rebelde, y además, fueron el principal brazo militar por lo que convencerlos para que participen fue una tarea muy importante. Todo esto ha permitido darles a los sectores populares un papel más relevante, demostrando sus intereses autónomos frente a los acontecimientos políticos y sus formas de afrontarlos con las peculiaridades de su cultura política, por lo que la rebelión de Huánuco no tuvo sólo como protagonista al criollo Crespo y Castillo, sino que queda claro lo importante que resultó la actuación de estos actores históricos en el periodo del proceso de independencia del Perú.

REFERENCIAS

- **Fuentes primarias**

Anónimo (1886). *Relación histórica de los sucesos de la rebelión de José Gabriel Tupac-Amaru, en las provincias del Perú, el año de 1780*. Buenos Aires: Imprenta del Estado.

Recuperado de: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/relacion-historica-de-los-sucesos-de-la-rebelion-de-jose-gabriel-tupacamaru-en-las-provincias-del-peru-el-ano-de-1780--0/html/ff9844fe-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html

“La Revolución de Huánuco, Panataguas y Huamalíes”. *Colección Documental de la Independencia del Perú 1, 2, 3, 4, 5 (III)* Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. 1975

“La rebelión de Huánuco de 1812”. *Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú. Volúmenes 1, 2, 3, 4, 5*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), Congreso de la República, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Asociación por la Cultura y la Educación Digital (ACUEDI), Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, Red INTERINDI. 2018

Recuperado de: <http://www.acuedi.org/category?id=35>

- **Fuentes Secundarias:**

- Alaperrine-Bouyer, M. (2002). Saber y poder: la cuestión de la educación de las elites indígenas. En Jean Jacques Decoster (Ed.), *Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales*. Lima: CERABC/ IFEA.
- Aljovín, C. (2000). *Caudillos y constituciones: Perú, 1821-1845*. Lima: PUCP/Instituto Riva-Agüero / Fondo de Cultura Económica.
- _____ y Jacobsen, N. (2007). “En poca y en muchas palabras: Una perspectiva pragmática de las culturas políticas, en especial para la historia moderna de los Andes” en Aljovín, C. y Jacobsen, N. (Editores), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima: IFEA/Fondo Editorial-UNMSM.
- _____ (2007). “Cómo los intereses y los valores difícilmente están separados, o la utilidad de una perspectiva pragmática de la cultura política” en Aljovín, C. y Jacobsen, N. (Editores), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima: IFEA/Fondo Editorial-UNMSM.
- _____; Velásquez, M. y Velásquez, D. (S.F.) “Conceptos, imaginarios y política en el Perú republicano (siglo XIX)” en *Las voces de la modernidad. Perú 1770-1870*. En proceso de publicación.
- Allport, W. y Postman, L. (1967) *Psicología del rumor*. Buenos Aires: Editorial Psique.
- Almeida, M. y Ojeda, C. (S.F.) Análisis del discurso del rumor como escenario en el contexto conformador de la opinión pública de la sociedad quiteña. Caso: la asamblea constituyente del año 2007. Titulación previa a obtener: Licenciada en comunicación social con especialización en desarrollo. Quito: Universidad Politénica Salesiana. Recuperado de: <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/2428/1/ANALISIS%20DEL%20DISCURSO%20DEL%20RUMOR%20COMO%20ESCENARIO%20EN%20EL%20CONTEXT.pdf>
- Aróstegui, J. (1994). “Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia” en *Ayer*, 13. Recuperado de: <file:///C:/Users/MARISSA/Downloads/596824024.violencia%20arostegui.pdf>

