

REBELIÓN INDIA DE COCHABAMBA EN 1781 ENTRE LA INSURGENCIA SIMBÓLICA Y LA RESTITUCIÓN DEL ORDEN DISCURSIVO COLONIAL¹

Yuri F. Tórrez*

RESUMEN

El presente artículo examina la rebelión protagonizada en 1781 por los indios cochabambinos. Da cuenta de las ritualidades, íconos y representaciones simbólicas que envuelven esta insurgencia. Más allá de los efectos militares de esta confrontación de matices raciales, estudia las alegorías usadas por los indios rebeldes como una estrategia simbólica que acompañó a sus movilizaciones anticoloniales. Asimismo, el artículo hace referencia a que la respuesta, de las autoridades reales locales a esta rebelión de los indios cochabambinos, también fue simbólica. Esta rebelión se inserta en aquel ciclo de sublevaciones indígenas que marcaron al área andina en la segunda mitad del siglo XVIII. Aunque esta rebelión fue corta en el tiempo, sin embargo por su radicalidad en la movilización de los indios, fue intensa. En este contexto, se aborda una sublevación india poco estudiada por la narrativa histórica cochabambina porque no coincidía con criterios diseñados en su momento por la élite oligárquica valluna.

Palabras clave: <Rebelión india de 1781><Cochabamba><Colonia española en América>

INDIAN REBELLION OF COCHABAMBA IN 1781 BETWEEN THE SYMBOLIC INSURGENCY AND THE RESTITUTION OF THE COLONIAL DISCURSIVE ORDER

ABSTRACT

This article exposes the indian rebellion occurred in 1781 in Cochabamba. It presents the rituals, icons and symbolic representations that surrounded this insurgency. Beyond the military effects of this confrontation of racial nuances, allegories were used by rebellious indians as a symbolic strategy that accompanied their anti-colonial movement. The article also explores the response of the local royal authorities to this rebellion of the Cochabamba indians, which was also symbolic. This rebellion is included in a cycle of indigenous uprisings that marked the Andean area in the second half of the eighteenth century. Although this rebellion was short in time, because of its radicalism, it was intense. This Indian uprising has been poorly studied by the Cochabamba historians, perhaps because it did not suit the criteria designed by the local oligarch *élite*.

Keywords: <Indian rebellion of 1781> <Cochabamba> <Spanish colony in the Americas>

* Comunicador social y sociólogo con Maestría en Ciencias Políticas y Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos por parte de la Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Quito (Ecuador). Docente universitario e investigador social.

Desde las pendientes y las accidentadas quebradas localizadas en la región andina de Cochabamba, muchos indios insurgentes autonombrados “*soldados de Túpac Amaru*” (a quien se reconocía como el nuevo Inca y simbólicamente portador de un nuevo orden en el que los indios deberían gobernar) descendieron hacia los fértiles valles cochabambinos agitando banderas rojas, haciendo sonar cornetas y *pututus*, como si fueran heraldos: eran los sonidos de la rebelión india². Sus rostros quizás expresaban angustia intemporal por esa constelación de humillaciones, abusos y sometimiento por parte del orden colonial, pero también expresaban esperanzas por revertir esta situación. La crisis del caciquismo y, sobre todo, la política de exacción *in extremis* de las reformas borbónicas exacerbaban las condiciones insoslayables para su desemboque en una insurgencia india. Para muchos historiadores, estas reformas fueron calificadas como la “segunda conquista” (Lynch, 1977: 60-70).

La asonada de los indios de 1781 en Cochabamba se insertó en la Gran Rebelión del ciclo 1780-1782. Ésta agitó los cimientos constitutivos de la legitimidad de la administración colonial. En rigor, no se puede explicar el (de-)curso de esta sublevación cochabambina, si no la vinculamos a ese contexto más amplio de la insurgencia india en los Andes de la segunda mitad del siglo XVIII. Se calcula que en las actuales países de Bolivia y del Perú se dieron aproximadamente 140 levantamientos indígenas entre 1708 y 1783 (O’Phelan, 1995). Empero, en el caso boliviano existe una escasa indagación histórica sobre estas insurrecciones por lo que existe la posibilidad de que la lista de rebeliones sea mucho mayor (Stern, 1990).

Si bien la rebelión de los indios cochabambinos duró escasas tres semanas entre el 21 de febrero y el 8 de marzo de 1781. No obstante, esta insurrección fue intensa y, sobre todo, caracterizada por un grado de violencia emergente de la propia naturaleza de la rebelión. La posterior respuesta represiva de las tropas realistas puso en escena la tensión racial acumulada en el (de-)curso del proceso colonial.

Los indígenas en sus luchas anticoloniales se apropiaron de sus propios códigos socioculturales para convertirlos en el (de-)curso de sus rebeliones en poderosos dispositivos discursivos y comunicacionales con efectos alegóricos innegables para interpelar al orden colonial y, a la vez, para estimular una integración simbólica de los indios en torno a su lucha contra la corona española, o, por lo menos, para cuestionar sus autoridades locales. Como resultado, los indios sublevados fueron los

llamados a participar activamente en los terrenos del enfrentamiento.

La insurgencia de los indios, a fines del siglo XVIII, se convirtió en un espacio ritualizado para la batalla contra los españoles. Efectivamente, los alcances político militares de estas rebeliones indias no habrían sido posibles sin la conformación de un denso tejido discursivo en torno a estas prácticas insurgentes. Vale decir, los indios insurgentes no solamente interpellaron militar y políticamente al orden colonial, sino que también lo hicieron discursiva y comunicacionalmente. Visto desde esta perspectiva, las rebeliones anticoloniales se convirtieron, sobre todo, en un escenario alegórico en el que los insurgentes indios fueron los protagonistas, casi como personajes salidos de la mitología clásica, si se quiere.

