

MESIANISMO, REFORMISMO, REBELIÓN:

**Los Andes
en el Siglo de la Ilustración**

ALEXANDRE BELMONTE

SINCLAIR THOMSON

SERGIO SERULNIKOV

CHARLES WALKER

JORGE HIDALGO LEHUEDÉ

SCARLETT O'PHELAN GODOY

ALBER QUISPE ESCOBAR

VINCENT NICOLAS

JUAN MARCHENA

Christine Hunefeldt y Alexandre Belmonte
(Editores)

ISBN: 9798712652815

Publicación independiente.

Primera Edición: Febrero 2021

Copyright ©

Autores:

Alexandre Belmonte

Sinclair Thomson

Sergio Serulnikov

Charles Walker

Jorge Hidalgo Lehuedé

Scarlett O'phelan Godoy

Alber Quispe Escobar

Vincent Nicolas

Juan Marchena

Editores:

Christine Hunefeldt y Alexandre Belmonte

chunefeldt@ucsd.edu y alexandre.belmonte@uerj.br

Diseño Gráfico: Yolanda Carlessi.

Contenido

PRESENTACIÓN	7
Christine HUNEFELDT y Alexandre BELMONTE	
CAPÍTULO 1	
REBELDES, REBELIONES Y REVOLUCIÓN EN LOS ANDES:	
LAS MEMORIAS Y LOS OLVIDOS	19
Alexandre BELMONTE	
CAPÍTULO 2	
SOBERANÍA NEGADA: LA REVOLUCIÓN DE TUPAC AMARU	
EN EL MUNDO ATLÁNTICO.....	59
Sinclair THOMSON	
CAPÍTULO 3	
LOS LEVANTAMIENTOS TUPAMARISTAS Y KATARISTAS	
(1780-1782).....	101
Sergio SERULNIKOV	
CAPÍTULO 4	
DESDE EL TERREMOTO A LAS BOLAS DE FUEGO:	
PREMONICIONES CONVENTUALES SOBRE LA DESTRUCCIÓN	
DE LIMA EN EL SIGLO XVIII.....	131
Charles WALKER	
CAPÍTULO 5	
AMARUS Y CATARIS: ASPECTOS MESIÁNICOS DE LA REBELIÓN	
INDÍGENA DE 1781 EN CUSCO, CHAYANTA, LA PAZ Y ARICA	159
Jorge HIDALGO LEHUEDÉ	

CAPÍTULO 6

ELEMENTOS APOCALÍPTICOS EN LA DESCRIPCIÓN
DEL CUADRO-RETRATO DE TÚPAC AMARU II 199

Scarlett O'PHELAN GODOY

CAPÍTULO 7

EL CACICAZGO Y LA REBELIÓN DE INDIOS EN TAPACARÍ
(COCHABAMBA) A FINES DEL SIGLO XVIII 227

Alber QUISPE ESCOBAR

CAPÍTULO 8

DE LA REPUBLIQUETA DE PILIMA A LA REPÚBLICA DE BOLIVIA
APORTES PARA UNA RELECTURA DE LA GUERRILLA
DE BETANZOS 267

Vincent NICOLAS

CAPÍTULO 9

Su Majestad quiere saber.
NUEVAS MIRADAS SOBRE LA INFORMACIÓN OFICIAL.
ILUSTRACIÓN Y REFORMISMO BORBÓNICO EN EL MUNDO
ANDINO. LOS INTENDENTES DEL REY 299