- Barclay, F. (2001). “Olvido de una historia. Reflexiones acerca de la historiografía andino-amazónica” en *Revista de Indias*, vol. LXI, núm. 223. Recuperado de: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/570/637>
- Batalla, J. (1995). “La pena de muerte durante la colonia -siglo XVI- a partir del análisis de las imágenes de los códices mesoamericanos” en *Revista Española de Antropología Americana*, 71, pp. 71-110. Madrid. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA9595110071A/24210En>
- Bazán, M. (2013). *La participación política de los indígenas durante las Cortes de Cádiz: Lima en el ocaso del régimen español (1808-1814)*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina/ Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bajtín, M. (1994). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza.
- Berroa y Bernedo, F. (2012). Monografía de la Diócesis de Huánuco (1934). En Empresa periodística del Perú (Ed.), *La revolución libertaria de 1812*. Huánuco.
- Bonilla, H. y Spalding, K. (2011). *La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos*. Recuperado de <http://198.57.164.64/~ieporg/textos/DDT/peruproblema7.pdf>.
- Bustamante, N. (2012). La masacre de Ambo de 1812 en versiones de un fraile y documentos de guerra. En Empresa periodística del Perú (Ed.), *La insurrección de Huánuco 200 años después*. Huánuco.
- Burga M. y Flores Galindo, A. (1997). Utopía andina: ideología y lucha campesina en los Andes, ss. XVI-XX. *Obras completas*. V. Lima: Editorial Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Burón, M. (2012). “Horizontes de expectativas. Centroamérica en el bosque de la modernidad” en *Revista Complutense de Historia de América*. vol. 38. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/download/40240/38630>

Cajía, F. (2004) “Capítulo XIII. Alianza y relación entre los criollos y los rebeldes indígenas” en *Oruro 1781: sublevación de indios y revuelta criolla*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, ASDI- SAREC.

Recuperado de: <http://books.openedition.org/ifea/7500>

Calderón, C. (1978). *La insurrección de Crespo y Castillo del año 1812* (Tesis para optar el grado de Doctor en Historia). UNMSM.

Campbell, J. (1979). *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.

Campos y Fernández de Sevilla, J. (2012). Presencia de los agustinos en la revolución peruana de Huánuco de 1812. *Anuario Jurídico y económico Escorialense*, XLV. España: Real Centro Universitario "Escorial-María Cristina".

Carod-Artal, F. (2012). “El culto a los cráneos. Cabezas trofeo y tzantzas en la América precolombina” en *Revista de neurología* 55 (2), pp. 111-120.
Recuperado de:
https://www.researchgate.net/publication/228115273_Skull_cult_Trophy_heads_and_tzantzas_in_pre-Columbian_America

Chartier, R. (1994). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

Chassin, J. (2008). “El rol de los alcaldes de indios en las insurrecciones andinas (Perú a inicios del siglo XIX” en *Bulletin de l’Institut Francais d’Études Andines* 1(37).

_____ (2013). “Guerra de información y guerra de propaganda entre Lima y Buenos Aires (1808-1812)” en Scarlett O’Phelan Godoy & Georges Lomné (Eds.) *Abascal y la contraindependencia de América del Sur*. Lima IFEA/ Fondo Editorial PUCP.

Demélas, Marie-Danielle (2003). *La invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima: IFEA.

Drinot, P. (2002). “Después de la Nueva Historia: Tendencias recientes en la historiografía peruana” en *Material de enseñanza*. Lima: UNMSM

