

Nobleza, identidad y rebelión: los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru (1778-1782)

David Cahill
Universidad de New South Wales

El presente artículo analiza la organización, identidad construida e ideología de la nobleza incaica del Cuzco en vísperas de la rebelión de Túpac Amaru, con énfasis en la naturaleza de su corporación más representativa, los Veinticuatro Electores del Alférez Real. Se concentra luego en una evaluación de la crítica oficial a la nobleza inca y a la cultura inca de fines de la Colonia, surgida luego de 1780. Continúa examinando la relación entre José Gabriel Túpac Amaru y dicha nobleza, que rechazaba sus pretensiones políticas y sociales al estatus de inca y al Marquesado de Oropesa. En el artículo se argumenta que Túpac Amaru tenía una identidad ambivalente que hizo crisis en vísperas de la rebelión y que dotaba de ambigüedad considerable a su proyecto político, así como a los motivos, pretensiones y objetivos sociales del mismo.

This article analyses the organization, constructed identity and ideology of the Inca nobility of Cuzco on the eve of the Túpac Amaru rebellion, especially the nature of its principal representative body, the Twenty-four Electors of the Alférez Real. It then turns to an evaluation of the post-1780 official critique of the Inca nobility and late colonial Inca culture. It goes on to examine the relationship of José Gabriel Túpac Amaru to this nobility, which rejected his social and political pretensions to both Inca Status and to the Marquesado de Oropesa. The article argues that Túpac Amaru had an ambivalent identity which became a crisis on the eve of rebellion, one which injected his political project with considerable ambiguity as to its motives, aims and social targets.

1. Introducción

El dominio colonial implica una crisis de identidad, ya que en sus pugnas por ocupar un cierto espacio social a partir de la Conquista, los vencidos deben satisfacer los criterios de una cultura hegemónica impuesta. Esta cultura dominante altera en forma radical el significado de su homóloga autóctona, cuyas instituciones y hasta creencias casi siempre terminan cortadas de sus raíces sociales, políticas y culturales. Este proceso se resume en una palabra: “desestructuración”.¹ El ir y venir entre dos sistemas de valores poco coherentes provoca la formación de una identidad ambigua, condición que al parecer aflige de forma permanente a los sujetos colonizados (quienes jamás llegan a ser ciudadanos).² Además, durante ciertas coyunturas históricas la ambivalencia de la identidad colonial puede exacerbarse debido a alguna crisis cultural de mayor envergadura, que no solo socava las bases de la cultura indígena, sino hasta su propia existencia. Tal menoscabo en la condición colonial indígena a menudo se desborda en protesta, que puede abarcar un amplio territorio. Es común que exista una relación de causa o una fuerte correlación entre la vehemencia de tales brotes de protesta y la intensidad de la crisis cultural que los provoca. Indudablemente, las más espectaculares de estas protestas —genéricamente denominadas “movimientos de revitalización”— surgen a partir de una crisis cultural generalizada.³ Hay que añadir que tales

¹ “[...] the term ‘destruction’ is used to signify the survival of ancient structures, or parts of them, no longer contained within the relatively coherent context in which they had previously existed [...]” [el término “desestructuración” se utiliza para describir la supervivencia de estructuras antiguas o partes de ellas, las cuales han dejado de existir en el relativamente coherente contexto en el cual previamente existían] (Wachtel 1977: 85-86). Dicho en otras palabras, parece equivaler a “estructuras o instituciones anacrónicas”.

² Para una introducción a lo que se puede llamar “psicología del colonialismo”, véase Fanon (1973).

³ Al respecto véase Wallace (1956). La mejor discusión de este tema se encuentra en Adas (1979).

acontecimientos reflejan la intensificación de la ambivalencia de la identidad colonial, y especialmente tienen el efecto de fortalecer y agudizar la identidad de la elite colonizada. Combinada con las aspiraciones emancipatorias, la consecuente revalorización de la cultura indígena es caldo de cultivo para un incipiente nacionalismo. Como efecto mínimo, estos movimientos con su amplia y creativa gama de formas de protesta amenazan las bases del sistema colonial. Otra característica de tales movimientos radica en que su catalizador suele ser un líder carismático.

Este artículo rastrea los argumentos con que la elite inca cuzqueña defendió su identidad colectiva contra los ataques encaminados a socavar su nobleza en el siglo XVIII. Durante el transcurso de tres siglos, los nobles incas habían obtenido mercedes de la Corona expresadas en numerosas cédulas reales. Las familias nobles incorporaron tales privilegios en sus probanzas de nobleza, que solían utilizar para defender su rango social ante las autoridades. Sin embargo, esta necesidad fue esporádica hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando todas las familias nobles cuzqueñas se vieron forzadas a presentar pruebas de su nobleza en dos ocasiones: la primera, a causa de la revisión del sistema tributario, y la segunda a causa de la rebelión de Túpac Amaru; ambos momentos representaron una crisis para la nobleza incaica. La extensa revisión del sistema tributario que se inició en el Cuzco entre 1765 y 1780 resultó en la inclusión de gran cantidad de nobles en las nuevas matrículas. A partir de 1776 sus privilegios se vieron nuevamente atacados, merced a la intensificación de las reformas que llevó a efecto el visitador general José Antonio de Areche. Esta andanada contra sus *bona fides* fue, sin embargo, tan solo el comienzo de una crisis de la identidad inca que se desencadenó como consecuencia de la rebelión de 1780. En esta ocasión la misma existencia de la nobleza inca y su identidad colonial fueron puestas en tela de juicio por los oficiales de la Corona, principalmente por Benito de la Mata Linares, el nuevo intendente del Cuzco.

La nobleza inca cuzqueña respondió a esta crisis en forma colectiva. Armaron un argumento sobre su *raison d'être* apoyado en su innata nobleza y sus servicios a la Corona, el cual a la vez apelaba a la tradición clásica. La amenaza que se cernía sobre ellos provenía sobre todo de la presencia del simbolismo y discurso incaico en movimientos aún previos a la gran rebelión: la conspiración de Oruro en 1737, la de Farfán de los Godos-Tambohuacso a principios de 1780, el motín de Arequipa en enero de 1780, y otros rumores y profecías de la coronación inminente de un inca la década de 1770.⁴ Tal subversión “inca” dimanaba más bien de grupos criollos inconformes y no de los sectores indígenas. Los nobles incas se vieron forzados a distanciarse de la potencia política del simbolismo inca, un logro imposible. En cambio, redoblaron sus esfuerzos por construir su propia identidad colectiva, autorrepresentándose como pilares de la Corona y de la Iglesia. En breve, se describieron como una entidad integrante del estado español, alejándose lo más posible de Túpac Amaru. Paradójicamente, la crisis de identidad de la nobleza, exacerbada al extremo por las acciones de Túpac Amaru, fue paralela a la crisis personal del caudillo rebelde, aún sin resolver cuando inauguró su rebelión.

2. Crisis de identidad de Túpac Amaru

⁴ Existe ya una enorme bibliografía sobre las rebeliones coloniales andinas; para una evaluación véase Stern (1987). Los dos trabajos principales sobre la “conjuntura” de rebelión son Lewin (1957) y O’Phelan Godoy (1984a). Varios trabajos recientes son valiosos: Glave (1992), O’Phelan Godoy (1995), Sala i Vila (1996), Walker (1999). Véase también los aportes en Walker (1996). Para perspectivas (aparte de los ya citados volúmenes de Glave y Sala i Vila) del periodo posterior a la supresión del levantamiento general, véase especialmente Fisher (1979), O’Phelan Godoy (1984b), Durand Flórez (1985).

En 1777 José Gabriel Túpac Amaru se trasladó a Lima para una extensa estadía con el propósito de litigar por su reconocimiento como Marqués de Santiago de Oropesa. Este título llevaba *ipso facto* la concesión de un mayorazgo en el fértil valle de Vilcanota; pero el marquesado estaba preñado de cierto significado político, aparte del consabido prestigio y riqueza que solían conllevar los títulos de Castilla y los mayorazgos. La elevación al Marquesado de Oropesa era la prueba decisiva para la sucesión en un supuesto trono inca, es decir, para ser reconocido social y oficialmente como heredero y descendiente directo del último inca, el primer Túpac Amaru, quien terminó degollado a instancias del virrey Francisco de Toledo. El Inca fue capturado por una expedición dirigida por Martín García de Loyola, caballero de Calatrava y sobrino de san Ignacio de Loyola, fundador de la orden jesuita. Ironía de ironías, Martín procedió a casarse con la hija de su presa. De esta unión nació una hija, doña Ana María Lorenza García Sayri Túpac de Loyola, quien a su vez se casó con el noble español Juan Enríquez de Borja, marqués de Alcañices, invistiendo la Corona a la pareja con el mayorazgo de Oropesa, por lo que doña Ana María se convirtió en la primera Marquesa de Oropesa.⁵

La cercana relación entre la orden jesuita y la nobleza inca colonial se manifiesta con asombrosa claridad en dos pinturas que se encuentran en la iglesia jesuita de La Compañía en la ciudad del Cuzco. En uno de los lienzos (de finales del siglo XVII) se representan dos nupcias: primero, la de Beatriz Ñusta (alias Beatriz Clara Coya), biznieta de Huayna Cápac, con Martín García de Loyola; Martín era hijo del hermano de San Ignacio y, por tanto, el pariente más directo posible del fundador de la orden jesuita.⁶ A la izquierda de esta pareja está su hija, doña Ana María Lorenza García Sayri Túpac de Loyola Ñusta —quien, como ya hemos apuntado, se convirtió en la primera Marquesa de Oropesa—, y su esposo, Juan Enríquez de Borja y Almansa, marqués de Alcañices. Juan de Borja era el nieto del jesuita mártir, san Francisco de Borja (quien había sido el cuarto Duque de Gandía). La segunda pintura muestra otras dos nupcias: la de Beltrán García y Loyola con doña Teresa Idiáquez, y la de Juan Idiáquez con doña Magdalena de Loyola. Los Idiáquez eran la familia inmediata de otro santo jesuita, san Francisco Xavier. Por tanto, las altas capas de la nobleza inca colonial estaban relacionadas por lazos matrimoniales con los tres santos jesuitas más importantes, directamente en los casos de san Ignacio y san Francisco de Borja e indirectamente en el caso de san Francisco Xavier, cuya familia tenía parentesco directo con los otros dos santos a través de matrimonios. El colegio establecido para la educación de los hijos de los nobles incas y los hijos de caciques en el Cuzco colonial fue el de San Francisco de Borja, inaugurado en 1621, aunque la historia de su fundación se remonta hasta 1535 (Alaperrine Bouyer 1998). El Colegio se estableció durante el breve virreinato del Príncipe de Esquilache quien, como feliz coincidencia, también era nieto de san Francisco de Borja. De esta manera los incas forjaron lazos de parentesco no solo con los tres grandes príncipes jesuitas de la Iglesia, sino también con el mismo virrey del Perú, un príncipe español y el representante del rey de España en el virreinato.