La puesta en escena de esa ritualidad alrededor de la rebelión de los indios cochabambinos se da en un régimen discursivo (Foucault, 1980), el *régimen discursivo* colonial predominante. En esta perspectiva, asumiendo que la insurgencia de los indios cochabambinos no solamente se restringió al campo político militar, sino que también se tradujo en el ámbito comunicacional y discursivo con efectos simbólicos innegables. Aunque, posteriormente el orden colonial no solamente reprimió descarnadamente la insurgencia de los indios cochabambinos, sino que, desde el punto de vista discursivo, restituyó simbólicamente el orden colonial nuevamente. En todo caso, aquí estriba la reflexión de este artículo que versa sobre el potencial discursivo y comunicacional tanto de los indios insurgentes cochabambinos como la respuesta simbólica de las autoridades coloniales a la insurgencia simbólica de los indios

Indios rebelándose en carnestolendas

El diccionario de la lengua de 1780 contiene, por primera vez, la significación de la palabra “carnestolendas”: tres días previos al “miércoles de ceniza” que precedía a la cuaresma. Es decir, eran los días del carnaval. Ahora bien, en esos días, en varios pueblos de la puna y del valle cochabambino, sincrónica y paralelamente los indios se rebelaron. En efecto, la elección de los días del carnaval y los anteriores, en 1781 no fue casual, sino todo lo contrario, fue planificada para que esa rebelión tenga resonancia política y simbólica efectiva para interpelar al orden colonial.

Para los españoles, el carnaval servía de desahogo colectivo. Los pueblos se entregaban con entusiasmo al espíritu dionisiaco, festivo, de exégesis orientado a

“limpiar la carne”. Empero, en el contexto colonial, el carnaval fue parte de ese entramado ideológico articulado a la *enajenación cultural* a través de una política de “extirpación de idolatrías” de lo festivo del mundo indígena³. Se trata de una festividad traída por los colonizadores. No olvidemos, el carnaval se celebra precisamente a los días previos a la cuaresma, o sea, el carnaval está articulado a esa idea cristiana de preparar física y espiritualmente el cuerpo para la semana santa. Es decir, se había asimilado el carnaval como una válvula de escape, previa al solemne recogimiento de la Cuaresma. Entonces, el carnaval de cuño colonial tenía un rasgo imperecedero: se trataba de un ritual transgresor o de la transgresión.

No es casual, por lo tanto, que los indios cochabambinos hubiesen escogido esos días festivos y transgresores en los cuales “el mundo se pone de cabeza” para rebelarse contra el orden colonial. En efecto, esa idea infractora del carnaval está conectada inexorablemente con la idea pagana sobre esta fiesta que potenció simbólicamente la insurgencia de los indios cochabambinos. Tal vez por este rasgo transgresor del carnaval en la misma colonia ya veían como peligro la celebración de esta fiesta. En otros lugares, por ejemplo, en Nueva España, el México actual, la administración colonial veía en el carnaval una forma de amenaza, obligaron a las autoridades eclesiales a emprender una cruzada contra los excesos del carnaval⁴. Otra de las razones para que las autoridades coloniales vieran con recelo esta festividad obedecía a que en estas celebraciones los indios invadían la traza urbana rompiendo esa división entre el pueblo de indios y la ciudad de españoles. Además, resulta llamativo que la rebelión india en Cochabamba se produjera en aquellos días de carnaval, ya que le otorgó un sentido insurgente a su movilización quizás por su articulación al renacimiento del *Taki Onkoy*, movimiento milenarista que provenía del Cusco y buscaba imponer su propio gobierno de carácter comunal⁵. En ese contexto, no es casual que los indios insurgentes cochabambinos dijera reconocer el liderazgo de Túpac Amaru como el portador de un “cataclismo cosmológico” (Serulnikov, 2006: 298). Por ejemplo, en un paraje del valle cochabambino, las autoridades ibéricas capturaron a un indio insurgente portando un papel que certificaban ser “soldados de Túpac Amaru”. Por último, notemos que en el mundo andino, los carnavales se constituyen en una fiesta agrícola que celebra el comienzo de la cosecha.

Quizás, esa combinatoria entre el rasgo subversor, el resurgimiento del *Taki Onkoy* y el sentido ritual del carnaval como el despuntar del ciclo agrícola hicieron

que la movilización de los indios en Cochabamba adquiriera un potencial simbólico significativo en el (de-)curso de la insurgencia de 1781.

De la degollación de curas a la profanación de la iglesia de Tapacarí

Uno de los blancos del ataque de los indios en el contexto de la insurgencia de 1781 fue la Iglesia Católica. Consistió no solo en la profanación de las iglesias, sino, inclusive con el degollamiento de párrocos como ocurrió, por ejemplo, el miércoles 21 de febrero de 1781 previo al carnaval en las localidades de Tocopaya y Quirquiave con la amenaza en ciernes de “*aniquilar con todos los españoles*”⁶.

El 25 de febrero del 1781, domingo de carnestolendas en Tapacarí, los sublevados indios, al son de sus *cornetas* y con arengas guerreras, se desplazaron hacia la plaza y, particularmente, hacia la iglesia: símbolo católico que adquiriría una magna significación. De allí, la profanación de la iglesia se erigió en una estrategia no sólo política, sino, sobre todo, simbólica. Ese domingo de carnestolendas, el desplazamiento de los indios insurgentes con rumbo a la Iglesia, como era previsible, provocó no solo temor, sino pavor entre los devotos que asistían a la liturgia dominical. Fray Juan Santos de la Rea estaba oficiando la misa, a raíz de la agitación de los indígenas, dispuso que la misma sea a puerta cerrada y, al mismo tiempo, absolvió “*en nombre de Dios*” a los asistentes⁷. Mientras tanto, los indios sublevados llegaron a la plaza de Tapacarí. Desde allí, éstos lanzaron piedras hacia el portón exigiendo la apertura del templo hasta que los religiosos con miedo se acercaron con cautela a la puerta con el propósito de apaciguar la ira de los sublevados⁸. En el umbral de la iglesia, Fray Santos se dirigió a los cabecillas de la sublevación para que desistan con su alzamiento, ellos aceptaron con la condición de una misa *para el pueblo*⁹. En medio del nerviosismo, los religiosos introdujeron al templo al cabecilla de la revuelta, Tomás Ysaco y a sus capitanes. Mientras, el contingente de indios insurrectos armados quedó en la plaza a modo de un cordón de seguridad en torno a la iglesia. Acabada la misa, Fray Ramón Rueda dispuso una procesión del santísimo sacramento bajo palio con el objetivo de apaciguar los ánimos belicosos de los insurrectos que ya habían cometido *estratos* en el cementerio y en la torre del pueblo¹⁰. Desde el presbiterio hasta la plaza, los asistentes a la misa dejaron un callejón por el cual ingresaron un “*sin numero de yndios con piedras, cuchillos y garrotes*”¹¹. Cuando terminó la misa, los indios insurrectos se