Juan MARCHENA

SOBRE LOS EDITORES Y AUTORES 353

PRESENTACIÓN

Luego de varios meses de contactar y conversar con los autores aquí reunidos, y después de largas conversaciones entre los editores de este nuevo volumen sobre mesianismos, reformismos y rebeliones en los Andes, primero en la reunión entre Christine Hunefeldt y Alexandre Belmonte en la ciudad de Sucre durante la conferencia internacional de la Asociación de Estudios Bolivianos (AEB) en junio del 2019, y luego virtualmente en los meses subsiguientes, tenemos en nuestras manos, y esperamos que pronto también ustedes los lectores, en vuestras mesas y pantallas, un volumen de nueve contribuciones, todas ellas pensadas y redactadas por autores largamente versados en el tema de los antecedentes de las masivas protestas indígenas, su desenvolvimiento, y también de sus proyecciones a los siglos XX y XXI. De hecho, los autores aquí reunidos son colegas que durante décadas han mantenido conversaciones en variados ámbitos del planeta, han “crecido” juntos y (como el lector podrá constatar) continúan aprendiendo mutuamente, y nutriéndose de los nuevos hallazgos en una multiplicidad de archivos.

Con diferentes marcos temporales, las contribuciones atraviesan el umbral cronológico de 1780 a 1783, tradicionalmente asignado a los actos militares e ideológicos que se desarrollaron hacia fines del período colonial. Dos de las contribuciones, la de Alexandre Belmonte y la de Sinclair Thomson, cada una a su manera, ponen en relieve el entorno historiográfico sobre los acontecimientos entre 1780 y 1783. Belmonte procede a recoger, por primera vez, las fuentes y respuestas sobre los movimientos indígenas de fines del siglo XVIII, publicadas y registradas en el Brasil, donde algunas versiones aceptan y aprecian lo hecho por Tupac Amaru II, mientras que otros condenan sus actos. Muestra, asimismo, como las noticias sobre el levantamiento son seguidas más allá del Cusco y La Paz, llegándose a registros incluso en Argentina y Chile, aparte del Brasil. También nos provee de un recuento historiográfico a partir de 1940 hasta el

presente, y los contextos históricos que lo explican. Con su mirada puesta en documentos de varios archivos, nos muestra las grandes variaciones de las expresiones de protesta, que dependen en gran medida de la ubicación geopolítica de los participantes, así como de sus experiencias acumuladas en el transcurso del tiempo y la visión que tenían las poblaciones indígenas en términos de la circularidad del tiempo y los cataclismos. Todas las diferencias en el accionar indígena devenían de un denominador común: su profunda desazón con las relaciones de poder y la explotación imperante. Thomson coloca las revoluciones en los Andes en el marco de los grandes eventos históricos de la época y reflexiona sobre las razones del “olvido” y la invisibilidad historiográfica de los levantamientos de fines de siglo. El “olvido” puede ser – según Thomson – atribuido a que recién a fines del siglo XVIII sucede una “explosión de la prensa” y la correspondiente divulgación de sucesos internacionales; además, asumiendo que fue una “revolución no exitosa”, no habría provocado mayor interés, lo que está en contraposición a la revolución haitiana, también ignorada, pero exitosa. Thomson se pregunta, asimismo, ¿si un postulado retorno al Incario, habría convertido a estas rebeliones en un movimiento tradicionalista y restauracionista, no moderno? Otras razones para el “olvido” serían los propios esfuerzos por suprimir la cobertura del movimiento, distorsionándolo, minimizándolo, algo común en la “era de las revoluciones” y en el contexto del tramo internacional, que vio el involucramiento de EE.UU., Inglaterra, España, Francia y Portugal. Adicionalmente, se gesta la censura a la memoria inca y de los Incas. Siguiendo un tanto los lineamientos propuestos por Belmonte, a fin de cuentas, Thomson constata una extensa circulación del levantamiento de Tupac Amaru en medio del enjambre de intereses imperiales, aun si esto se da de forma negativa y distorsionada. Las contradicciones del momento también se expresan en los cambios de percepción sobre el propio líder del movimiento, que se movía de “pudente” e “ilustrado” a “impostor” y “canalla”, por tanto, no merecía piedad, una evidencia directa, según Thompson, del “mecanismo de negación”, y, a fin de cuentas, la negación de la soberanía inca, formulada en una pieza teatral con aprobación oficial. Nada menos que Alexander von Humboldt y Simón Bolívar terminan por un lado interpretando el levantamiento de Tupac Amaru como una “guerra racial”, y por el otro como una amenaza al derecho criollo de gobernar. Simón Bolívar, más adelante, como una estrategia político-discursiva, describe al indio como un ser apacible, por tanto, no hay preocupación por un enfrentamiento racial, lo que equivale a un silencio sobre los sucesos entre 1780 y 1783.