El marquesado era entonces una gran presea, aunque con dudosas connotaciones en cuanto a la identidad del titular. La ascendencia inca de José Gabriel Túpac Amaru era el requisito *sine qua non* para su acceso al título de Castilla y, de obtenerlo, para ser aceptado en la sociedad colonial hispánica. Además, dado el poco atractivo de su procedencia como cacique menor, y mestizo además, un título como este pudo ser el prerrequisito para que la nobleza inca

⁵ El episodio sobre el intento de Túpac Amaru por obtener el marquesado es bien conocido. Para detalles del mayorazgo, véase Lohmann Villena (1948-1949). Sobre la historia de los “sobrevivientes inca” y árboles genealógicos completos, véase Hemming (1993: 439-455, 488-495).

⁶ Véase Gisbert (1980), quien proporciona reproducciones fotográficas de ambas pinturas, así como copias y bosquejos contemporáneos de las mismas.

sobreviviente lo acogiera. El estatus de Túpac Amaru en la sociedad colonial dependía de su nivel de acercamiento a la cultura dominante, pero a la vez sus esfuerzos por ocupar un lugar especial en el seno de la misma estaban supeditados a su declaración de ser descendiente directo de los incas. Para Túpac Amaru era imposible renunciar a cualquiera de estas dos tradiciones culturales sin un severo menoscabo de su posición. Sus reclamos por el Marquesado de Oropesa y la afirmación de ser el principal descendiente de los incas formaban una simbiosis, tanto jurídicamente como de acuerdo a la validez que él mismo atribuía a ambos títulos.

La identidad es en parte un accidente de nacimiento, pero en todo caso esta implica discriminación, ya que el identificarse con un grupo necesariamente excluye a quienes no pertenecen o escogen no pertenecer al mismo. El mestizo colonial estaba colocado en la encrucijada entre dos mundos: por un lado los organismos legales y las leyes de la “república de españoles”, y por el otro la “república de indios”. En los dos grupos circulaba un previsible discurso de denigración: el consabido menosprecio de que en el mestizo se combinaban “las peores características de ambos y las cualidades de ninguno” es tan bien conocido que no requiere mayor explicación. El mestizo colonial, ya fuera patricio o plebeyo, estaba sumido en lo que se denomina “perplejidad genealógica”, volviéndose ya en una dirección, ya en otra, sin encontrar cabida en ninguna parte. Este tipo de identidad bifurcada fue el patrimonio de Túpac Amaru, aunque su ambivalencia era aun más compleja, ya que una identidad múltiple contiene múltiples contradicciones. En su caso, confusa identidad abarcaba cinco dimensiones —inca, indígena, española, provinciana (no urbana) y mestiza (no enteramente indígena)—, cada una de las cuales podía ser, dependiendo del contexto, una barrera o un pasaporte de aceptación en uno y otro grupo. En cierto modo pareciera que su descuartizamiento póstumo fue macabramente apropiado.

La identidad inca de Túpac Amaru asumió creciente importancia en los años inmediatos a la Rebelión, pero aun en el apogeo de la contienda seguía dirigiendo su mirada con nostalgia hacia sus raíces criollas. Los testimonios contemporáneos manifiestan que hablaba latín y se vestía en un fino estilo español, aunque a la vez este hecho está sobrecargado de ambigüedad, ya que un descendiente de los incas era considerado en el acto un caballero (Lewin 1957: 388-393). Huérfano de padre a temprana edad, fue educado en parte por Antonio López de Sosa, el cura de Pampamarca, quien además era criollo. No obstante, Túpac Amaru siempre estaba rodeado de su séquito familiar. Según un testimonio, buscaba la compañía de destacados criollos hasta el punto de organizar “orgías” para ellos.⁷ Al comienzo de la rebelión escribió a los Ugarte, una destacada familia criolla, para con cuyos dirigentes utilizó el saludo de “hermano”. Posteriormente, explicó que con esto había querido aludir a sus líneas de sangre inca y, a decir verdad, utilizó el mismo saludo en sus comunicaciones con el cacique realista Eugenio Sinanyuca, entonces su rival dentro de la provincia de Tinta. José Gabriel parece haber creído que entre él y la elite criolla existía un acercamiento especial. Hay que agregar que, en parte, su movimiento fue inaugurado para vengarse de los “agravios” que la iglesia y el clero locales habían sufrido a manos del corregidor del distrito (Cahill 1984: cap. 5); sin embargo, pronto se desilusionó de cualquier noción de solidaridad criolla. Debe destacarse que ningún miembro de la elite criolla respaldó abiertamente su rebelión, aunque los oficiales de la Corona posteriormente intentaron establecer lo contrario. Además, siendo profundamente religioso, Túpac Amaru hubiera esperado el apoyo no solo del clero local, sino de todo el clero, especialmente del Obispo del Cuzco, enemigo acérrimo del Corregidor de Tinta, quien fuera ejecutado por el rebelde.

⁷ Véase la declaración de Esteban Zúñiga de 21 de noviembre de 1780 en Durand Flórez (1980-1982: 1, 524-527). Zúñiga era adversario de Túpac Amaru (Anon) **REFERENCIA.**

Lo que debe haber sido una disminuida esperanza de un rotundo apoyo criollo recibió el tiro de gracia durante el sitio del Cuzco (entre el 5 y el 8 de enero de 1781). Cuando el insurgente se enfrentaba a una enconada defensa criolla, atrapado bajo una lluvia torrencial que duró días, el componente criollo del ejército rebelde se retiró llevándose la mayor parte del armamento. Se trató de un motín total, empeorado porque cuando los desertores regresaron a su base en Sicuani —de hecho eran la milicia local de Tinta— anunciaron una contrarrebeldión. Con sus ambiciones irreparablemente destruidas, Túpac Amaru lanzó represalias contra los criollos de Sicuani, de las que ninguno parece haber sobrevivido. Es aquí cuando los testimonios contemporáneos —algunos provenientes del campo rebelde— subrayan que el caudillo ordenó a sus tropas no dejar vivo a un solo criollo e, irónicamente, a ningún mestizo, cuando anteriormente sus órdenes habían sido las de matar únicamente a los españoles peninsulares. Esta decisión distó mucho de sus anteriores pronunciamientos y decretos, en los que llamaba a sus “amados criollos” a unirse al estandarte rebelde, insistiendo en que representaba sus intereses. Si en parte se trató de una estrategia para reclutarlos, tal vez con la segunda intención de neutralizar a los criollos que se mantenían hostiles o dudosos de sus intenciones, también cabe la posibilidad de que tales frases no hubieran sido del todo insinceras.

Sin embargo, existen indicios de que el desencanto de Túpac Amaru con su identidad hispánica y sus “amados criollos” precedía a su rebelión. Su fracaso en el juicio por la sucesión al Marquesado parece haber mermado su aprecio por el sistema judicial español. Posteriormente él mismo admitió que su lucha fue en cierta medida motivada por “la poca justicia” que había recibido en Lima (Chávez 1973: 80). Insistía, aludiendo al fallo no unánime de la Real Audiencia, en que su derecho a la sucesión había sido reconocido. Además, el litigio debió haber erosionado sus relativamente modestos recursos. Por una parte, la administración de la justicia era lenta y pesada, y por otra, parece que Túpac Amaru residió en Lima durante gran parte de 1777, lo cual en sí constituyó un costoso ejercicio al que se agregaron además los pagos a abogados y notarios. A lo anterior debe añadirse el costo de oportunidad del abandono de su oficio de arriero durante ese lapso, aunque es posible que tales gastos hubieran sido sufragados en parte por algunos familiares. Quedan varias muestras de que trató de recuperar sus pérdidas: los recibos de impuestos por el mes de diciembre de 1777 indican que a su regreso al Cuzco había llevado consigo unos 30,000 pesos de textiles (Cahill 1990: 259). Sin embargo, en ese preciso momento el Virreinato fue objeto de una cantidad de importaciones sin precedentes, por lo que el mercado estaba saturado y, por ende, es posible que la mayor parte de las mercancías de Túpac Amaru no se hubieran vendido (Parrón Salas 1995: 316). Cabe agregar que a partir de 1778 y hasta el comienzo de la rebelión en noviembre de 1780, hubo un enorme incremento en el volumen de ventas de mercancías forzadas por parte de los gobernantes de provincia, siendo el Corregidor de Tinta, en la provincia de Túpac Amaru, uno de los causantes principales. Por este motivo, es muy probable que las mercancías traídas de Lima se quedaran sin vender o se vendieran a un precio risible. Sin duda esta clase de experiencias tiende a engendrar la alienación política.

El descontento parece haber hecho mella en la siempre incierta y hasta **liminal** identidad de Túpac Amaru, como se deduce de algunos documentos clave que salieron a la luz tras la rebelión. Se trata de tres denuncias presentadas al Corregidor de Tinta en marzo de 1779, en las que se alega malos tratos por parte de Túpac Amaru, cuya respuesta a los cargos prestó credibilidad a las quejas, toda vez que defendió vigorosamente su comportamiento por ser su respuesta a una provocación extremada.⁸ El intendente del Cuzco remitió las denuncias al

⁸ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez, 12 de octubre de 1785 (No. 18), adjuntando quejas de Lorenzo de Zúñiga, Esteban Zúñiga y Felipe de Vejar, con una respuesta de “Don José Tupa Amaro Inga”.