apiadaron de los sacerdotes y después de haber colocado a *Nuestro Amo* en el altar, los sacaron para conducirlos con engaños a su convento¹². Sobre este ablandamiento de los indios tapacareños insurrectos, Alber Quispe tiene la siguiente explicación: “a pesar de muchas arbitrariedades cometidas por los curas contra los feligreses, la situación no era en extremo funesta, a diferencia de lo que ocurrió en otros contextos en los cuales los religiosos fueron el principal blanco de ataque” (Quispe, 2017: 68).

Posteriormente, los indios volvieron a la iglesia a cometer *estrágos*. En principio encerraron a los españoles para que no tengan escapatoria y, luego, cometieron una matanza en el presbiterio, en los altares, en el coro y en la torre hasta que no quedó ni un solo hombre, incluso los niños eran lanzados a la muerte¹³. Así, por ejemplo, se asesinó a una mujer en la misma iglesia cuando ella se había agarrado desesperadamente de su hijo al tiempo que lo degollaban; arrebatában a niños de pechos de sus madres y a ellas les azotaban con látigos sus cuerpos arrastrándolas hasta la plaza¹⁴. Asimismo, las crónicas de los testigos de esta masacre daban cuenta que españoles se resistían, les asesinaban *in situ* como sucedió con Miguel Hernán a quien mataron en el “*mismo trono de Nuestra Señora abrasado de ella encima del sagrario*” (*sic*)¹⁵. Finalmente, “*muchos tomaban la sangre de los españoles*”¹⁶ llevaron “las estatuas religiosas de la iglesia y les prendieron fuego” (Abecia, 1980: 1). Luego, los indios sublevados obligaron a bailar a las mujeres españolas cautivas sobre los cuerpos inertes de sus esposos, según varios testimonios de los testigos, nunca habían visto ni oído ese tipo de “*excesos de los naturales*”¹⁷. Asimismo, en señal de victoria, los indios sublevados hacían repicar las campanas del templo cada vez que mataban a un español¹⁸. Posteriormente, los indios insurgentes tomaron a las recientes viudas como rehenes obligándolas a vestirse como indias y acullicar hoja de coca, inclusive varias de ellas estaban destinadas a casarse con algunos indios. Eran actos de simbolismo insurgente: los indios estaban saldando cuentas con los españoles.

La violencia como ritual simbólico

La insurgencia contra el orden señorial sobre los indios de los Andes (O’Phelan, 1980) se plasmó de alguna manera, en el caso específico cochabambino, no solamente interpelando al orden colonial desde una perspectiva militar, sino, también desde una dimensión simbólico discursiva. Como ocurrió en Colcha o Arque, o en Tapacarí.

Estas acciones radicales tenían una fuerte carga de ritualidad simbólica, sobre todo, en un momento de insurgencia, aunque, luego devino en una derrota inclemente bajo las tropas realistas.

Ciertamente, esas acciones radicales emblemáticas quizás respondían a una estrategia asumida por los indios, tanto en las punas como en los valles cochabambinos, para que sus actos violentos se dirijan a saldar añejas hostilidades contra el orden colonial. Insistimos, esos actos estaban revestidos de un aura simbólica que representaba la implosión del orden colonial como señal inequívoca de su resquebrajamiento (Robins, 1998).

Ahora bien, esa violencia extrema de los indios insurgentes a lo largo de la sublevación eran parte de lo que Frantz Fanon denominó como la “violencia absoluta” para dar cuenta que el oprimido cuando emprende una acción “descolonizadora”, como es el caso de la rebelión, está dispuesto a todo, es decir, a la violencia en su más alto grado. Sólo así logrará barrer con el colonialismo (Fanon, 1963: 32).

Entonces, superando aquellas miradas eurocéntricas asociando a la violencia de los indios devenida en salvajismo, Scarlett O’Phelan trazó un paralelismo entre la violencia de los insurgentes indígenas y aquellas representaciones de las ilustraciones de Guamán Poma en su *Nueva crónica y buen gobierno* de inicios del siglo XVII (O’Phelan, 1992: 167-192) para dar cuenta de la potencialidad descolonizadora de los indios insurgentes. De allí, la diferencia radical entre las rebeliones indias con las guerras de independencia protagonizadas por los mestizos que tenían “un fervor contradictorio”, como dice Octavio Paz (Paz, 1973), ya que al igual que los criollos (Scavino, 2010), los mestizos buscaban restablecer derechos o privilegios no de los conquistadores sino de los conquistados o será ¿qué las rebeliones de los indios buscaban un nuevo orden social?