- Dunbar Temple, E. (1971). Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX. La Revolución de Huánuco, Panataguas y Huamalíes. *Colección Documental de la Independencia del Perú I* (III) Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. I-XCVII.
- Domínguez Condezo, Víctor (2013). Las rebeliones indígenas durante la colonia: 1812. En *Rebeliones indígenas. Huánuco 1812*. Lima. Universidad de Huánuco. Editorial San Marcos.
- Eguiguren, L. (1913). Segunda tentativa de rebelión de Huánuco (1813). *Revista Universitaria II*, Año VIII.
- Espinosa, C. (2002). “El retorno del inca: los movimientos neoincas en el contexto de la intercultural barroca” en *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, No. 18, Ecuador: Corporación Editora Nacional. Recuperado de: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/1588/1/RP-18-ES-Espinosa.pdf>
- Espinoza, C. (2012). Borbones, liberales e yngas en los Andes de Huánuco: siglo XVIII y XIX. *Rebeliones indígenas. Huánuco 1812*. Perú: Universidad de Huánuco/Editorial San Marcos.
- Espinoza, W. (1999). “La etnohistoria andina” en *Investigaciones Sociales*, Año III, N° 4. Recuperado de: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/N4_1999/a08.pdf
- Fernández, B. (1938). *Huánuco en la revolución de independencia*. Lima: Imprenta americana.
- Fernández, A. (2012) “Psicología de masas, identidad social, epidemias y rumores: la influenza en México” en *Sociológica*, año 27, número 76, mayo-agosto, pp. 189-230. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v27n76/v27n76a6.pdf>.
- Flores, A. (2005). *Buscando un Inca*. 3era edición. Lima: Editorial Horizonte.
- _____ (2005). *Obras completas. III (I)*. Lima: Editorial Sur Casa de Estudios del Socialismo.

- Flores, E. (2012). La revolución indígena en el Partido de Huamalíes: 1812. En *Rebeliones indígenas. Huánuco 1812*. Perú: Universidad de Huánuco/Editorial San Marcos.
- Forgey, K. y Williams, S. (2003). “Cabezas trofeo nasca: evidencias osteológicas y arqueológicas de la colección Kroeber” en *Revista Andina* N° 36, primer semestre, pp. 237-261. Cusco: CBC. Recuperado de: <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra36/ra-36-2003-09.pdf>
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina. Recuperado de: <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>
- García, C. (1973). *Dos precursores de la Independencia Nacional. 1805-1812*. Lima: Editorial Minerva.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Glave, L. (2008). Cultura política, participación indígena y redes de comunicación en la crisis colonial. El Virreinato Peruano, 1809-1814. *Historia mexicana LVIII* (1). Julio-setiembre. El Colegio de México, pp. 169-426.
- Guerra, F. (1989). El olvidado siglo XIX. En Vásquez de Prada, V. y Olabarri I. (Eds.), *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica, 1945-1988*. España: Pamplona.
- _____ (1992). Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. Madrid: Editorial MAPFRE.
- Guerin, B. y Miyazaki, O. (2003) “Rumores, chisme y leyendas urbanas: una teoría de contingencia social” en *Revista Latinoamericana de Psicología*, Vol. 35, N° 3, pp. 257-272. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/805/80535302.pdf>,
- González, G. (S.F.) “El papel de la violencia en la vida política”. Recuperado de: <http://catalogo.artium.org/sites/default/files/GonzalezCalleja.pdf>
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Harris, M. (1986). *Canibales y reyes*. Barcelona: Salvat Editores.

- Irurozqui, M. (2009). "Presentación" en *Revista de Indias*, vol. LXIX, núm. 246, Pp. 9-16. Recuperado de: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/15806/3/748.pdf>
- Knight, A. (2007). "¿Vale la pena reflexionar sobre la cultura política?" en Aljovín, C. y Jacobsen, N. (Editores), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima: IFEA/Fondo Editorial-UNMSM.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Lefebvre, G. (1986). *El gran pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Levi, G. (1999). Sobre microhistoria. En Peter Burke (Ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- León, M. (2002). *Paños e hidalguía. Encomenderos y sociedad colonial en Huánuco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Lida, C. (1997). ¿Qué son las clases populares?' Los modelos europeos frente al caso español en el siglo XIX. *Historia Social* (1), 27. Pp. 3-21.
- Lomnitz, C. (2000). "Ritual, rumor y corrupción en la conformación de los "sentimientos de nación" en Lomnitz, Claudio (coord.) *Vicios públicos, virtudes privadas: la corrupción en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Luna, C. (2011). "La política desde los circuitos de comunicación en la Provincia de Cartagena, 1830-1839" en *Historiela. Revista de Historia Regional y Local*, vol. 3, núm. 6, julio-diciembre, pp. 127-152. Medellín: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=345832079006>
- Malinowski, B. (1985). *Magia, ciencia y religión*. Editorial Ariel.
- Manrique, N. (1991). La historiografía peruana sobre el siglo XIX. *Revista Andina* (1), año 9. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- _____ (1998). Historia y Utopía en los Andes. *Debates en sociología* (12-14). Lima: PUCP. Recuperado de