Ministro de Indias en Madrid, notando que las acciones posteriores del caudillo rebelde pudieron haberse evitado si el Corregidor hubiera actuado decisivamente en 1779. La esencia de las quejas de 1779 radica en que Túpac Amaru dispensaba justicia sin la debida autoridad, usurpando la prerrogativa real correspondiente a la jurisdicción del corregidor, cuando el caudillo era un insignificante cacique de tres pequeños pueblos. Documentar en detalle todas las acusaciones excedería los límites del presente artículo, pero es pertinente seguir el rastro de algunas. La primera que destaca es la excesiva brutalidad de sus acciones: asaltando, azotando, poniendo en prisión o en el cepo a sus adversarios y a “infinitos indios”. La segunda es que, “haviendo venido a su casa unos Indios de Sicuani con su queja por la noticia que d[ic]ho Don José es el ultimo Inga del Peru”, se sentó en juicio en este caso, de nuevo, sin ninguna autoridad. La última y más extraordinaria, es el testimonio de que “es notorio que azota españoles de cara blancas”, pidiendo los denunciante que se le ordenara desistir de causar daños a “los españoles”. El primer día de 1779, Túpac Amaru dio instrucciones públicas a los alcaldes de que todos los “mestizos forasteros [salieran] del pueblo, y los mestizos patricios se fuesen a la ciudad del Cuzco, que ningun mestizo ha de haber en el pueblo”. En una nota de 1785 el Intendente indicó que en provincia “mestizo” era sinónimo de “español”, o sea criollo. Este testimonio aporta un giro muy diferente al posterior llamado de Túpac Amaru a sus “amados criollos”, el que pareciera haber sido solo una estrategia para reclutarlos. Es evidente que más de dieciocho meses antes de su rebelión su desencanto hacia los criollos y la sociedad criolla ya estaba bastante definido.

Con el avance de la rebelión, la distancia entre Túpac Amaru y la sociedad indígena se fue acortando, acentuándose este acercamiento tras el motín de sus oficiales y tropas criollas y mestizas durante el sitio del Cuzco; numerosos testimonios de la campaña rebelde corroboran esta creciente afinidad. Sin embargo, la “perplejidad genealógica” del caudillo persistió, evidenciada por la forma en que alternaba el uso de las vestiduras inca con las de la elite española, algunas veces combinando ambas:

Tupac-Amaru iba en un caballo blanco, con aderezo bordado de realce, su par de trabucos naranjeros, pistolas y espada, vestido azul de terciopelo, galoneado de oro, su cabriolé en la misma forma, de grana, y un galon de oro ceñido en la frente, su sombrero de tres vientos, y encima del vestido su camiseta, ó unco, figura de roquete de obispo, sin mangas, ricamente bordado, y en el cuello una cadena de oro, y en ella pendiente un sol del mismo metal, insignias de los príncipes, sus antepasados.⁹

Hay muchas evidencias de este tipo. Por supuesto que su doble identidad iba dirigida a dos públicos. Sus seguidores indígenas parecen haber albergado pocas dudas de su autenticidad: una comunidad obligó al cura local a recibir formalmente a “su Inca”, mientras que otros testimonios apuntan, “que todos los Indios de por aca [...] an dicho que se ha de coronar el Inga”.¹⁰ A pesar del resentimiento que Túpac Amaru expresó contra los criollos en 1779, en repetidas ocasiones trató de congraciarse con ellos, sobre todo durante la etapa de la rebelión anterior al sitio del Cuzco; básicamente, el éxito de su campaña dependía de la solidaridad criolla. En todo caso, no todos sus seguidores desconocían su incierta genealogía, su ambivalente identidad y lo dudoso de sus pretensiones. Aun antes del sitio hubo un rumor, emanado del campo rebelde, de inquietud en

⁹ “Copia de capítulo de un diario de Arequipa de 4 de Enero de 1781”, en Angelis (1910 [1836-1837]: IV, 350).

¹⁰ AGI, Lima, 1052, “Testimonio [E] del proceso gral. informativo obrado sobre la rebelion del Reyno por el Alcalde de Corte comisionado en Arequipa. Años 1780, 1781”, f. 26r, 42v.

sus filas debido a que “hera un mostrenco y no era digno a la Corona quando otros no pretenden teniendo mas derecho”.¹¹ ¿Quiénes eran estos otros? ¿Por qué eran más merecedores?

3. La orden de caballeros incas

A principios del siglo XVII el cronista Inca Garcilaso de la Vega junto con Melchor Carlos Inga y Alonso de Mesa —todos ellos de ascendencia inca y residentes en España—, calcularon (en respuesta a una petición de la Corona) que quedaban en el Cuzco 567 nobles incas, “todos descendientes por linea masculina” de los otrora monarcas inca (Garcilaso de la Vega 1995 [1609]: II, 646-648). En 1768 una revisita de San Sebastián revelaba que solo en esta parroquia (con sus ocho ayllus y unos pocos indios de hacienda) había 412 nobles incas y caciques principales, cifra compuesta de 196 adultos y 216 hijos de ellos, sin incluir los reservados, mujeres e hijas.¹² Es decir, los otros nobles incas residentes en San Jerónimo y las parroquias de la ciudad y cercado quedaron fuera de esta matrícula; consta, sin embargo, que la gran mayoría de los nobles incas estaban asentados en San Sebastián y San Jerónimo. En 1786 el intendente del Cuzco, Benito de la Mata Linares informó que había “hallado solo en esta ciudad cerca de 300 indios que se titulan nobles y no quieren pagar tributo”.¹³ El censo de 1786 arroja un poco más de luz sobre la población colonial de nobles incas: parece que aún existían 462 descendientes agnados, 250 de ellos libres de pagar tributo y otros 212 nobles que tenían que pagar el tributo, aunque 169 de ellos apelaron ser clasificados como tributarios.¹⁴ Vale subrayar que estas cifras de 1786 provienen de dos borradores de listas de nobles que no son del todo claros.

Sin embargo, la autoridad colonial indígena no siempre recaía en los nobles. En el censo virreinal de 1754 había 639 “caciques y principales” en la diócesis del Cuzco, de los que solo 29 vivían en el cercado.¹⁵ Esto indica que solo unos cuantos nobles incas de la época cuzqueña tardía fungieron también como caciques. A pesar de que muchos cacicazgos eran hereditarios, durante la represión que sucedió a la rebelión de 1780 aumentó el reemplazo de titulares tradicionales por criollos. Esta medida afectó a todos los nobles, cuya matriculación como tributarios aumentó merced a dicho proceso, al punto de que los 212 nobles incas arriba mencionados perdieron el privilegio más importante de la nobleza colonial, y con él gran parte del prestigio que anteriormente acompañaba a su posición. El plan de menguar paulatinamente su exención tradicional del tributo contaba con que, una vez excluidos de ese privilegio y prestigio, se les reduciría individual y colectivamente al nivel de tributarios comunes —simples “indios”, *batun runa*—. La nobleza inca se esforzó por resistir el ataque real contra la cultura colonial incaica, sus prácticas y sus raíces ideológicas. Tras la rebelión de 1780, y como parte de una serie de medidas oficiales encaminadas a eliminar la posibilidad de otra insurrección, la corona fijó su mira en “aquella memoria que [‘el indio’] conserva de haber sido [el Cuzco] Capital de los Incas”.¹⁶ En

¹¹ AGI, Lima, 1052, “Testimonio [E] del proceso gral. informativo obrado sobre la rebelion del Reyno por el Alcalde de Corte comisionado en Arequipa. Años 1780, 1781”, f. 72v.

¹² Archivo Departamental del Cuzco (en adelante ADC), Corregimiento: Ordinarias, leg. 47, “Resumen general de los indios tributarios que existen de presente en la Parrochia de San Sebastian de esta Ciudad del Cuzco”, 10 de noviembre de 1768. Este documento es un borrador en resumen de lo que era un censo detallado de cada una de las ocho parroquias de la ciudad y el cercado.

¹³ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez, núm. 28, 19 de marzo de 1786.

¹⁴ ADC, Intendencia: Real Hacienda, 175, “Expediente relativo a los tributos del Cuzco, matrícula hecha en el año de 1786 y demas incidencias”.

¹⁵ Véase Fuentes (1859: 4, 7-15); este ha sido tomado de la memoria del virrey Manso de Velasco, conde de Superunda, que también aparece en Moreno Cebrián (1983: 235-246), sobre el “estado del reino”.

¹⁶ AGI, Cuzco, 29, Mata Linares a Gálvez, carta de 30 de Junio de 1783.

efecto, la meta de las autoridades reales era nada menos que la destrucción de la memoria histórica y de la identidad de la nobleza inca colonial.

Las ceremonias públicas fueron elegidas por la Corona como campo para esta batalla. En dichas ocasiones los incas coloniales lucían sus vestiduras repletas de una variedad de símbolos incaicos, simulacros del incario. La fiesta de Santiago (25 de julio) era la más importante, ocupando el sitio primordial en el ciclo de diez semanas del Corpus Christi (Cahill 1996; Dean 1990, 1993 y 1999; Fiedler 1985). Ese día se efectuaba una procesión en la que los dos alferces reales ocupaban los lugares más sobresalientes, uno representando a los españoles, el otro a la nobleza indígena, marchando juntos desde el cabildo municipal hasta la Catedral para allí escuchar misa. No sabemos qué puedan haber pensado de este espectáculo los indígenas andinos que lo presenciaban, ni los sobrevivientes de la nobleza inca. ¿Acaso lo consideraban un momento **liminal** en el que se buscaba una comunión con los antepasados incas a través de un preeminente festival religioso colonial y el cargo de alférez real del gobierno municipal español? Después de todo, el rito ancestral era y es parte de la religión autóctona y parece que la nobleza colonial seguía organizada en *panacas*, los linajes cuya función principal antes de la Conquista era cuidar de sus respectivas momias. Los oficiales de la Corona dirigieron su ataque, primero, contra las vestiduras incas y los símbolos “paganos” lucidos en tales ocasiones públicas y, después, contra la misma organización corporativa de la nobleza: los Veinticuatro Electores del Alférez Real.