A pesar de los silencios buscados y agenciados políticamente, Sergio Serulnikov, nos provee de amplias evidencias de lo que hoy *si* sabemos sobre los movimientos indígenas de fines del siglo XVIII. Es más, Serulnikov nos provee de una imagen pormenorizada de las diferencias entre los movimientos en Cusco, Chayanta, La Paz, Oruro, que convergen en el sitio de La Paz. Se trata de una re-evaluación *no* Cusco-céntrica de estos focos de rebelión, que más bien devinieron en la conjunción de varias iniciativas con sus propias trayectorias hasta llegar a 1780. Partiendo de un renacimiento cultural incaico (imágenes, ceremonias públicas, enseñanzas en los colegios) que, aunado a la insatisfacción de empobrecidos criollos, “victimas” de las reformas borbónicas (en parte porque podían extorsionar menos), produjo –al menos en un primer momento– la impresión de una posible alianza entre criollos y líderes indígenas. Pero, tanto en el caso de Tupac Amaru II, como en el caso de los otros movimientos vistos por Serulnikov, las propuestas indígenas se radicalizan y se tornan en un movimiento de masas indígenas opuestas a las draconianas exacciones de los administradores tanto civiles como eclesiásticas locales y, en algunos casos, regionales e imperiales. Muerto Tupac Amaru II, sus seguidores serán quienes radicalizan el movimiento, se acaba el tono de reconciliación y la consigna será muerte a todo lo no indígena a través de una “guerra de guerrillas.”

En el caso de los hermanos Katari en Chayanta, el largo proceso precedente no fue el de un renacimiento inca o la decepción de los criollos, sino el control de los cacicazgos nativos, también en el marco de las reformas borbónicas que asimismo buscaban acabar con la defraudación tributaria, las excesivas cargas eclesiásticas, y más en general, con el poder discrecional de los magistrados coloniales. Comenzando en el pueblo de Macha, será Tomás (Tupac) Katari, un indio del común elegido por el pueblo, quien se convierte en el abanderado del clamor local de poder elegir a sus caciques. Muerto en enero de 1781, Tomás Katari es seguido por sus hermanos, Dámaso y Nicolás Katari, también ejecutados en mayo de 1781.

Pero antes, estuvo el sitio a La Paz comandado por Tupac Katari, que dejó sin abastecimientos a la ciudad por 109 días. Miles de vecinos murieron de hambre y enfermedad. Tupac Katari impuso un marcado estilo militar, lo que significó disciplinar a campesinos hostiles, a la vez que controlar a competidores por el mando rebelde, sobre todo, a los descendientes de Tupac Amaru II, que con sus tropas se sumaron a las fuerzas

kataristas en la segunda etapa del sitio de La Paz. Al mismo tiempo hubo una radicalización anti-clerical. En su conjunto, de acuerdo a Serulnikov, hubo una erosión de las nociones de superioridad étnico-cultural sobre las que se fundaba la dominación europea, un “mundo al revés” que seriamente cuestionaba todo el sistema colonial.

En el Cusco lo que se evidenció fueron las tensiones entre intereses locales y las políticas imperiales; en Chayanta, los antagonismos básicos fueron entre los ayllus andinos y los grupos de poder local. En contraste, al menos al inicio, en Oruro, que fue el único lugar donde los grupos criollos controlaron el movimiento insurgente, donde hubo una explícita coalición entre las masas indígenas y las élites blancas. Sin embargo, el idilio no duró mucho, porque al igual que en Cusco y Chayanta se vivió una rápida radicalización, empujada por algunos líderes locales, como Santos Mama-ni del pueblo de Challapata, provincia de Paría.