<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/viewFile/7098/7287>

Martos, M. (2015): "La utopía andina en debate" en Umbral. *Revista de Educación, Cultura y Sociedad*. Lambayeque: FACHSE, Año V, IX-X, Recuperado de http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualdata/publicaciones/umbral/v05_n09-10/a02.pdf

Mazzeo, C. (2007). "La fuerza de la palabra dicha: las proclamas de Juan José Castelli y su proyección continental." en Carmen Mc Evoy y Ana María Stiven (editoras) *La república peregrina. Hombres de armas y letras en América del Sur. 1800-1884*. Lima: IEP/IFEA.

Méndez, C. (2014.). *La República Plebeya. Huanta y la formación del Estado Peruano, 1820-1850*. Lima: IEP.

_____ y Granados, C. (2012). "Las guerras olvidadas del Perú: formación del estado e imaginario nacional" en *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, v. 20, n. 42. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v20n42/06.pdf>

Morán, D. (2012) "Prensa, redes de comunicación y lectura en una coyuntura revolucionaria. Perú, 1808-1814" en *Naveg@mérica. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas.*, n. 8. Recuperado de: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/prensa%20y%20pol%20XIX_moran.pdf

Moro, Tomas. (S.F). *Utopia*. Recuperado de: https://ocw.uca.es/pluginfile.php/1497/mod_resource/content/1/Utopia_Tomas_Moro.pdf

Nieto Bonilla, V. (2004). *Control político, sectores sociales y la revolución de 1812*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.

_____ (2007). Financiamiento económico regional para derrotar la revolución de 1812. *Uku Pacha. Revista de Investigaciones Históricas* (13).

O'Phelan, S. (1995). La "utopía andina" y la historiografía peruana. *La Gran Rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

- _____ (2008). “La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales”. En Rosas C. (ed.), *El miedo en el Perú. Siglo XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- _____ (2013a). “Población y sociedad” en Contreras C. (Dir.) y O’Phelan, S. (Coord.), *Perú. Crisis imperial e independencia*. Tomo 1, 1808/1830. Madrid: Fundación MAPFRE.
- _____ (2013b). “Abascal y el fantasma de las revoluciones”. En Scarlett O’Phelan y Lomné (eds.), *Abascal y la contraindependencia de América del Sur*. Lima IFEA/ Fondo Editorial PUCP.
- _____ (2014). *La Independencia en los Andes. Una historia conectada*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- _____ (2015). “El mito de la “independencia concedida”: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano siglo XIX en el Perú y Alto Perú, 1730-1814” en Contreras y Glave (eds.), *La independencia del Perú ¿Concedida, conseguida, concebida?* Lima: IEP.
- Ordoñez Salcedo, S. (1972). *Los precursores olvidados. Gabriel Aguilar y Juan José Crespo y Castillo. Dos semblanzas en dos hechos históricos de la Emancipación*. Lima.
- Páucar, N. (2003). *Los Incas en la colonia: mentalidad, modo de vida e interacción social. Huánuco 1574-1729*. Lima Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. EAP de Historia. Recuperado de: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/Tesis/Human/Paucar_MN/1Parte_Cap1.pdf
- Pearce, A. (2001). “The Peruvian Population Census of 1725-1740” en *Latin American Research Review*, Vol. 36, No. 3, pp. 69-104. EE. UU: The Latin American Studies Association Stable. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/2692121>
- Peralta, V. (2012). La participación en las juntas de gobierno peruanas de Huánuco (1812) y Cuzco (1814). En Cagiao Vila, P. y Portillo Valdés, J. (Eds.), *Entre imperio y naciones. Iberoamérica y el Caribe en torno a 1810*. España: Universidad de Compostela.