El ataque contra la cultura inca también se enfocó en la destacada participación de su nobleza en la vida litúrgica y ceremonial de la región cuzqueña. La pompa de los conquistadores servía a la nobleza indígena de vehículo para reafirmar y renovar en varias coyunturas del calendario litúrgico su propia identidad y su descendencia colectiva de las doce “casas” inca o *panacas*, y de esta manera tal vez ganarse el respeto y hasta la lealtad de los indígenas. Como resaltó el hostil Obispo del Cuzco en 1781, “en publicos festines, convites, procesiones, y otros actos [...] vemos que los indios no usan otros adornos, que de los que se valían en su gentilidad”.¹⁷ La mejor ilustración de esta tesis es proporcionada por la festividad regional más importante: la fiesta del Corpus Christi y, en particular, “el día y la víspera de Santiago”. El Corpus en el Cuzco era una ocasión de esplendor, como podemos apreciar en lienzos contemporáneos aún existentes; incluía procesiones —una principal, precedida por varios desfiles de santos menores—, que celebraban las devociones indígenas y, en el día de Santiago, se concedía el lugar de honor a los nobles incas, vestidos con galas e insignias incaicas, encabezados por el alférez real elegido por los representantes de las doce ‘casas’. La pieza central de la vestidura era la *mascapaicha*, el *llauto* adornado con plumas y piedras preciosas del que pendía la famosa borla colorada de “muy fina” lana roja, cuyo uso era ferozmente guardado y celosamente circunscrito por la nobleza. Una igualmente poderosa reverberación del Tahuantinsuyu era el *champi*, la vara ancha llevada por el alférez real de los incas como si fuera un prelado blandiendo su báculo pastoral o, mejor dicho, un monarca con su cetro. El *champi* —advertía el obispo— estaba adornado con la “imagen del Inca” o con la del Sol, “su adorada deidad”.¹⁸ Esta muy rica vestimenta estaba decorada con mascarones de oro y plata en las extremidades de los hombros, en las rodillas y en la parte trasera de las piernas; la relativa finura de estas estatuillas se consideraba muestra de las respectivas “cualidades” de sus portadores. Lo que estos símbolos representaban exactamente —antiguos monarcas incas, santos cristianos o ídolos autóctonos— no ha sido esclarecido aun, pero en general la finalidad de

¹⁷ AGI, Cuzco, 29, Obispo Juan Manuel Moscoso y Peralta a Visitador General Josef Antonio de Areche, 13 de abril de 1781.

¹⁸ AGI, Cuzco, 29, Obispo Juan Manuel Moscoso y Peralta a Visitador General Josef Antonio de Areche, 13 de abril de 1781.

las imágenes escogidas por la nobleza era conmemorar y aun venerar al Sol y a Illapa (el trueno), como lo indicaba el disco del Sol que llevaba en la mano el alférez real.

La crítica del obispo hacía hincapié en que el uso de tales insignias era característico de todas las festividades civiles y eclesiásticas de la ciudad. Mientras que el día de Santiago no se consideraba especialmente censurable, no hay duda de que se trataba de la fiesta colonial más sobresaliente de los incas. Los Veinticuatro Electores del Alférez Real competían en la elección por el honor de portar el estandarte de Santiago en la procesión del Corpus, lo que conllevaba el reconocimiento tácito de ser *primus inter pares* de la nobleza inca colonial. Sin embargo, la elección no era un reñido concurso, ya que las ocho parroquias de la ciudad y el cercado se alternaban para proporcionar candidatos. Muchas veces, como la mayoría de los electores residía en San Sebastián y San Jerónimo, el resultado era previsible. La documentación no explica por qué Santiago fue tan venerado por la nobleza inca y, esclarecerlo iría más allá de los límites del presente artículo, pero en general se debió a la adopción sincrética del santo guerrero por los indígenas andinos. El Santiago Matamoros de la reconquista peninsular y la conquista española de las Américas se tradujo durante esta última en Santiago Mataindios, y existe evidencia en varias regiones del Perú colonial de que Santiago era comparado con una o más deidades precolombinas, sobre todo con Illapa, el dios del trueno, el rayo y el relámpago (Cahill 1999; Choy 1979 y Silverblatt 1988). Esto significa que el santo cristiano fue adoptado como deidad en el panteón andino y el obispo, observando que en el día de Santiago la nobleza inca portaba sus propios estandartes “con las imágenes esculpidas de sus Gentiles Reyes”, recomendó que en lo sucesivo solo se permitiera el estandarte real (del monarca español).

Tomando como punto de partida su visita a la dilatada diócesis del Cuzco del año anterior, el Prelado subrayó al mismo tiempo la participación de las iglesias rurales en la perpetuación de una vívida memoria de los incas. En dichas zonas las congregaciones indígenas vestían a sus estatuas del niño Jesús con el *uncu*, la *mascapaicha* y otras “insignias” similares, haciendo eco a las pinturas colgadas en sus iglesias. El Obispo acertadamente argumentó que los indígenas consideraban a sus anteriores “emperadores” incas como dioses, alegando que este culto local no representaba ni un superficial sincretismo, ni un trivial remanente folclórico. Es casi seguro que estaba en lo cierto, ya que las creencias animistas tradicionales habían imbuido verdaderos poderes al arte religioso. Basta un ejemplo para comprobarlo: durante el levantamiento de 1780-1783 los rebeldes indígenas sistemáticamente ataron las manos de las imágenes de Santiago en las iglesias rurales, para prevenir la intervención militar del temido santo guerrero a favor de las fuerzas reales.¹⁹

La andanada del Obispo se reflejó en el empeño del intendente del Cuzco, Benito de la Mata Linares, por abolir el cargo de alférez real de los incas así como la institución de los Veinticuatro Electores en 1785.²⁰ De hecho deseaba poner punto final a la nobleza inca. Manifestó que los documentos legales empleados por los nobles para justificar su rango “nada prueban, sino solo van pasando de unos a otros ya empeñados, ya substraidos, ya por otros viciosos motibos”. Agregó con desdén que los nobles usaban el título de elector “como si

¹⁹ Véase AGI, Cuzco, 15, “Consejo Expediente sobre la ereccion en la Ciudad del Cuzco de una cofradía de S[a]ntiago que se intenta establecer en una Parroquia de aquella Ciudad, y aprovacion de sus Constituciones”, petición de José Agustín Chacón y Becerra, 1º de agosto de 1786, fol. 3r. Durante la rebelión de Túpac Amaru, tropas rebeldes dijeron haber visto a Santiago entre las fuerzas reales enviadas a suprimirla: “A cuya cauza en las Yglesias, y Capillas donde encontraron los simulacros de nuestro portentoso Mesenas, llegaron al sacrilego arrojio de amarrarle las manos, y tenerlas como en prizion por que su ignorancia o idolatria les preocupaba la razon para creer que assi no favorezeria a los fieles, y leales vazallos de un Monarca justo, y venigno cuyos Dominios Reales defendian”.

²⁰ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de agosto de 1785; Mata Linares a Gálvez (No. 28), pág. 81.

estuvieramos en el sacro Imperio [Romano]”, notando con displicencia que “todas las naciones” han conservado y fomentado una nobleza pero ninguna “[una] descendencia de sangre real tan envilecida [...] mucho mas si esta nada tiene que ver con la [nación] dominante”. Los electores, añadió, no hacían más que “embriagarse calentando mas su espíritu para recordar con maior viveza sus antigüedades, y libertad en odio de la nación dominante”. El intendente encontraba especialmente ofensivo que se portaran dos estandartes el día y la víspera de Santiago, uno por los españoles y otro por los nobles incas. La soberanía, alegaba Mata Linares, podía representarse a la perfección y apropiadamente con una sola insignia, y en vista de que los incas eran los vencidos, “por consiguiente no deben reconocer sino una cabeza, un dominio, una nación, un monarca, bien expresado en el real estandarte”. La soberanía era una consideración clave: “no es lo mismo ser noble que ser descendiente de sangre real, cuya circunstancia induce derecho de soberanía”. Debía ejercerse vigilancia contra “conserbar memorias de la antigua dominacion, o insignias de separacion de dos naciones” y todo esfuerzo debía encaminarse a la noción de que “no hay mas de un Dios, una Religión, una Nación, un Rey”. Estos argumentos denotan el celo de un oficial real responsable de evitar el recrudecimiento de la sublevación, al igual que la incapacidad de una mente conservadora que se encuentra a la deriva, lejos de su *habitus*, para captar el significado de la “convivencia de culturas”. A la vez pone de manifiesto un desprecio cultural y racial —que el intendente hizo extensivo a los criollos— y, en todo caso, propone nada menos que la abolición de la institución de los Veinticuatro Electores y de toda la nobleza inca. En otras palabras, proponía poner coto a su identidad individual y colectiva, por lo menos en el espacio público, no dejándoles más forma de retener su nobleza que clandestinamente. De ser así, su prestigio sería nulo. Así, en 1785 el virrey Teodoro de Croix acordó suspender “por ahora” la elección de ese año mientras consideraba con más detenimiento la propuesta de abolición del Intendente.