El mito del Incarri o la revelación del Dios cristiano

La radicalidad de la insurgencia india en contra de la misma institucionalidad del orden colonial, según algunas lecturas (Fernández, 2016), habría reavivado una idea ancestral en torno al retorno del Inca, por la vía del mito del *Incarri*. Si bien existía un cuestionamiento por parte de los indios sublevados a la institucionalidad de la Iglesia Católica, empero, paradójicamente, había un lazo religioso con la espiritualidad cristiana. Así por ejemplo, en la localidad de San Pedro de Sacaba,

ubicada a muy pocas leguas de la entonces Villa de Oropesa, hoy ciudad de Cochabamba, uno de los lugares de la rebelión india, el insurgente valluno Esteban Gutiérrez, junto con su hermano, otro de los cabecillas, fue apresado y luego asesinado en castigo. En el interrogatorio de las autoridades reales para averiguar sobre las razones de la sublevación a la pregunta: “¿Por qué se estaban sublevando?”, el indio insurgente respondió taxativamente: “*Era tiempo de sublevarse y matando a los españoles y europeos y libertar las penciones [tributos] que se establecían en el Reyno*”¹⁹. Esta frase parafraseada: “*había llegado el momento*”, aderezada con otra frase: “*Jesuchristo le mando por revelación que era tiempo de sublevarse y matando a los españoles y europeos y libertar las penciones que se establecían en el Reyno*”²⁰. Estas frases estaban asociadas a esa idea escatológica con sentido profético del mundo andino, aunque, la invocación a Jesucristo con mandatos reveladores sobre que era el “tiempo de sublevarse” para acabar con los abusos económicos, relativiza esa visión divina andina que se tejó en torno a la presencia mítica del Inca muerto. Según esta mitología, la ausencia del padre permanece en el imaginario indígena para dar lugar a un “deseo de restauración del rey-Inca sustitutivo del rey español” (García Pabón, 1998: 83). Ahora bien, el dato de que los insurrectos en el espacio cochabambino se autoproclamaron “*soldados de Túpac Amaru*”, desafiando así a la propia autoridad del Rey, no significa necesariamente que veían a Túpac Amaru como portador de las transformaciones sociales promovidos por un “cataclismo cosmológico” (Serulnikov, 2006: 298), sino, más allá de lecturas antropológicas, esa vinculación respondía, más bien, a contactos organizativos y comunicacionales que sirvieron para la extensión de la insurgencia tupacamarista en el Alto Perú y, específicamente en Cochabamba.

La restitución simbólica del orden (discursivo) colonial

De Villa de Oropesa a la “leal y valerosa” ciudad de Cochabamba

¿Cuáles fueron las derivaciones sociopolíticas y simbólicas de esta insurgencia de los indios, a fines del siglo XVIII, en el espacio cochabambino? Un efecto inmediato e inequívoco fue que la noticia de esta rebelión llegó a los oídos del Rey Carlos III. Efectivamente, el 17 de mayo de 1781, en un Oficio del Corregidor de Cochabamba, Félix José de Villalobos a la Audiencia de La Plata pedía comunicar sobre los alborotos de los indios acaecidos en el pueblo de Tapacarí y otros

partidos con el propósito que se “*ponga en noticia del Rey para que sepa la fidelidad de sus vasallos*”²¹. El monarca ibérico quedó sorprendido por esta acción “heroica”, aunque con excesos arbitrarios²², de las tropas realistas cochabambinas asentadas en la entonces Villa de Oropesa para conjurar la rebelión india no solamente en el espacio cochabambino, sino, en otros lugares (fue el caso de las expediciones de José Ayarza para auxiliar a sofocar la rebelión de Túpac Katari en La Paz [Del Valle: 2017]), en consulta con su Consejo de Indias, el 9 de enero de 1786, mediante la Real Cédula del 26 de mayo de 1786, dictó: “[...] *al exacto desempeño con que la Villa de Cochabamba, y su provincia han acreditado su debida fidelidad en los recientes alborotos, y sublevación excitada por los Indios de algunas provincias inmediatas*” (Soruco, 1897: XIX y XX). Por estas consideraciones, se le concedió a la Villa de Oropesa, al igual que sucedió con Cusco²³ y con La Paz²⁴, el título de *Ciudad*: “*por tanto mando que de aquí en adelante la referida Villa pueda llamarse y nombrarse, y se intitule y nombre Ciudad con el dictado de leal y valerosa*” (Soruco, 1897: XIX y XX). O sea, en reconocimiento por contener y reprimir a los indios sublevados por parte de los *vecinos* y las tropas realistas asentadas en esa Villa. Desde aquel momento la ciudad de Cochabamba podía gozar “*igual tratamiento y prerrogativas con las que están concedidas á las demás capitales*” (Soruco, 1897: XIX y XX).

Entonces, la respuesta de las autoridades reales a esta insurgencia india cochabambina no fue solo político militar, sino que también fue simbólica. En rigor, en el escudo de armas de la reciente nombrada ciudad de Cochabamba en 1785 se resaltaba los títulos de “*Leal y Valerosa*” otorgada por el Rey Carlos III por la “fidelidad acreditada” por sus *vecinos* para contener a la que la denominaban como la “excitada” rebelión de los indios (Imagen 1). En ese escudo aparecen “en su círculo 10 cabezas degolladas” (Soruco, 1897: XXI), como si fueran trofeos de guerra, casi en parangón con el degüello tanto de sacerdotes en manos de los indios rebeldes o, a la inversa, de militares realistas decapitando a indios insurgentes. A esta imagen de las cabezas degolladas en el escudo de Armas de Cochabamba, Augusto Guzmán denominó “blasón macabro” (Guzmán, 1953: 41). Esta imagen es una metáfora que en el contexto de la insurgencia india cochabambina tiene la función de representar aquellos indios masacrados por las tropas realistas, casi como una señal de escarmiento, para evitar así futuras rebeliones indias con consecuencias aciagas. Quizás por el éxtasis

victorioso de los ibéricos, esa alegoría siniestra e inconfundible develó la avidez de la represión y la respuesta colonial en el ocaso del siglo XVIII, a la insurgencia india cochabambina. No soportó a indios sublevados interpelando el modelo ilustrado y despótico del proyecto borbónico. Desde luego, esa insurgencia india fue la punta de iceberg del cuestionamiento de los fundamentos constitutivos del dominio colonial.

había sido en 1772 de los generosos defensores de la ciudad”²⁷ (Guzmán, 1969: 131). Desde luego, en 1781 “ante la propagación de la rebelión india hacia el centro mismo del poder político de la provincia, la Virgen de la Merced habría intercedido a favor del vecindario de la Villa de Oropesa, otorgándole ‘pacificación y tranquilidad’” (Quispe, 2015: 68).