- Perissat, K. (2000). “los incas representados (lima – siglo xviii): ¿supervivencia o renacimiento?” en *Revista de Indias*, vol. LX, núm. 220. Francia: Universidad de Montpellier. Recuperado de: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/501/568>
- Piel, J. (2012). Un improbable eco de la Revolución de Mayo argentina: la rebelión de Huánuco en 1812. *Rebeliones indígenas. Huánuco 1812*. Perú: Universidad de Huánuco/Editorial San Marcos.
- Phelan, J. L. (1978). *The People and the King. The Comunero Rebellion in Colombia, 1781*. Madison and London: The University of Wisconsin Press.
- Poderti, A. (2005). Brujas andinas. La Inquisición en Argentina. Australia: Cervantes Publishing – Sydney. Recuperado de: <https://docs.google.com/file/d/0B-mkH1pmak-3ZFZ3QlRoQjg4Smc/edit>
- Price, V. (1994). *La opinión pública. Esfera pública y comunicación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Quispe, C. (2012). Mariano Silvestre: Gestor, promotor y mártir en la insurrección campesina de 1812” en Empresa periodística del Perú (Ed.), *La insurrección de Huánuco 200 años después*. Huánuco.
- Remy, M. (1991). “Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje” en Urbano, H. (comp.) y Lauer, M. (ed.). *Poder y violencia en los andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Rojas, R. (2005). *El ascenso de lo popular a la cultura nacional (Lima, 1822-1922)*. Lima: IEP. Recuperado de: <http://books.openedition.org/ifea/5089?lang=es>
- Rosas, C. (2006). *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*. Lima: IFEA/Fondo Editorial PUCP.
- _____. Rosas (2008). “El miedo a la revolución. Rumores y temores desatados por la Revolución Francesa en el Perú, 1790-1800” en Rosas, C. (editora) *El miedo en el Perú. Siglo XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

- Sánchez-Prieto, J. (2009). “De los conceptos a las culturas políticas. Perspectivas, problemas y métodos” en Revista *anthropos: Huellas del conocimiento*, Número 223. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/224294>
- Santamaría, D. (2007). “La rebelión de Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana (1742-1756). ¿Movimiento religioso o insurrección política?” en *Boletín Americanista*, Año LVII, N.º 57, pp. 233-256. Barcelona: CONICET. Recuperado de: <http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/120216/163465>
- Santos, F. (1992). “Anticolonialismo, mesianismo y utopia en la sublevacion de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII” en Santos, F. (Comp.) En *Opresion colonial y resistencia indigena en la Alta Amazonia*. Ecuador: FLACSO. Recuperado de: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/44375.pdf>
- Scott C. J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Cultura Libre.
- Seghesso de López, C. (2010). “La Revolución de Mayo y los indígenas. Vivencias y políticas vindicatorias” en *Revista de historia del derecho*, XXXIX, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-17842010000100007
- Seiner, L. (2013). “Una rebelión a la deriva: fisuras y represión realista en Tacna, 1811” en Scarlett O’Phelan Godoy & Georges Lomné (Eds.). *Abascal y la contraindependencia de América del Sur*. Lima IFEA/ Fondo Editorial PUCP.
- Serulnikov, S. (2007). “La imaginación política andina en el siglo XVIII” en Aljovín, C. y Jacobsen, N. (Editores), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima: IFEA/Fondo Editorial-UNMSM.
- Soux, M. (2007). “Los discursos de Castelli y la sublevación indígena de 1810-1811” en Carmen Mc Evoy y Ana María Stuvén (Eds.) *La república peregrina. Hombres de armas y letras en América del Sur. 1800-1884*. Lima: IEP/IFEA.
- Stewart, P. y Strathern, A. (2008) “Rumor y habladuría” en *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Madrid: Ediciones AKAL. Recuperado de