Charles Walker nos lleva al mismo terreno de lo pre-existente, del universo mental que regía en los años previos al levantamiento indígena descrito por Serulnikov, esta vez en Lima, la capital virreinal. Para Walker, los sucesos entre 1780 y 1783, y lo que les antecede, son una entrada privilegiada a la reconstrucción de las mentalidades de la época. En una misa oída por los limeños el 7 de noviembre de 1756, el padre Joaquín de la Parra, compartía con su feligresía las premoniciones oídas en el confesonario de un grupo de religiosas sobre la destrucción de Lima, como resultado de un divino castigo por la licenciosa conducta de sus habitantes, especialmente de sus religiosos. Se genera cierto pánico, por lo que el arzobispo de Lima Pedro Antonio de Barroeta, apoyado por la Inquisición y los franciscanos abre juicio al padre Joaquín. Tratando de evaluar la veracidad y los fundamentos de las religiosas se procede a una serie de cuestionamientos para determinar hasta qué punto las visiones presentadas no eran “falsas”, “mujeriles”, o si eran del demonio o realmente eran revelaciones de Dios. En una mezcla de desastres naturales comenzando con el terremoto de 1746 (ampliamente estudiado por Charles Walker en una monografía anterior) y religiosidad, se descubren los miedos que vivía la sociedad limeña. En el juicio se pregunta cómo las monjas hacían penitencia, a qué santos invocaban. Y, antes de 1756, en 1750 la sociedad limeña vivió un levantamiento indio en el Cercado de Lima y en Huarochirí; en 1755, hubo una premonición del terremoto en Lisboa, y también se sabía que Juan Santos Atahualpa resistía el avance colonial en la selva central entre 1742 y 1752, que condujo a la expulsión de los franciscanos.

Entre el 28 de octubre de 1746 y el 16 de febrero de 1747 se registraron nada menos que 430 temblores en Lima. La respuesta de la jerarquía eclesiástica fue una campaña contra la vanidad de la ciudad y la poca ropa de las mujeres, a la vez que se acrecentaron los temores de una alianza entre negros e indios contra el resto de la sociedad.

Al parecer, del confesionario al padre confesor y luego a la propagación por toda la ciudad por la vía de una misa, llevó a una divulgación de las visiones hacia las provincias, a Huarochirí y más allá.

Con mucha satisfacción se publica el texto ya clásico de Jorge Hidalgo Lehuedé. Se trata de un artículo publicado por primera vez hace casi 40 años, y que tiene una historia intrínseca, versando respecto a un tema poco abordado en aquel entonces, el tema del mesianismo inherente a los movimientos rebeldes, que aparece en el título de nuestro volumen. Es un aspecto de los rebeldes y sublevados aún difícil de identificar en la documentación, e Hidalgo lo hace de forma magistral e innovadora en su tiempo. Fue una perspectiva nueva e inusitada que no siempre anduvo de la mano con el mainstream especializado. Tiene, sin embargo, un mérito incontestable: ha impulsado y agudizado la sensibilidad y la imaginación histórica de toda una generación de jóvenes historiadores, y abrió nuevos y pioneros caminos hacia la investigación del carácter mesiánico de las rebeliones tupamaristas y cataristas. Publicarlo en el presente volumen es también reconocer, con justicia, su fundamental importancia para la historiografía andina, una importancia que trasciende la coyuntura en la que fue escrito y que se enmarca como una referencia incontestable para los estudios acerca de las rebeliones.