Asimismo, el sacerdote español Arcos, posiblemente atormentado por la reciente insurgencia india



Imagen 1: Escudo de la “Leal Valerosa” ciudad de Cochabamba

Entre la estigmatización y el tormento

La insurgencia india fue estigmatizada como una expresión de la barbarie extrema que *a posteriori* marcó el imaginario de los sectores criollo mestizos cochabambinos y que construyó la narrativa histórica de las luchas por la emancipación colonial. En otras palabras, en los sectores dominantes locales, esta rebelión india cochabambina reforzó esa racialización que permeaba las relaciones entre colonizadores y colonizados que Aníbal Quijano denominó como la “colonialidad del poder” (Quijano, 1992: 437-447). De allí, la rebelión india de 1781 avivó un *tormento*²⁵ (Imagen 2) y un miedo que se internalizó en la subjetividad de la élite por la posible “invasión de los indios” a la “leal y valerosa” Cochabamba²⁶.

Inclusive, se atribuyó la imposibilidad de “tomar la ciudad” por parte de los indios insurgentes cochabambinos, entre otras cosas, a factores mítico religiosos. Desde luego, la imagen de la Virgen de Mercedes que “desde lejanos luctuosos tiempos su particular devoción y confianza; guía propicia, como

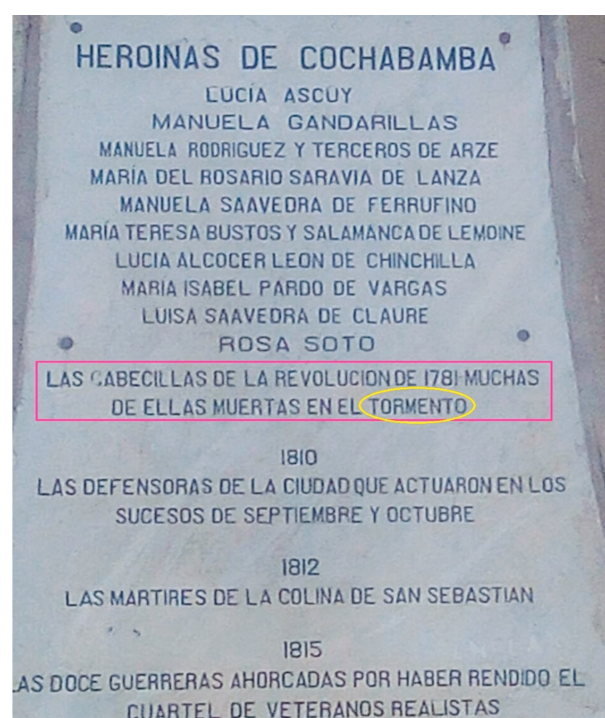


Imagen 2: Plaqueta recordatoria a las heroínas de Cochabamba ubicada en la plaza conmemorativa contigua al morro de la Coronilla (Resaltado nuestro).

Plaza y Mayo 15. 1783.

M. P. S. 21/5-1783 f2

Vista al S. fiscal con los Autores q. le acompañan.

Como no tengo participado a V. A. judicialmente todo lo sucedido en esta villa y en los ayuntamientos de Indio, solo vengo desordenar en el Pueblo de Tapacari, me ha parecido, por la fe que haré, informar a V. A. judicialmente lo que la Informa. q. En testimonio Remito a V. A. todo lo sucedido hasta el día de hoy, para q. se signare lo ponga en noticia del Rey p. q. sepa la fidelidad de estos sus vasallos y el valor q. han manifestado hasta ahora especialm. la gente plebea.

Des. que a V. A. los muchos años que la Cristiandad ha menester.

Cochab. a Abril 3a de 1783.

M. P. S.

Responde. F. A. D.

El Fiscal ha visto el Testim. de Autos que con este oficio ha dirigido al Correg. de la Villa de Cochabamba, relativos a los alborotos de Indios acaecidos en el Pueblo de Tapacari, y otros de aquella Proa. y la fidelidad con q. se han manifestado.

Señor D. Juan de Dios Ramírez

Imagen 3: "Declaración de Juan de Dios Ramírez Alcalde de la Doctrina de Quillacollo"

En Sumario proveído por Marcos Mercado Corregidor de Villa de Oropesa para dar cuenta de la rebelión de los indios. Fuente: BO AHMJMU-EXP 1-587

en Cochabamba, narró un mes después de la sublevación de los indios, el 3 de abril de 1781, en plena semana santa, que “la cordillera del Tunari se llenó de luz, mientras corría un ‘viento extraño’” (Rodríguez, 2007: 33). Al parecer, la presencia de los indios insurgentes haciendo sonar sus *pututus* al viento y ondeando sus banderas rojas al cielo eran señales inequívocas que “era tiempo de sublevarse” trastocando así con todo aquello que simbolizaba al colonialismo español. Obviamente, las cornetas y los *pututus* se erigían en instrumentos para convocar a los pueblos indios a la rebelión. En el curso de la rebelión en los Andes (1780-1782), se escucharon con mayor frecuencia y por doquier los sonidos de los *pututus* como señales inequívocas de que los indios estaban en apronte. Este sonido que quizás provocó turbación en los españoles y sus aliados. No es casual que el Dr. José Pacheco, Fiscal de Buenos Aires, al igual que el oidor de La Paz, Diez de Medina, recomendaran “prohibir el uso de las trompetas, clarines, caracoles marinos y cornetas. La medida debía apresurarse porque ya no solo avivarían la memoria de sus antiguos ingas, sino también recordarían las guerras de rebelión que se hicieron al son de esos instrumentos que podrían inspirarles ‘audacia y animosidad’ como para pensar nuevamente en ‘algo tan detestable’”²⁸. Quizás, esa insurgencia india en las propias narices del sacerdote de Arcos²⁹ representaba, para este religioso y para los sectores elitistas coloniales locales, el advenimiento de las bestias del Apocalipsis presagiando el fin del mundo, aunque para los indios rebeldes tal vez representaba una nueva época: un *pachakutic*.