Los electores se vieron forzados a apelar y su protesta fue elocuente.²¹ Resaltaron que durante 247 años habían gozado sin interrupción del privilegio de llevar la *mascapaicha* en ocasiones públicas, un privilegio asentado en decretos reales y cédulas a partir del siglo XVI. Contradijeron el dictamen del Intendente de que entre ellos había quienes no eran nobles, notando que en varias ocasiones “diferentes indios tributarios y de vil extraccion” habían intentado arrogarse el uso de la *mascapaicha*, pero no lo habían logrado gracias a la pronta intervención de los propios electores.²² Además, los corregidores anteriores habían examinado la documentación genealógica de sucesivas generaciones de electores como prerrequisito para su admisión al voto. Indicaron también que los electores “han sido y son unos fiscales que promueben, y celan la literal observancia de sus privilegios”. Los arribistas indígenas que trataban de infiltrarse en las filas de los nobles eran rechazados como “extrangeros en la legitima descendencia de los Ingas Gentiles”. Esta referencia a “extrangeros” quizás alude a la organización tripartita de la sociedad precolombina en las collanas de la aristocracia, la población plebeya cayao y la unión collana-cayao o payan, formada por quienes servían como funcionarios y subalternos, y que ocupaban el lugar intermedio.²³ No está claro si esta alusión fue intencional, pero el vigoroso lenguaje empleado por sucesivos colegios electorales a partir de 1600 parece indicar un posible temor a la contaminación ritual de las celebraciones del Corpus Christi; sin

²¹ AGI, Cuzco, 35. Representación de los veinte y cuatro electores (anexo sin folio).

²² AGI, Cuzco, 35. Esto se desprende de cierta documentación. Véase la transcripción de documentos (1598-1601, 1673, 1685, 1728, y 1738-39) respecto de la elección del alférez real y propuestas relacionadas en García (1937: 188-208).

²³ Estas definiciones de las castas se expresan aquí en su nivel más básico. Para una discusión exhaustiva de su significado, véase Zuidema (1964).

embargo, de haber existido, hubiera sido excepcional después de casi 250 años de mestizaje colonial.

Es evidente que la *mascapaicha* no solo era el símbolo central del ritual público, sino que tenía un valor totémico absoluto. Debilitar su exclusividad hubiera sido equiparable a disolver la nobleza. Existen pruebas de la manera en que los electores defendían el “privilegio” de que solo los alfereces reales (actuales y anteriores) pudieran usar la borla colorada, o sea que no necesariamente todos los electores podían hacerlo, aunque con seguridad el turno de cada uno llegaría tarde o temprano. Se ha sugerido que solo los que portaban el estandarte del “Alférez Real entrante y saliente” podían usar este adorno.²⁴ La defensa de los nobles incas, por razones obvias, omitía cualquier referencia a los símbolos “Gentiles” como el disco del Sol, resumiendo las distinguidas vestiduras y ornamentos de nobleza bajo la rúbrica de “sus uniformes”. Apoyados en los decretos reales de 1598 y en algunos de la década de 1690 y de 1778, plantearon que ni el Intendente ni el Virrey podían legalmente negarles el uso de sus vestiduras o el oficio de Alférez Real. Reclamaron con cierta insolencia que durante la Conquista el éxito militar de la Corona se debió a los incas aliados “segun comun sentir de todos los historiadores”. Al intendente Mata Linares le consternó en particular la aseveración de que la ejecución de Felipe Túpac Amaru en 1572 por el virrey Toledo se hubiera efectuado “con desaprobacion de Su Mag[estad]”, una interpretación que, dicho sea de paso, se encontraba más cerca de la verdad que lo que indicaba el desdén del Intendente.

Esta enconada defensa de los derechos y privilegios incas fue dirigida por su paladín Cayetano Tupa Guamán Rimachi Inga, en su capacidad de apoderado y comisario de la institución de los Veinticuatro Electores. Ella provocó un ataque *ad hominem* por parte del Corregidor y del Intendente, señalando que dicho personaje era un alborotador, aduciendo en evidencia los cargos criminales en aquel entonces pendientes contra Guamán Rimachi. A pesar de ello, este último fue un eficaz defensor del caso de los electores y enfureció aun más al Intendente al alegar que los nobles incas eran indisputablemente de “Regia Jentilica sangre” y “Regia Gentilica extirpe”. La petición de Guamán Rimachi era aun más extraordinaria por sus alusiones clásicas, un claro testimonio del grado de aculturación de los incas coloniales, e implícitamente del éxito del Colegio de San Borja, que había sido inaugurado por la Corona para educar a los indígenas nobles e hijos de caciques para sus futuras responsabilidades como caciques gobernadores. La referencia en su defensa de 1785 a “todas las historias peruanas” no era tan hiperbólica como pudiera pensarse a primera vista, y parece haberse fundado en un memorial de 1768 preparado por Cayetano y Tomás Tupa Guamán Rimachi a nombre de los electores.²⁵ Para reforzar su causa aludieron a “todos los historiadores propios, y extrangeros”, y buscaron en la historia universal justificación, al igual que precedentes, en apoyo de su reclamo de constituir una verdadera nobleza, cuya existencia estaba amenazada por las políticas represivas de la Corona. Para sostener su caso, los electores echaron mano de fuentes clásicas, como Juvenal y Plinio. En una novedosa y erudita incursión en la historia comparativa argumentaron que no solo la nobleza española y las grandes órdenes militares, sino también las muchas aristocracias de la Antigüedad habían portado insignias exclusivas y excluyentes, análogas a la *mascapaicha*: “En todos tiempos todas las naciones del mundo, y particularmente los nobles, han tenido sus divisas, y insignias propias a fin de manifestar su distinguida clase.”²⁶

A lo anterior seguía un análisis preciso de varias aristocracias y sus divisas e insignias heráldicas distintivas, las cuales expresamente connotaban nobleza en sus sociedades respectivas.

²⁴ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de agosto de 1785.

²⁵ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de agosto de 1785.

²⁶ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de agosto de 1785.

Desde los árcades, quienes usaban el emblema de la luna, hasta los góticos, quienes portaban una garza (garceta), los electores incluyeron en su ensayo los tótemes de los romanos, atenienses, persas, bretones, egipcios, tracios y hasta los de tribus germanas como los suevos, concluyendo con la moraleja de que la *mascapaicha* no solo era símbolo de su nobleza, sino prueba de la misma: “Así pues no ha auido nacion en el mundo que por distintibo de su nobleza dejase de usar sus particulares señales, e insignias, o diferencias en sus trajes y vestidos.”²⁷

Ya sea que esta genial disertación se hubiera basado en una amplia bibliografía de autores clásicos y modernos —es sabido que José Gabriel Túpac Amaru había leído los *Comentarios reales de los incas* de Garcilaso—, no cabe duda de que fue un derroche impresionante de erudición. La única fuente citada por capítulo y verso es una obra de don Bernabé Moreno de Bargas (*Nobleza de España*, volumen 1, discurso 21, folio 115). Es evidente que los nobles incas no solo cimentaban su identidad en la memoria de sus respectivos linajes, sino que durante la época colonial tardía aludían a la tradición clásica y a los tratados de historia contemporánea para robustecer su hasta cierto punto frágil y anacrónica posición. Ideológicamente, los electores volvieron las armas intelectuales del poder dominante en contra de sus propios amos. Conocedores de que desde los tiempos del emperador Carlos V muchos de ellos habían sido reconocidos por la Corona como hidalgos, la conclusión de los electores era ineluctable:

La Mascapaycha es en realidad una antiquisima orden de Caballeros Yngas en demonstracion de su Regia Jentilica extirpe, y de ella han usado legitimamente todos los individuos de ella, desde la ereccion de este Peruano Imperio por Mango Capac primero que fue el año de mil quarenta y tres de la era Christiana segun comun sentir de todos los Historiadores que no sita el Suplicante por ser bien notorias [...].²⁸

La equivalencia entre la descendencia inca y la hidalguía fue ampliamente reconocida y expresada jurídicamente durante todo el periodo colonial, y es de extrañarse que los electores no hubieran apelado explícitamente a este precedente. Ciertamente, muchos nobles en pos de reconocimiento oficial y legal de su posición estaban habituados a defender la validez de sus probanzas de nobleza. Estas formalmente les conferían dicha posición, aunque es muy probable que no todos los electores hayan sido acreedores a la misma.

4. Infraestructura de la identidad

La institución de los Veinticuatro Electores del Alférez Real no era tan robusta como lo sugiere su vigorosa defensa de 1785. Existen evidencias de que la institución estaba moribunda durante las décadas finales del periodo colonial: por ejemplo, un candidato al ingreso al colegio electoral apuntó que “hace el espacio de muchos años” la prestigiada doceava “casa” (de Huayna Cápac), a la cual buscaba elegirse, había estado vacante.²⁹ Había dos colegios electorales: los Veinticuatro Electores para la celebración de Corpus Christi en la ciudad del Cuzco y cinco electores en total para las ceremonias homólogas en la villa de Yucay, en el valle del Vilcanota, donde el alferazgo se alternaba entre los nobles de los cuatro pueblos del Marquesado de Oropesa (Yucay, Maras,

²⁷ AGI, Cuzco, leg. 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de agosto de 1785.

²⁸ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de agosto de 1785.

²⁹ ADC, Corregimiento: Ordinarias, leg. 29, Cuad. 17, “Autos sobre la nominación de electores en propiedad, para Alférez Real, de acuerdo a las casas a los doce reyes que fueron de esto reyno”, 1721-1820 (sin folio), Petición de don Luis Canatupa, 30 de Junio de 1809.

Urubamba, Huayllabamba), además del de Ollantaytambo.³⁰ Había otros pueblos en la región donde se celebraban ceremonias análogas durante el Corpus Christi, pero la importancia del Marquesado de Oropesa residía en que su anterior feudo y mayorazgo había sido otorgado a Ana María Lorenza García Sayri Túpac de Loyola, hija de Beatriz Ñusta, biznieta del emperador Huayna Cápac y de Martín García de Loyola, caballero de Calatrava y sobrino de San Ignacio de Loyola. Después de 1739, cuando el mayorazgo quedó vacante por falta de heredero, la cadena del linaje inca se rompió, pero la institución del alferazgo real continuó en el valle. Algunos candidatos al marquesado por el Colegio de San Borja en el Cuzco hicieron alarde en sus solicitudes de admisión de ser hijos de previos alferoces reales, lo cual se reconocía inmediatamente como un distintivo de nobleza.