Como lo sugiere Jorge Hidalgo Lehuedé en su contribución, desde una perspectiva indígena, todo lo mencionado fue parte de un solo proceso, antes y después de 1780. Se cristalizó claramente la relación entre opresión, perturbación del orden social, moral, y religioso, una congruencia que ya fuera plasmada en una carta enviada por los indios originarios de Lipez al rey en 1762. Profecías, probablemente antecedidas por los sucesos en Lima, emanaron del Cusco, pero también de Paucartambo, Huarochirí, Nazca, Arequipa. También cerca estaban las profecías e invocaciones a Santa Rosa, San Francisco, San Toribio de Mogrovejo por el año de los tres sietes (1777). En el entretanto, Tomás (Tupac) Katari llega con tropiezos hasta el Virrey en Buenos Aires, su (confuso) éxito se disemina desde el sur, muchas veces a través de comunicaciones entre caciques utilizando quipus (que pudiera ser una de las expresiones del renacimiento cultural

inca). Para Hidalgo Lehuedé, el cambio de roles no sería un mero cambio político, sino también una alteración cosmológica, en tanto que Tupac Amaru II sería visto como un dios, condición propia de un inca, que presagiaba cambios profundos en el ordenamiento social y político.

Quien ahonda el tema en esta misma dirección es Scarlett O'Phelan Godoy en su contribución sobre la ritualidad enmarcada en los retratos, el de Tupac Amaru II en particular. Este retrato visualiza a Tupac Amaru II sentado en un caballo blanco, además de escenas de la sangrienta expedición de Sangarara y del Juicio Final. Estos paisajes adicionales, nos asegura O'Phelan Godoy, representan algo especial en aras de que los retratos de caciques normalmente sólo dibujan la fisionomía del cacique en cuestión, sin relatar una historia de sus hazañas. En cambio, son los virreyes cuyas imágenes son resaltadas con una historia lateral que se refiere a algún evento o situación ocurridos durante sus respectivos reinados. Un ejemplo citado por O'Phelan Godoy es el Conde de Superunda, en cuyo retrato se diseñan los estragos del terremoto de 1746, y el maremoto que destruyó el Callao. En cambio, su sucesor el Virrey Manuel Amat y Juniet, se representa como un virrey que reconstruyó la iglesia de las Nazarenas después del terremoto registrado por su antecesor. De esta manera, Tupac Amaru II, es representado más como un virrey que como un inca, y es en parte por este tipo de representación que a Tupac Katari y sus aliados se les hace completamente normal pensar que Tupac Amaru II, estaba de virrey en Lima, aun después de haber sido ejecutado. Y, la autora revela otros episodios del retrato. El Inca-Virrey es retratado con bastón y traje de tres piezas, a la usanza española; está cubierto por un quitasol, cargado por un "negrito" con su librea verde. En términos de simbolismo social, el personaje central es retratado de mayor estatura frente a personajes en escenas laterales que figuran en segundo plano y en dimensiones inferiores. En las imágenes que acompañan al personaje central está la iglesia de Sangarara rodeada de muertos que no se pudieron confesar y que, por tanto, están condenados al infierno; la quema de la cárcel de Sangarara, llena de presos por las deudas debidas a sus corregidores es un símbolo que responde a una coyuntura de in tranquilidad social. Son nuevamente señales de un "mundo al revés", finalmente denotado por un carcelero que es tomado de los cabellos, mientras los prisioneros huyen; la ejecución del corregidor Arriaga es realizada por un mulato liberto, cumpliendo órdenes de un cacique, una inversión de lo que es la norma. Una escena apocalíptica.