Como se puede advertir, una de las marcas legadas por la insurgencia de los indios cochabambinos, a fines del siglo XVIII, se puede localizar en aquellas políticas y en el discurso ilustrado³⁰ de las autoridades

reales en Cochabamba. Ese discurso acentuaba los propósitos civilizatorios del régimen colonial.

Ciertamente, la intensidad de la insurgencia india en Cochabamba hizo mella en la legitimidad o destacó el “*mal gobierno*” de las autoridades coloniales locales que derivó, entre otras razones, en una respuesta represiva de los españoles. En todo caso, esta réplica reforzó esas concepciones de superioridad racial vinculadas a una segregación permanente. Esto sirvió para solidificar un imaginario legitimador de la dominación colonial. Ese discurso reforzó esa asociación entre el mundo indígena y el mundo pre-social, en el contexto de las ideas ilustradas. Por lo tanto, hay una mirada del colonizador, o como diría Frantz Fanon: “*en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones*” (Fanon, 1963: 37). Esa mirada racializada con relación a los indios insurgentes cochabambinos de 1781 se expresó, por ejemplo, en el discurso de los documentos coloniales escritos por las autoridades españolas (Imagen 3) refiriéndose a la rebelión de los indios como *ominosa* y *execrable*. Quizás, esta violencia simbólica hacia esta rebelión india, *a posteriori*, es silenciada por la historiografía criollo mestiza cochabambina, la que concebía los levantamientos de los criollos y de los mestizos en el contexto de la Guerra de Independencia al despuntar el siglo decimonónico como la historia “luminosa” de la colonia. Para esa historiografía, la reconstrucción de la rebelión india de 1781 formaba parte de ese agujero “ennegrecido” de la colonia, y, por lo tanto, no coincidía con ese modelo de sujeto civilizador que se erigió en un referente ineludible para la construcción de la identidad (mestiza) de la región.

Notas

1. Este artículo forma parte del estudio: *Era tiempo de sublevarse: Insurgencia india en Cochabamba de 1781* que fue ganador del Premio Plurinacional Eduardo Abaroa de la convocatoria del 2017 en la categoría “Mejor Proyecto de Investigación Histórica”. Prontamente será publicado en formato de libro.
2. En la presente investigación se adoptó la terminología de “rebelión india” en vez, por ejemplo, de la “rebelión indígena” no en términos despectivos, sino todo lo contrario, como un *locus* de enunciación o posicionamiento epistémico y, sobre todo, político. Lo “indígena” fue un concepto elaborado conceptualmente por una élite intelectual criollo mestiza. Entonces, esa forma de designar formó parte de esa manera de nombrar que estaba sujeto al proyecto cultural de occidentalización articulado ideológicamente con el mestizaje (Muyulema, 2001). Mientras lo *indio* como concepto intenta desprenderse de esa perspectiva epistémica y política.
3. Según Javier Romero: “Fueron casi tres siglos en los que se enajenaron los procesos celebratorios, se transformaron sus nombres y se modificaron sus representaciones. Todo esto fue desplegado para la producción de una nueva idea de verdad que sería impuesta a la población de aquellas tierras, las mismas que fueron apropiadas por los conquistadores. Una de las nociones fundamentales en aquella idea de verdad impuesta se desprendió de la política de extirpación de idolatrías. la denominación “idolatría” sirvió para referirse a la generalidad de prácticas relacionadas con la cosmovisión de los pueblos andinos. en la crónica de Guamán Poma (Poma de Ayala, 1980),

ya se encuentra esta noción cuando se hace referencia a la forma de ritualidad con la que las poblaciones de aquel tiempo reproducían la vida en reciprocidad con la naturaleza y lo sobrenatural. Para referirse a este tipo de prácticas el cronista se refiere a ‘ceremonias idólatras’ (Poma de Ayala, 1980 [1583-1615]: 168) y luego describe la manera integral y compleja de los procesos festivos desarrollados como acontecimiento fundamental para la reproducción de la vida” (2005: 107).