<https://es.scribd.com/document/359896889/Pamela-J-Stewart-y-Andrew-Strathern-Brujeri-a-hechiceri-a-rumores-y-habladuri-as>

- Szeminski, J. (1987). “¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII” en Steven Stern (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes (siglos XVIII al XX)*. Lima: IEP.
- Tilly, Ch., Tilly, L. y Tilly, R. (1997). *El siglo rebelde, 1830-1930*. España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- _____ y Wood, L. (2009). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica.
- Torres, E. (2013). *Cultura política y economía moral en la rebelión de Huánuco, Panataguas y Huamalies (1812)*. Recuperado de: http://www.academia.edu/3727946/Cultura_pol%C3%ADtica_y_econom%C3%ADa_moral_en_la_Rebeli%C3%B3n_de_Hu%C3%A1nuco_Panataguas_y_Huamalies_1812
- _____ (2016). *La violencia en los andes historia de un concepto, siglos XVI-XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva-Agüero. Recuperado de: [://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/54125](http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/54125)
- Thurner, M. (1991). "Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781" en Urbano, Henrique (comp.) *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: CERABC.
- Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Mexico: Siglo XXI editores.
- Urbano, H. (comp.) y Lauer, M. (ed.). (1991). *Poder y violencia en los andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Urra, N. (2012). “Imaginarios e idearios sociales sobre las hechiceras en el virreinato del Perú, siglo XVIII. El caso de Juana Prudencia Echeverría -alias la Mamá Juana- experta en filtros, ungüentos y pociones de amor” en *Espacio Regional* Vol. 2, n.º 9, Osorno, julio-diciembre, pp. 13–23. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4285830.pdf>

- Van Young, E. (2006). *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México (1810-1821)*. México: FCE.
- Varallanos, J. (1959). *Historia de Huánuco. Introducción para el estudio de la vida social de una región del Perú. Desde la época prehistórica hasta nuestros días*. Buenos Aires: Imprenta López.
- Vega, M. (S.F.) La "utopía andina" y la historiografía peruana. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, (9). Quito.
- Vicuña, B. (1924). *La revolución de la Independencia del Perú 1809- 1819*. Lima.
- Vidal, R. (2005). *La noche más larga de Huánuco: 22 de febrero de 1812*. Huánuco.
- Vitry, C. (S.F.) “Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos.” Argentina: Universidad Nacional de Salta, Cátedra de Arqueología. Recuperado de: http://www.maam.gob.ar/files/pdf/pdf_plumero/30/1.pdf
- Walker, Ch. (1991). “La violencia y el sistema legal: Los indios y el Estado en el Cusco después de la rebelión de Túpac Amaru” en Urbano, H. (comp.) y Lauer, M. (ed.). *Poder y violencia en los andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- _____ (2014) “La Rebelión de Túpac Amaru: ¿una revolución nor-atlántica?” Conferencia. Recuperado de: http://www.catedranorbertlechner.udp.cl/wp-content/uploads/2016/04/Charles-Walker_2014.pdf
- Wasserman, F. (2013). “Entre dos fuegos: la política de Castelli en el Alto Perú” en Scarlett O’Phelan Godoy & Georges Lomné (Eds.). *Abascal y la contraindependencia de América del Sur*. Lima IFEA/ Fondo Editorial PUCP.
- Zires, M. (S.F.). “Las dimensiones del rumor: oral, colectiva y anónima”. Recuperado de: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/29-920kwu.pdf P. 175.
- _____ (1998). “El rumor y los poderes locales” en *Voces y cultura. Revista de comunicación*. Barcelona: Edita Voces y cultura, XIII.