Sobre estas escenas de tantos niveles reales y figurativos se monta una tercera escena, aquella presentada por Alber Quispe Escobar, quien provee una nueva mirada de la rebelión y sus irradiaciones mesiánicas desde Tapacarí, un cacicazgo ubicado en el pase central a los valles de Cochabamba, y en un momento en que la rebelión andina se va esparciendo y generalizando. El prólogo a los sucesos en Tapacarí son las quejas presentadas al corregidor durante su visita anual, en la que los indígenas principales (no los caciques) exigen la publicación de los aranceles, para coartar los cobros excesivos de derechos parroquiales. En Tapacarí la rebelión propiamente indígena se inició el 11 de julio de 1781, es decir, en un momento donde todo el sur andino estaba “revuelto”. Los líderes locales de la rebelión combinaron su experiencia local de la dominación con los proyectos políticos más amplios que circulaban en ese momento. (Lo cual hace recordar la versión del Cusco en la interpretación de Serulnikov, a pesar de que Quispe Escobar nos asegura que la insurrección de Tapacarí se asemejó más al radicalismo de Tupaj Katari en La Paz que al programa original de Tupac Amaru II en el Cusco), quien en Tapacarí apareciera como una “presencia oscura y lejana.”

En todo caso, al igual que en Chayanta, una crisis de legitimidad de los cacicazgos antecede a la rebelión, pero (al parecer) con una secuencia de situaciones divergentes. En el caso de Tapacarí fueron transformaciones en la política comunal las que modificaron la situación del cacicazgo, manifestándose en un distanciamiento de los caciques de sus comunidades, mostrando más bien una mayor asimilación al poder colonial, es decir, no fungían más como intermediarios y tampoco tuvieron una intervención en el tema de los aranceles de derechos parroquiales. Cuando Tapacarí estalla, a quienes se atacó fue a los caciques, mientras que estos se vieron forzados a buscar protección en la capital de Cochabamba, nada menos que en la casa del corregidor, desde donde desembolsaron 400 pesos para los “gastos de guerra.” Desde antes de la rebelión, nos asegura Quispe Escobar, la legitimidad de los cacicazgos había sido desvirtuada, y fue luego reforzada por optar por cacicazgos no hereditarios y tener cobradores de tributos no indígenas. Tácitamente los caciques fueron destituidos y reemplazados por “caciques interinos”, que en buena parte habían sido caciques en décadas anteriores y que, presumiblemente, si habían cumplido con su rol de intermediarios entre la burocracia colonial y la comunidad. Mientras, los indios del común

aprovecharon la rebelión para atacar las bases materiales de sus caciques e incluso invocaron sus muertes. A fin de cuentas, empero, triunfó el apego a los principios nobiliarios.

Finalmente, Vincent Nicolás y Juan Marchena nos llevan de la mano a escenarios de la post-revolución indígena.

Frente a lo expuesto hasta aquí, Vincent Nicolás trata de establecer un puente generacional entre 1780 y la independencia, a partir de una lectura de las guerrillas altoperuanas, que se diferencian de las mandoneras del norte argentino. Es la guerrilla de Miguel Betanzos y la historia local de lo que Nicolás llama la “republiqueta de Pilima”, única unidad en contar con comandantes indígenas. El cerro de Pilima, ubicado cerca del camino real entre Potosí y Chuquisaca, fue el centro de un accionar político por el lapso de tres años, lapso en el cual se mantuvo como un “territorio sublevado”. Su eficacia se retrata en el hecho de que en 1815 no llegase harina a Potosí, lo que equivalía a que no hubiera pan en la ciudad minera. Hubo incluso un intento de toma de Potosí, desde las mismas trincheras ocupadas en 1780. El 6 de abril de 1815, Potosí estuvo cercada por más de 1,000 indios, aun después de la muerte de Miguel Betanzos. Aparecieron otros líderes (Zárate, Camargo, Betanzos (hijo), Vasabilbaso). En el asedio a Potosí también se mencionan a ocho porteños muertos, además de 200 “enemigos”. Era la tercera vez en cinco años, que el ejército rioplatense marchaba sobre Potosí.