4. <http://www.cdi.gob.mx/difusion/carnaval/carnaval.html>
5. *Taki Onkoy*, movimiento milenarista de retorno al incario destruyendo todo vestigio religioso católico que inicia en el Cusco que se expande en el Collasuyo.
6. “Informe del capitán Juan Ormachea”. En “Informe del General Josef de Villalobos, Capitán de las legiones de los reales ejércitos de su Majestad corregidor y Alcalde” AR AGNA 1781. V. f. 20.
7. “Testimonio de Doña María Loza. Vecina española en Tapacarí. En: Informe y diligencias remitidos por el gobernador de Cochabamba. Félix José de Villalobos a la Audiencia de La Plata, sobre los excesos y muertes ejecutadas por los indios en el mineral y pueblo de Tapacarí, Cochabamba, 1781” BO ABNB, ALP SGI f. 94
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. “Testimonio de Doña María Crespo. Vecina española en Tapacarí. En: Informe y diligencias remitidos por el gobernador de Cochabamba. Félix José de Villalobos a la Audiencia de La Plata, sobre los excesos y muertes ejecutadas por los indios en el mineral y pueblo de Tapacarí, Cochabamba, 1781” BO ABNB, ALP SGI f. 9
13. Estos asesinatos perpetrados, inclusive a niños por los indios en las iglesias y en las parroquias durante la rebelión panandina eran recurrentes. Así, por ejemplo, en Coroico en la Semana santa de 1872, el comandante y corregidor de La Paz, Sebastián de Segurola quedó anonadado *“oyendo contar los horrores cometidos por los indios de Coroico durante la sublevación. Habían acabado con cuanto español, mestizo, cholo, negro y mulato se conocía en la jurisdicción, sin perdonar niños. Habían utilizado los medios más inhumanos, llegando a beber sangre humana, en medio de riñas, para decidir quién sería el elegido que la bebiera. El Jueves Santo, el peor día de la sublevación, degollaron dentro de la iglesia de Coroico y en presencia del Santísimo, que estaba expuesto, a 572 personas. Sacaron después los cuerpos y los sepultaron en la misma plaza”* (Del Valle 2018: 454). Estas prácticas o rituales de beber chicha en los cráneos de sus enemigos derrotados tienen una larga data en el mundo andino.
14. “Testimonio de Doña María Magdalena Tribeño. Vecina española en Tapacarí. En: Informe y diligencias remitidos por el gobernador de Cochabamba. Félix José de Villalobos a la Audiencia de La Plata, sobre los excesos y muertes ejecutadas por los indios en el mineral y pueblo de Tapacarí, Cochabamba, 1781” BO ABNB, ALP SGI f. 94
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. “Testimonio de Don Thomas Salvador Conde. Vecino de la ciudad de Buenos Aires y residente en Tapacarí. En: Informe y diligencias remitidos por el gobernador de Cochabamba. Félix José de Villalobos a la Audiencia de La Plata, sobre los excesos y muertes ejecutadas por los indios en el mineral y pueblo de Tapacarí, Cochabamba, 1781” BO ABNB, ALP SGI f. 94
18. “Testimonio de Doña María Magdalena Tribeño. Vecina española en Tapacarí. En: Informe y diligencias remitidos por el gobernador de Cochabamba. Félix José de Villalobos a la Audiencia de La Plata, sobre los excesos y muertes ejecutadas por los indios en el mineral y pueblo de Tapacarí, Cochabamba, 1781” BO ABNB, ALP SGI f. 94
19. “Informe del capitán Manuel Hinojosa Tomás Arévalo” En “Informe del General Josef de Villalobos, Capitán de las legiones de los reales ejércitos de su Majestad corregidor y Alcalde” AR AGNA 1781. f. 178
20. “Informe del capitán Manuel Hinojosa Tomás Arebalo” En “Informe del General Josef de Villalobos, Capitán de las legiones de los reales ejércitos de su Majestad corregidor y Alcalde” AR AGNA 1781. f. 178
21. “Oficio del corregidor de Cochabamba, Félix, José de Villalobos a la Audiencia de La Plata, comunicando sobre los alborotos de los indios acaecidos en el pueblo de Tapacarí.” BO ABNB, ALP, SGI-98
22. Efectivamente hay varios testimonios en los documentos coloniales que dan cuenta de que “fuera de la insolencia, el descaro y la insubordinación de las que se acusaba a los cochabambinos (...) el saqueo llevó consigo otro grave factor de indisciplina que contribuyó grandemente a la disgregación de las tropas” (Del Valle 2017: 534).
23. A inicios de 1874, finalizada la sublevación indígena, el Rey Carlos III otorgaba a la ciudad de Cusco el título de *Fidelísima* (sic): *“Por quanto en atención a los esfuerzos y lealtad con que la ciudad del Cuzco se defendió y rechazó a los infames rebeldes [encabezados por Túpac Amaru] que se levantaron en el Reyno del Perú contra mi soberanía he resuelto por*

mi Real Decreto de dos de octubre del año próximo pasado se le dé en adelante el título de fidelísima con igual tratamiento y prerrogativas que están concedidas y goza la Capital de Lima" (Montoto, 1928: 77).

24. La Paz también fue reconocida por el Rey Carlos IV, a través de una Cédula Real dictada en 1794, como "Ciudad Noble, valerosa y fiel" por su conducta de *"los vecinos de ella, en la general insurrección de los insurgentes [liderado por Túpac Katari], que la sitiaron dos veces, destruyendo las haciendas, y caudales de sus moradores, sin que la hambre, vigiliás, ni demás penosas fatigas en el horror de época, tan sensible y turbulenta, fuesen capaces de causar en sus individuos, desmayo desaliento, ni aun la menor tieveza en la nobleza y generosidad de sus pechos, que constantes defendieron, mis Reales Derechos, su Patria y la Religión de todos los conatos, apuros y esfuerzos de los rebeldes, ha solicitado se le distinga con los títulos de Noble, Invencible, Valerosa y Fiel (sic)"* (Montoto, 1928:143).
25. En 1910, al conmemorar el centenario de la Guerra de la Independencia, la élite cochabambina construyó un obelisco para homenajear a los héroes y, especialmente para las distintas mujeres caídas en el desarrollo del proceso independista. Esa construcción memorial ubicada a un kilómetro en la misma serranía donde está ubicado el monumento dedicado a la resistencia de las heroínas de la Coronilla a las tropas ibéricas, en el lateral oeste de ese obelisco está una plaqueta donde se registra los nombres de una docena de mujeres muertas en 1812 y de otras anónimas, pero martirizadas durante la rebelión indígena de 1871 en Cochabamba, que fuera corta pero intensa. No lo señala, y salvo que sea un lapsus histórico, se refiere a la violenta sublevación indígena de ese año, donde varias damas de alcurnia fueron muertas en Arque y Tapacarí (Rodríguez, 2012:10). En esa plaqueta aludida hay una palabra: *Tormento* insinuando el efecto inquietante legado por esta sublevación indígena en la "elite" valluna.
26. Como dice Gustavo Rodríguez: "La virulencia de la protesta indígena marcaría la memoria de los 'señores de la tierra' y de los habitantes de la región, fuesen españoles o criollos. Sus representaciones e imaginarios se inundaron de temor frente a un posible desborde capaz de cuestionar a fondo su sistema de dominación, basado en la explotación de fuerza de trabajo del indígena y en la sujeción que ejercía la iglesia" (2012: 17)
27. Posiblemente se alude a los alborotos que suscitaron en 1772 a raíz del aumento del 2 al 4 por ciento en la entonces Villa de Oropesa.
28. AR AGNA 1782 321 Citado por Del Valle 2017: 679-680
29. *Ibíd.*
30. Efectivamente, *a posteriori* de las asonadas indias (1780-1782) se dieron reformas ilustradas en el Alto Perú con el propósito de evitar sublevaciones de los indios. Así, por ejemplo, el comandante general devenido en Presidente de la Audiencia de Charcas, Ignacio Flores introdujo un conjunto de reformas para alejar a los Túpac Amaru, también "para no exponer nuevamente a los dominios del rey a *"una guerra más obstinada, sangrienta y crítica"*. Con referencia a los tributos impuestos a los indios, se recomendó que no fueran bruscos y así no *"conmover los ánimos de los naturales"*, o que se castigue severamente a aquellos jueces que directa o indirectamente usaren el reparto con los indios. Flores también propone medidas culturales como el reforzamiento de la enseñanza del castellano a los indios. De igual manera, el Fiscal del Virreinato de Buenos Aires, José Pacheco proponía una nueva ola de mestización hispanizante por la vía de *"una política eficaz en el proceso de injertar lo hispánico en lo indígena y viceversa eran necesarios los métodos pacíficos y suaves que evitarían la exasperación de los indios en vista de impedir cualquier nuevo estallido revolucionario"* (Del Valle, 2017: 680-685).