El cargo de elector fue hereditario, aunque la sucesión al mismo involucraba más que pasar el bastón de una generación a otra. La sucesión, siempre supeditada a la muerte de un elector, requería la aprobación de los electores titulares y del corregidor, quien, con el protector de naturales y el intérprete general de naturales, asistía a la elección (que era “canónica”) y documentaba sus pormenores, alternándose la titularidad entre las ocho parroquias. El candidato elegido debía ser “persona benemérita que sea de la Extirpe Real de los Reies Ingas que fueron de estos Reinos”.³¹ Al mismo tiempo se elegía al “alcalde mayor de ingas nobles” (también llamado “alcalde de la corona”) y al “alguacil de la corona”, ninguno de los cuales provenía de entre los electores. Las *bona fides* de los electores eran revisadas con cierto detenimiento, como sucedió en 1783 y en 1757, cuando se exigió a los Veinticuatro que presentaran pruebas genealógicas antes de permitírseles votar; aunque el aparente orden de este proceso encubría el hecho de que la sucesión no siempre era transparente. En 1720 la “epidemia general” asoló las provincias del sur de los Andes.³² Entre los nobles, dieciséis de los Veinticuatro murieron, así como muchos de sus herederos; algunos no dejaron descendencia, mientras que los herederos de otros eran todavía muy jóvenes para votar y, por lo tanto, para ascender al cargo. El corregidor remarcó que otros indígenas particulares suplicaron ser admitidos al colegio electoral. Para evitarlo, él mismo nombró a dieciséis titulares interinos para que la elección de 1721 procediera de acuerdo a la costumbre. Las fuentes no aclaran si estos renunciaron a su interinato más tarde, haciendo imposible (sobre la base de la evidencia disponible) una evaluación precisa del grado en el que la sucesión del linaje de las varias “casas” se mantuvo sin perturbaciones.

³⁰ No está claro qué tan asiduamente se celebraba la fiesta de Santiago en los distritos rurales. La participación como alférez real fue un indicador importante de posición social y hasta de nobleza en un pueblo. Evidencia de las celebraciones rurales se encuentran en las solicitudes de becas para el colegio de San Francisco de Borja por parte de hijos de nobles, caciques y otros principales. Véase ADC, Colegio de Ciencias, leg.1: “Memoria y Calificación de los Indios Nobles, años 1763-1766”. Esta documentación deja bien claro que en el Marquesado de Oropesa (o maá bien “de Santiago de Oropesa”), incluyendo las doctrinas de San Francisco de Maras, San Bernardo de Urubamba, San Benito de Alcántara (Huayllabamba) y Santiago de Oropesa (Yucay) —todas en el valle del Vilcanota— un grupo aparte de cinco electores escogía anualmente a un noble como alférez real de la fiesta de Santiago en Yucay y, por lo menos, uno de estos electores estaba entre los veinte y cuatro electores para las festividades de la ciudad principal. Los cinco parecen haber incluido uno de cada doctrina, siendo uno de Ollantaytambo en el Valle, el cual a finales del siglo XVIII formaba parte (con los otros cuatro) del primer corregimiento y más tarde (a partir de 1784), de la subdelegación de Urubamba. En la fiesta de Yucay, el alférez real usaba la *mascapaicha*, al igual que su homólogo en la ciudad. También se menciona el alferazgo real para el día de Santiago en la doctrina de Guarocondo, en la orilla del Valle de Jaquijahuana en la provincia de Abancay.

³¹ ADC, Corregimiento: Ordinarias, leg. 29, cuad. 17, “Autos sobre la nominación de electores en propiedad [...]”, elección de 1757.

³² ADC, Corregimiento: Ordinarias, leg. 29, cuad. 17, “Autos sobre la nominación de electores en propiedad [...]”, sobre los efectos de la epidemia en el colegio electoral. Sobre el impacto más amplio de la epidemia (o “*fiebre*”) de 1720, véase Wightman (1990: 42-44), quien indica que por lo menos 300,000 ‘indios’ murieron, 80,000 de ellos en la diócesis del Cuzco, y 20,000 de ellos solo en la ciudad. También véase al respecto Stavig (1999: 192-193, 227-230).

Existieron doce “casas” inca, siendo cada una ostensiblemente una *panaca*, representada por dos electores, posiblemente de acuerdo a las divisiones tradicionales de *hurin* y *banan*. Sin embargo, entre las “casas” se hacían intercambios. En 1804 dos candidatos al colegio electoral fueron admitidos (con aprobación de los electores) a la primera y undécima “casas” de Manco Cápac y Túpac Yupanqui, no obstante ser descendientes de Yahuar Huaccac Ingayupanqui, pertenecientes a la tercera “casa”. La solicitud de otro candidato en 1799 revela que tales procesos gozaron de reconocimiento oficial: Manuel Tambohuacso solicitó con éxito heredar el cargo de su fallecido padre “como descendiente de la novena casa de Pachacuti con opción de la quinta y doceava [casas] [...]” El nuevo alférez real recibía el “bastón” o “vara” del cargo, al igual que la recibían el nuevo “alcalde de los ingas nobles” y el “alguacil de la corona”. Lejos de ser rutinario, el traspaso de la “vara” proseguía un complicado ritual, como puede apreciarse en la elección de 1757:

[...] mando su merced que el dicho Electo Don Blas Inquiltopa haga el pleito omenaje acostumbrado y estando presente juro a Dios y a una señal de Cruz segun forma en Derecho una, dos, y tres veces de guardar y cumplir su cargo en servisio de Su Magestad hasta rendir su vida como lo hasen los Cavalleros de Castilla, si asi lo hisiera Dios lo ayuda, y al contrario se lo demanda, y a la conclusion de el, dijo su juro y amen; y en señal de ello cojio el Estandarte real en la mano y al resivirlo hincado en Rodilla puso la una mano en la espada que traía en la sinta y con la otra, dicho Estandarte Real, y repitio que en su guardia y custodia dara la vida que entregarlo a otro que no sea su subcesor, electo en dicho empleo como leal basallo y servidor de Su Magestad en continuasion de sus Maiores [...].³³

Dos aspectos de la identidad individual y colectiva de los nobles incas destacan en lo anterior. El primero es que el juramento al monarca puede interpretarse como un requerimiento de lealtad a la Corona en tiempos de descontento civil, una consideración no insignificante a finales del siglo XVIII, cuando la subversión solía relacionarse con la idea de un retorno a cierta forma de dominio incaico. El segundo es el vínculo explícito que se hace entre el alférez real entrante y la hidalguía, connotado no solo por la frase “a la manera de los caballeros de Castilla”, sino también en la observación de que el nuevo titular portaba espada en la cintura. Solo los hidalgos y otros nobles tenían derecho a portar espada en público, ya fuera esta ceremonial o no. Este derecho, entre otros, los distinguía de los caciques provincianos.

El nexo entre “incaísmo” e hidalguía es recurrente en la documentación colonial. Sin embargo, no todos querían reconocerlo, ya que los nobles criollos jamás habrían aceptado una igualdad, por mucho que se jactaran de su compartida herencia incaica. Aparentar era una cosa, admitir la falta de limpieza de sangre otra muy diferente. Afirmar que las noblezas indígena y castellana fueran dos caras de la misma moneda difícilmente puede considerarse como una propuesta radical en el contexto colonial; a fin de cuentas, una gran proporción de hidalgos peninsulares estaban tan empobrecidos como sus homólogos incas.³⁴ Esta pobreza era decisiva, pues su posición aristocrática podía prolongarse por un par de generaciones pero, a la larga, la clase económica inexorablemente delimitaba la estratificación social colonial, por más lento que fuese el cambio. Viene a la mente el viejo refrán: “padre comerciante, hijo caballero, nieto pordiosero”, como también el dictamen de Pareto de que la historia es el cementerio de las

³³ ADC, Corregimiento: Ordinarias, leg. 29, cuad. 17, “Autos sobre la nominación de electores en propiedad [...]”, elección de 1757.

³⁴ Sobre la nobleza española de la época moderna temprana véase especialmente los estudios de Antonio Domínguez Ortiz (1973: 19-200; 1976 y 1992 [1964-1970]).

aristocracias, que se antoja apropiado en este caso —porque la nobleza inca llegó a su fin en el momento en que se consumó la independencia del Perú en 1824—.

A pesar de todo, el enlace de hidalguía entre las noblezas inca y castellana precavía la fragmentación de la primera, permitiéndole mantener y afirmar una identidad diferenciada dentro del crisol social de la vida colonial. Otro baluarte era la propia institución de los Veinticuatro Electores, que preservaba la cohesión de los vestigios de las antiguas *panacas* y, a través de estos remanentes, mantenía a raya las fuerzas centrífugas que amenazaban su anacrónica nobleza. Al igual que los nobles peninsulares, los individuos y familias nobles incas con frecuencia eran obligados a presentar pruebas documentales de su nobleza, ya fuera para evitar ser incorporados a las filas de los tributarios comunes, para adquirir el derecho al goce de los privilegios de hidalguía o, simplemente, para constatar su derecho a ingresar en las filas de los electores. El colegio electoral proporcionaba una estructura y una autoridad para validar las pretensiones individuales, lo cual, junto a su función ritual, constituía una cierta armazón para la identidad individual y colectiva de los incas. La institución proporcionaba una suerte de mapa sobre el que se podía trazar el trayecto de cada uno de los linajes incas. Es muy probable que las doce “casas” que integraban el colegio electoral hayan sido continuaciones de las *panacas* originales, pero en todo caso conservaban su carácter esencial de manera bastante apropiada, puesto que en el Cuzco incaico las *panacas* habían constituido fundamentalmente una institución ritual. En la medida en que el ritual inca continuaba de forma sincrética en el Cuzco colonial, sobre todo en la pompa del Corpus Christi, el colegio electoral se abocó a la tarea de subsanar cualquier posibilidad de contaminación ritual. De haber sido así explicaría en gran parte la contundencia con que los electores trataron de excluir a los “indios particulares” de sus filas y, por lo tanto, no solo de participar en las elecciones sino también de portar el estandarte real en el “día y víspera” de Santiago. De hecho existe la sospecha de que algunas concesiones de hidalguía durante las primeras décadas posteriores a la Conquista fueron otorgadas en recompensa por cierta colaboración, y no obedeciendo a los criterios de reconocimiento de un inca *collana*, o tan siquiera *payan*. El colegio electoral también confería validez a la posición de nobleza, por lo que impedía la infiltración de aquellos de “extraño fuero”, cualquiera que fuera su procedencia social. Esta institución mantuvo la línea no solo contra la contaminación ritual, sino en contra de que se diluyeran las *bona fides* aristocráticas de la nobleza. Su función de centinela fue determinante, ya que tal dilución habría llevado a largo plazo a la eventual disolución de la fosilizada nobleza. Era esta una nobleza de sangre, no de mérito.