En el transcurso del “asedio”, los asediados desmontaron las máquinas de la Casa Real de Moneda, otras fueron enterradas, y se llevaron toda la plata existente. Unas 2,000 personas “distinguidas”, al parecer, fueron los agentes de esta reacción al asedio. Tales acciones se vieron seguidas por una semana de caos, en la que Zárate toma la ciudad entre el 7 de abril y el 5 de mayo, período en el cual hay saqueos, hasta que llegaron los rioplatenses a la ciudad imperial. En este contexto, Nicolás nos hace recordar, que tomar Potosí era el equivalente de “tomar” el mismísimo símbolo por excelencia del dominio español; ninguno de los cercos anteriores a la Gran Rebelión (Cusco, La Paz) habían logrado tremenda hazaña, tanto militar como simbólica. En línea con un trabajo anterior de René Arce (1985), la interpretación de Vincent Nicolás, nos señala que los indios actuaron contra los abusos de los subdelegados, no necesariamente contra el rey, y que una lectura prolífica de los acontecimientos revela un proyecto político propio, en el que indios, mestizos y criollos pobres postulaban una sociedad más igualitaria frente a un proyecto patriota dividido. Así fue cómo,

un avance de los indios encuentra fuertes temores mientras que el avance del ejército rioplatense de Rondeau es esperado “con ansias”.

Frente a todo ello, los realistas recuperan Potosí, mientras que los insurgentes desde sus variadas intenciones y perspectivas, abandonan la Villa Imperial en desorden. Empero, se reagrupan en la “republiqueta” de Ayopaya, provincia de Cinti, desde donde siguieron varios enfrentamientos, que recién acaban en algún momento entre 1818 y 1822, lapso en el cual la “republiqueta” de Pilima se vuelve a convertir en el escenario donde se firmó el tratado que dió nacimiento a Bolivia, el Tratado de Piquiza.

Hubo, de acuerdo a Nicolás, dos proyectos de independencia claramente distintos: uno revolucionario, Betanzos, padre e hijo, Miguel Sillo y los insurgentes del Pilima, y otro conservador, encabezado por Casimiro Olañeta, quien llevó al poder al mariscal Andrés de Santa Cruz. Dichos proyectos fueron conducentes a varios ciclos de revoluciones a lo largo de los siglos 19 y 20, un ciclo que se cerró [?] con la revolución boliviana de 1952.

Finalmente Juan Marchena reflexiona sobre el rol de los Intendentes y sus intenciones de conocer y mejorar las condiciones en el territorio colonial, aunque a un nivel bastante desigual de éxito e incluso de interés. A partir de 1784 hasta finales de las guerras de la independencia se establecieron 19 intendencias en la región andina, registradas en un mapa. Desde sus sedes, los intendentes enviaron cuestionarios sobre cuestionarios para averiguar las condiciones locales. Las respuestas fueron dispares, en parte, por el frecuente recambio de intendentes. Hubo nada menos que 55 intendentes en 41 años, de los cuales cuatro fueron fusilados o muertos en las guerras de independencia, mientras que únicamente diez intendentes lograron conocer a fondo sus distritos: Quito, Trujillo, Tarma, Arequipa, Huamanga, Cochabamba, Charcas, Potosí y Córdoba.¹ Los informes redactados por los intendentes contienen algunos detalles interesantes, aun-

1 Lo que nos sorprende un tanto de esta lista de distritos, es la ausencia de los territorios controlados hasta 1767 por los Jesuitas, que conocían muy bien los territorios y las poblaciones bajo su tutela. Sobre todo, en la Amazonía del Norte, los Jesuitas tenían su sede en Quito, pero abarcaron un territorio que iba hasta las bocas de los ríos Ucayali y Marañón. Dado el tema crecientemente convulsionado en las fronteras de lo que se convertirían en las nuevas repúblicas, y el rol que en este debate cumplieron los Jesuitas, incluso desde el siglo 17 (Samuel Fritz). Además, los jesuitas estuvieron en permanente contacto con las autoridades coloniales, escribiendo informes y haciendo y colecciónando mapas.