FUENTES PRIMARIAS

AGNA: Archivo General de la Nación. Buenos Aires, Argentina.

AR AGNA 1781. V. f. 20. "Informe del capitán Juan Ormachea". En "Informe del General Josef de Villalobos, Capitán de las legiones de los reales ejércitos de su Majestad corregidor y Alcalde".

AR AGNA 1781. f. 178 "Informe del capitán Manuel Hinojosa Tomás Arévalo" En "Informe del General Josef de Villalobos, Capitán de las legiones de los reales ejércitos de su Majestad corregidor y Alcalde

ABNB: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Sucre, Bolivia

BO ABNB, ALP SGI f. 94 "Testimonio de Doña María Crespo. Vecina española en Tapacarí. En: Informe y diligencias remitidos por el gobernador de Cochabamba. Félix José de Villalobos a la Audiencia de La Plata, sobre los excesos y muertes ejecutadas por los indios en el mineral y pueblo de Tapacarí, Cochabamba, 1781".

BO ABNB, ALP, SGI-98 "Oficio del corregidor de Cochabamba, Félix, José de Villalobos a la Audiencia de La Plata, comunicando sobre los alborotos de los indios acaecidos en el pueblo de Tapacarí."

Archivo Histórico Municipal de Cochabamba José Macedonio Urquidi

BO AHMJMU-EXP 1-587

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ABECIA, V. (1980): "La insurrección india en Tapacaré en 1781" En *Presencia* 14.12.1980. La Paz.
- DEL VALLE, M. E. (2017): *Historia de la Rebelión de Túpac Catari 1781-1782*. La Paz: Vicepresidencia de Bolivia.
- FANON, F. (1963): *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ, G. (2016): "Formas de resistencia indígena en el mundo andino: el mito del 'inkarri', el mesianismo andino en las rebeliones del siglo XVIII y su proyección al siglo XX" En: /48576"www.digitum.um.es/xmlui/handle/10201/48576 .
- FOUCAULT, M. (1980): *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- GARCÍA P., L. (1998): *La patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine en Bolivia*. La Paz: Plural/CESU.
- GUZMÁN, A. (1953): *Gesta Valluna*. Cochabamba: Imprenta Tunari.
- GUZMÁN, L. F. (1969): "Relación verídica" En: *La Tradición en Cochabamba*. Antología Héctor Cossio. Cochabamba: Editorial "Los Amigos del Libro".
- LYNCH, J. (1977): "La segunda conquista de América 1765-1808". En: *Historia* HYPERLINK "https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=652" No 16. Lima.
- MONTOTO, S. (1928): "Nobiliarios de Reinos, Ciudades y Villas de América Latina". En: *Colección de documentos inéditos para la historia de la América española*. Tomo III. Madrid.
- MUYULEMA, A. (2001): "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". En *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/Contextos latinoamericanos, estado, cultura y subalternidad*. Ileana Rodríguez (ed.). Ámsterdam-Atlanta: Rodolpi.
- O'PHELAN, S. (1992): "El castigo ejemplar del traidor durante la Gran Rebelión de 1780-1782" En: *Conquista y Resistencia en la historia de América*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- O'PHELAN, S. (1995): "El castigo ejemplar del traidor" *La radicalización de la violencia en el Bajo y Alto Perú*. s/r.
- O'PHELAN, S. (1980): "El movimiento Tupacamarista: Fases, coyuntura económica y perfil de la composición social en su dirigencia". En: *Actas del Coloquio Internacional: Túpac Amaru y su tiempo*. Lima y Cusco: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru.
- PAZ, O. (1973): *Corriente alterna*. México: Siglo XXI.
- ROBINS, N. (1998): *Indianismo y la semiótica indígena en el Alto Perú. La Gran Rebelión de 1780-1781*. La Paz: Hisbol.
- RODRÍGUEZ, G. (2007): *Tierra y sociedad rural en Cochabamba*. Cochabamba: Quipus.
- RODRÍGUEZ, G. (2012) *Morir matando. Poder, guerra e insurrección en Cochabamba 1781- 1912*. Santa Cruz: Editorial El País.
- ROMERO, J. (2005): "Ritualidad y prácticas culturales. A propósito del espacio festivo del Carnaval de Oruro". En: Parias, María Claudia (ed.). *Rituales e imaginario*. Memoria del V Encuentro para la Promoción y difusión del patrimonio inmaterial de los países andinos. Bogotá. 2005 "Carnaval de Oruro. En: *Los Andes patrimonio vivo*. Quito: Unesco.
- QUIJANO, A. (1992): "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Heraclio Bonilla, compilador. Santa Fe de Bogotá: Tercer Mundo editores/FLACSO Ecuador/Libri Mundi.
- QUISPE, A. (2015): *De los festejos del rey a los festejos de la patria. Rituales políticos, poder y guerra en Cochabamba (1808-1815)*. Cochabamba: Honorable Alcaldía Municipal de Cochabamba.
- SCAVINO, D. (2010): *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- SERULNIKOV, S. (2006): *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino. El norte de Potosí, siglo XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SORUCO, E. (1897): *Digesto. Ordenanzas, reglamentos, acuerdos y decretos*. Cochabamba 1893: IV. pp. XIX y XX.
- STERN, S. (1990): *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII y XIX*. Lima: IEP.