5. Los Veinticuatro Electores y Túpac Amaru

Cerrando el círculo, volvemos a la legitimidad de las pretensiones de José Gabriel Túpac Amaru. La refutación de los electores al ataque contra su autenticidad y privilegios por parte del Intendente hizo gran alarde de la inveterada oposición del colegio electoral al reclamo de José Gabriel Túpac Amaru de ser “rama principal” de la descendencia inca, y la vehemente oposición de dicho Colegio a su rebelión. Después de la aplastante derrota del caudillo, los nobles incas no podían menos que negar su participación en la rebelión y proclamar su lealtad al Monarca. De hecho, varios nobles destacados habían apoyado con distinción la causa real, algunos de ellos pereciendo en batalla, sobresaliendo el noble cacique de Oropesa, Pedro Sahuaraura, quien murió en los tempranos días del conflicto en la quema de la iglesia de Sangarará. No obstante, en los primeros meses del levantamiento, Túpac Amaru aseguraba con aparente sinceridad que contaba con el apoyo de las ocho parroquias del cercado. Esto implicaba que, expresa o tácitamente, al menos parte de la nobleza indígena endosaba sus pretensiones. Dado el prestigio del colegio

electoral, también es posible que Túpac Amaru hubiera querido dar la impresión de actuar con la anuencia de los electores. A pesar de esto, la documentación disponible corrobora sin ninguna ambigüedad los juramentos de lealtad inquebrantable a la Corona por parte de los electores. Tal evidencia se constata en la objeción que estos interpusieron durante el juicio entre José Gabriel Túpac Amaru y Diego Felipe Betancur Túpac Amaru, en el que cada cual reclamaba ser *primus inter pares* de la nobleza inca y, por consiguiente, sucesor por derecho al Marquesado de Oropesa, por entonces vacante.

Betancur murió en fecha no especificada entre 1778 y 1779, y la insistencia de José Gabriel de ser el inca preeminente puede haber sido una alusión a este hecho, aunque de cualquier manera ya había refrendado este reclamo a lo largo de su litigio contra Betancur, al grado de alardear que la Real Audiencia en Lima había reconocido su derecho al título. Esto se antoja raro, pues no existe duda alguna de que no logró comprobar su caso. Tras la muerte de Betancur, Vicente José García, hijo político del primero, se convirtió en su adversario, procediendo a litigar en representación de su esposa, la hija de Betancur. Sin embargo, hasta los mismos electores compartían la antipatía de Túpac Amaru por García. Cuando en 1783 el Corregidor del Cuzco pidió a los electores presentar confirmación escrita de su nobleza, estos declararon que les era imposible cumplir con la demanda, ya que García los había engañado para separarlos de sus títulos, “fingiendo ser apoderado de ellos [...] y prometiéndoles ser su defensor”.³⁵ También agregaron que aun antes de la rebelión habían informado a la Corona que José Gabriel Túpac Amaru no tenía derecho a llevar la *mascapaicha*. El que la utilizara durante el curso de la sublevación equivalía a un sacrilegio, pues se apropió de su símbolo más sagrado.

La intervención de los electores en el pleito a favor de Betancur y su consecuente rechazo a las pretensiones de José Gabriel fueron categóricos. Existe una corriente hagiográfica en la historiografía de la rebelión de 1780 que rechaza a Betancur como a un embaucador que se valió de documentos falsos para negar a José Gabriel su legítimo legado. Este punto de vista jamás ha sido respaldado con evidencia, ni puede afirmarse sobre la base de las fuentes disponibles. Por el contrario, en 1779 los electores alegaron que quien estaba empleando documentos falsos en apoyo de su demanda era José Gabriel, lo cual, en ausencia de evidencia contradictoria, efectivamente asesta el golpe de gracia a la interpretación hagiográfica del juicio por el marquesado. Sin embargo, el ataque de los electores contra las *bona fides* de José Gabriel no se basó únicamente en la falta de validez legal de su demanda, sino que fue dirigido precisamente a su parte más vulnerable: su problemática identidad. Aparte de poner en duda su autenticidad como cacique, los electores subrayaron que Túpac Amaru era forastero, provinciano, mestizo e hijo de un don nadie y de una “india” del común:

José Gabriel Condorcanqui, y Noguera fingido Tupac Amaro, y supuesto casique de pueblos, que no era ni pudo ser, porque [...] fue un pobre Arriero de vil e ignorada extraccion, y de padre ignoto por ser de estraño fuero, y su madre una india vilisima sujeta a las contribuciones de tributos y otros servicios personales que son propios de su natales, y origen [...].³⁶

Como contrapunto, el apoyo a Betancur por parte de los electores fue inequívoco. Es muy significativo que lo cita como “Don Diego Felipe de Betancur y Tupac Amaru Elector que fue con titulo de este Superior Gobierno”, lo cual indica que Betancur fue reconocido tanto por los electores como por el gobierno virreinal. Posteriormente el comprobante de la elección de alférez

³⁵ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de Agosto de 1785.

³⁶ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de Agosto de 1785.

real de 1779 muestra que uno de los dos electores de la doceava “casa” de Huayna Cápac era “Don Diego Felipe Betancur Tupa Amaro Inga”, fallecido pero aún sin reemplazar.³⁷ La opinión de los electores fue:

[...] que [Túpac Amaru] como Estrangero en la sucesion de lo [sic] Ingas usurpó el apelatibo de Tupa Amaro a la leal y fidelisima casa de Don Diego Felipe del Betancur, y Tupac Amaro Urtado de Arvieto, Fiesco y Cardona Inga, que [es] uno de los Electores de Alferez Real que obtuvieron titulo de este Superior Gobierno, por el que a el suso dicho, sus hijas nietas, y visnietas legitimas, se les ha declarado la legitima descendencia del Inga Don Felipe [...] por la linea legitima de Don Juan Tito Tupac Amaro su hijo legitimo, y de la Coya Doña Juana Quispe Sisa su lexitima consorte [...].³⁸

El énfasis en la descendencia legítima de Betancur puso en entredicho la de su contrincante.³⁹ De haber sido así, aunque Túpac Amaru hubiera sido el descendiente más cercano no hubiera podido heredar el Marquesado porque, de acuerdo a las leyes de sucesión de la España de ese entonces, un hijo ilegítimo no tenía derecho a heredar. La referencia a “estrangero” indica no solamente ‘fuereño’ sino que (como la frase “de extraño fuero”) significaba que José Gabriel pertenecía a un grupo racial o de casta diferente al de los nobles incas; es decir, era mestizo.

El rechazo a ultranza de los electores a José Gabriel Túpac Amaru y a sus pretensiones pone coto a la bien difundida pero nunca comprobada suposición, en la historiografía de la rebelión, de que Betancur fue un impostor cuyas maquinaciones privaron al héroe de su merecido legado como heredero inca y Marqués de Oropesa. El expediente del litigio entre José Gabriel y Betancur no ha salido a la luz, por lo que el derecho a la sucesión debe quedar abierto a duda. Lo que sí queda claro, en vista de la intervención partidaria de los electores, es que no existen bases para asumir la preeminencia de Túpac Amaru. Al rechazar sus peticiones, el colegio electoral no se ocupó de discutir quién tenía derecho a la sucesión, sino que montó un furioso asalto en contra de los varios pilares de su identidad. Este ataque no solo puso en entredicho su derecho a la sucesión, sino que también negó su supuesta ascendencia inca. El rechazo de los electores obedeció a esta imputación racial, pues como mestizo era de “extraño fuero” y, por esa sola razón, no tenía derecho de ser incluido en la nobleza. No solo era mestizo, sino que su padre había sido un don nadie y su madre una india tributaria común “vilisima”. Hasta su identidad como “cacique de pueblos” —en todo caso un cargo modesto— fue puesta en duda por los electores; en efecto, Túpac Amaru había sido cesado en su cargo por el Corregidor de Tinta en 1778 —este era el meollo de su disputa con Esteban Zúñiga, quien por un tiempo ocupó interinamente el cacicazgo—. Rechazado por la elite indígena, Túpac Amaru no parece haber corrido mejor suerte a manos de la elite criolla, muy aparte del trato que le dieron los jueces de la Real Audiencia. El mismo Túpac Amaru admitió que fue tratado con burla, ignorado, amenazado y vejado por sucesivos corregidores de Tinta. En los primeros días de la rebelión intentó congraciarse con los Ugarte, con el Obispo del Cuzco y con el prestigiado cacique del cercano Coporaque, Eugenio Sinanyuca; ninguno de los cuales parece haberle prestado atención, al menos públicamente. Existe la sospecha, sin embargo, de que —al menos veladamente—, cierto número de miembros de la elite criolla le había dado ánimos para proceder en contra del Corregidor de Tinta —cuya captura y

³⁷ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de Agosto de 1785, adjuntando auto de la elección del 3 de julio de 1779.

³⁸ AGI, Cuzco, 35, Mata Linares a Gálvez (No. 11), 6 de Agosto de 1785, adjuntando auto de la elección del 3 de julio de 1779.

³⁹ Existe una gran cantidad de información —aunque lejos de ser completa— sobre la genealogía de Túpac Amaru. Especialmente véase Busto (1981), Lewin (1957: 378-381), Rowe (1982) y Valcárcel (1947a y 1947b).

ejecución precipitó la rebelión—, aunque solo hubiera sido para sus propios fines. Sin embargo, a falta de evidencia contraria, parecería que el rechazo de la nobleza colonial inca fue paralelo al de la elite criolla. La identidad del rebelde quedó acorralada en el medio, sin tener a donde acudir. Túpac Amaru no logró despertar el reconocimiento ni el respeto a los que se creía con derecho en virtud de su ascendencia inca. Simple y sencillamente, su muy particular percepción de su propia identidad no fue reconocida en la esfera pública.