que mucha de la información revela sesgos e intereses particulares. Nunca, empero, revelan las causas estructurales del descontento, en parte, según indica Marchena, porque los intendentes llevaban una “vida criolla”, y terminaron casados con mujeres de la élite limeña y de provincias. Todo ello devino en no pocos problemas, dado que en el transcurso de los años se dieron fricciones entre la élite criolla y los nuevos oficiales militares españoles, a la par de fricciones al interior de los gobiernos regionales y locales. Resultó una tarea difícil mantener cierto equilibrio entre el poder metropolitano y el poder de las élites coloniales. En parte, el problema fue que los costos de las visitas fueron sufragados por los sueldos de los intendentes y un tres por ciento de los tributos pagados por la población indígena. De ello también se deriva el poco interés por delinear prolíjamente las realidades locales. El resultado fueron mapas (en el sentido amplio de la palabra) mal hechos e inconclusos. Después de la expulsión de los jesuitas, los ingenieros militares que se asomaron a las costas coloniales encontraron poco menos que un ‘caos informático’, y también un creciente desinterés por los datos remitidos por parte de la corona española. Incluso, parece que, desde Madrid se pedía no seguir enviando ‘tantos papeles’, que pocos o nadie tenía la urgencia y el tiempo de leer y menos de evaluar o sacar conclusiones. Los censos de los 1780s y 1790s (Gil y Lemos, 1792), no encontraron ninguna resonancia en las altas esferas del Consejo de Indias, en parte por los propios acontecimientos políticos en Europa. De hecho, la segunda y tercera generación de intendentes fue bastante menos proclive a enviar informes a Madrid. Según Marchena, el último intendente dedicado fue Demetrio O’Higgins, a cargo de la Intendencia de Huamanga de 1801 a 1804. Significativamente, su informe no fue leído sino en 1816. La misma desidia por parte del gobierno metropolitano también se verificó frente a lo aportado por expedicionarios científicos... ¡Hasta fines del siglo XX!² En palabras de Juan Marchena, el “orden colonial marchó una vez más por delante del sistema.”

En aras de los últimos acontecimientos en Bolivia (pero no solamente), nos parece dudoso que este sea un ciclo concluido, aunque ciertamente lo que alguna vez fue la “estructura colonial”, hoy en día es la “estructura neoliberal” de la que no han logrado “salvarse” ni indios, ni criollos. Desde ya, desde lo colonial y lo neoliberal, a fin de cuentas es la “estructura

² Nos parece recordar que la primera vez que un rey español visitó sus “ex-colonias” fue durante el reinado de Juan Carlos I en 1990.

capitalista”, la diferenciación social, la enorme y creciente distancia entre *tener* y *no tener* (los “have” y los “have nots”). Atrapados, literalmente, en las mismas redes estructurales capitalistas, vemos pocas posibilidades de romper los “asesdios”, las intencionalidades políticas, y más que nada, la corrupción de las estructuras políticas, pasadas y presentes. Desde los caciques, pasando por los intendentes, subdelegados y corregidores, hasta los presidentes republicanos presentes. Es triste constatar que ninguna de las fuerzas sociales históricamente presentes, puedan o hayan sido capaces de mejorar un sentimiento político que, de otra manera, probablemente, sería capaz de crear, sintetizar, imaginar un futuro mejor para cada uno de nosotros, la comunidad del planeta. ¿Alguna vez seremos capaces incluso de imaginar una comunidad como ésta? A lo que va del siglo 21, la ciencia ficción nos dirige hacia el camino opuesto. Para bien o para mal. Desde una lectura de fines del siglo 18 desde el presente, nos consterna la similitud de lo mismo. Desde las hambrunas y las pestes hasta los enmarañados e interesados (a veces mentirosos) discursos políticos.

Christine HUNEFELDT y Alexandre BELMONTE