6. Consideraciones finales

Túpac Amaru no fue el único a quien se negó el reconocimiento público de su identidad —producto esta de su muy individual construcción—. Antes y después de la rebelión de 1780 la nobleza inca del Cuzco colonial vio su propia identidad amenazada, sin quedar los electores exentos de este proceso. Desde la década de 1760 la nobleza indígena fue testigo de su propio desmoronamiento bajo el impacto de lo que se hizo pasar como una modernización del mundo hispánico en el siglo XVIII: las reformas borbónicas. Todos ellos fueron acosados por el robustecimiento de las demandas fiscales. Por primera vez desde la Conquista muchas familias nobles se vieron incluidas en las listas de tributarios comunes. Esto constituyó un espantoso asalto contra su honor y prestigio, ya que de tajo fueron sometidos no solo al pago del tributo, como si fueran gente del común, sino también a prestar servicios forzados en haciendas, caminos, domicilios privados, monasterios, iglesias y minas. Estas familias nobles —cuyas futuras generaciones se verían afectadas— respondieron recopilando la documentación de sus probanzas de nobleza, tal como siempre lo habían hecho los peninsulares nobles. Algunas fueron aceptadas por los oficiales de la corona, permitiendo la exención del pago del tributo y de la prestación de servicios personales, sin embargo, otras tantas fueron rechazadas, de tal manera que el número de quienes pasaron de ser nobles a ser gente del común gradualmente fue en aumento. La identidad de los nobles fue socavada en dos fases: la primera acompañó a la revisión del sistema tributario en la región del Cuzco en las postrimerías de la década de 1760, y fue consecuencia del escrutinio de la administración real que sucedió a la ignominiosa pérdida por parte de España de la Guerra de los Siete Años (1756-1763); el segundo golpe fue asestado tras la rebelión de Túpac Amaru, cuando la autenticidad de los “documentos genealógicos” de los nobles fue cuestionada una vez más por los oficiales reales.

Sin embargo, a pesar de la seriedad de estos desmoralizadores acontecimientos, los electores hubieron de enfrentarse a peores retos. Solo una parte de los esfuerzos del intendente Mata Linares por abolir el oficio de alférez real —y con él la institución de los Veinticuatro Electores— puede ser atribuida a una reacción contra la dimensión incaica del gran levantamiento. En un plano más elevado, la cultura popular religiosa sufrió un concentrado ataque en todo el mundo hispánico. Los ministros reformistas, cuyo interés primordial era la seguridad del estado, en particular dirigieron su mira a las procesiones públicas, desde las prosaicas procesiones del rosario hasta las festividades más espectaculares como el Corpus Christi y la Semana Santa. Su propósito era trasladar los actos religiosos públicos de las calles a los confines de las iglesias y claustros y, con ellos, el latente peligro de violencia política. Se preveía que las procesiones más grandes —como la del Corpus Christi en el Cuzco— continuarían, pero como meras sombras de su antiguo esplendor. Como lo ha expresado un historiador, la corona temía que el “carnaval suave” se convirtiera en el “carnaval salvaje” (Pereira Pereira 1988: 248-249). A esta reforma religiosa se añadió el prejuicio borbónico contra las corporaciones religiosas en general, ya fueran cofradías, hermandades o colegios electorales. Por lo tanto, el intento de abolir los Veinticuatro tenía un punto de referencia más amplio. El colegio electoral, sin embargo, estaba acostumbrado a

defender sus privilegios y prerrogativas. Desde 1598 había repelido con vehemencia sucesivos intentos de infiltración por “indios particulares”. La contaminación ritual y la decadencia de la nobleza inca hubiera conducido inexorablemente a la disolución final de tan comprometida institución, la cual ya enfrentaba la erosión de sus filas merced a los efectos de la revisión del sistema tributario.

De tal manera, los Veinticuatro estaban acostumbrados a los periódicos ataques contra su integridad institucional, aunque la coyuntura de reforma de la época colonial tardía constituyó una amenaza sin precedentes contra su existencia. Sin embargo, aun esta palidecía ante la impertinencia del poco distinguido cacique de tres pueblos del Altiplano. Las pretensiones del *parvenu* Túpac Amaru podían tener enormes consecuencias para los electores, quienes eran reconocidos como dirigentes de la nobleza inca colonial, aunque sus poderes no se asemejaran a su supuesta autoridad. Para ganarse el reconocimiento de la Corona como *primus inter pares* entre todos los incas, y de esta manera convertirse por decreto oficial en su dirigente indiscutible, Túpac Amaru no solo trató de infiltrarse en la nobleza, sino que trató de pasar completamente por alto al colegio electoral. Mientras que existen pocas dudas de que era descendiente de incas, no hay pruebas de que perteneciera a ninguna *panaca* o “casa”; de haber sido así, lo más seguro es que hubiera tratado de lograr preeminencia a través del colegio electoral. De hecho, aun antes de la Rebelión su propia identidad multifacética se convirtió en una amenaza contra la identidad individual y colectiva de los electores y, por consiguiente, contra la de todos los nobles incas sobrevivientes de la ciudad y cercado del Cuzco. Por este motivo los Veinticuatro se opusieron a la rebelión de Túpac Amaru, que en parte constituyó una respuesta individual al ostracismo social al que lo habían llevado las elites indígena y criolla, las cuales, por lo menos en público, desdeñaron sus pretensiones y su identidad multivalente —una identidad que se vio agobiada al extremo—.

Indudablemente, la identidad que los nobles incas proclamaban en público era atávica y, en el mejor de los casos, representaba una cristalización del *statu quo* social de las primeras décadas de la conquista; era anacrónica no solo porque revertía al pasado incaico, sino también en relación con otros eventos de la Colonia, entre ellos la creciente importancia de la clase económica como determinante de la estratificación colonial. Este criterio, más patente durante el siglo XVIII, era a su vez un amago contra los preceptos sociales hispánicos de honor y estamento. Frente a esta tendencia, los criterios de linaje y memoria histórica en los cuales se apoyaba el reclamo de la nobleza inca para ocupar un lugar especial en la esfera pública, no podían menos que verse afectados. Hasta cierto punto, la trayectoria de Túpac Amaru reflejó estos cambios, pero si la nobleza inca de las ocho parroquias del Cuzco se refugió en el pasado para justificar su identidad colectiva y su posición privilegiada, Túpac Amaru imaginaba por entero una nueva comunidad. Su visión emanaba del mismo pasado dorado, pero se enfocaba hacia adelante, a un futuro diferente controlado por los colonizados, quienes en lo sucesivo estarían en libertad de construir un nuevo incario, más bien como los Nuevos Cuzcos que los otrora emperadores incas habían comenzado a construir cuando los interrumpió la Conquista. La nobleza inca veía su futuro en base al “futuro pasado”.⁴⁰ Mientras Túpac Amaru buscaba una transformación, ellos se aferraban a lo que quedaba de la gloria de sus antepasados. El intento de José Gabriel por traducir su comunidad imaginada a la realidad socavó —irónicamente, en vista de la aguerrida oposición de los electores a su visión— la certeza de su posición social y de su acceso al ritual público y al despliegue carnavalesco. Su rebelión añadió ímpetu al asalto oficial civil y eclesiástico contra la cultura y la religión popular, que tuvieron tanto auge en la Europa moderna temprana, pero que en el mundo hispánico se habían practicado con renovado brío durante el reinado de Carlos III (1759-1788).

⁴⁰ La frase proviene de Koselleck (1985). La expresión original es “*vergangene Zukunft*”.

La identidad colectiva de la nobleza inca apenas sobrevivió este ataque, y a muy duras penas se mantuvo hasta que sobrevino la Independencia a partir de 1820. Los posteriores intentos criollos de suscitar otras versiones de un imaginado futuro pasaron por alto e ignoraron las aspiraciones indígenas, tanto patricias como plebeyas. Aunque los descendientes de la nobleza colonial inca continúan viviendo hasta hoy en los alrededores del Cuzco, su identidad colectiva parece haberse esfumado de la esfera pública en las primeras décadas republicanas. En este contexto, no solo ha dejado de existir la identidad inca individual, sino también la colectiva, al igual que el nuevo incario de Túpac Amaru. El simbolismo incaico en la cultura popular contemporánea del Cuzco es una tradición inventada, que refleja mejor el pensamiento de Simón Bolívar que la imaginada comunidad de Túpac Amaru.

Fuentes y Bibliografía

Fuentes

Archivo General de Indias (AGI)

Audiencia del Cuzco

Audiencia de Lima.

Archivo Departamental del Cuzco (ADC)

Colegio de Ciencias

Corregimiento

Intendencia

Bibliografía

ADAS, Michael

1979

Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

ALAPERRINE BOUYER, Monique

1998

“Esbozo de una historia del Colegio San Francisco de Borja del Cuzco”. En John Fisher (ed.). *Actas del XI Congreso Internacional de AHILA* (Liverpool, 1996). 4 vols. Liverpool: AHILA, IV: 44-53.

ANGELIS, Pedro de (ed.)

1910 [1836-1837]

Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de La Plata. 6 vols. 2da. edición. Buenos Aires: Librería Nacional de J. Lajouane.

BUSTO, José Antonio del

1981

José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CAHILL, David

1984

“Crown, Clergy, and Revolution in Bourbon Peru: The Diocese of Cuzco 1780-1814”. Disertación doctoral. University of Liverpool. Liverpool.

- 1990 "Taxonomy of a Colonial 'Riot': The Arequipa Disturbances of 1780". En John R. Fisher, Allan J. Keuthe y Anthony McFarlane (eds.). *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*. Baton Rouge y Londres: Louisiana State University Press, 255-291.
- 1996 "Popular Religion and Appropriation: The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco". *Latin American Research Review* 31. 2: 67-110. Albuquerque.
- 1999 *The Inca and Corpus Christi: The Feast of Santiago in Colonial Cuzco*. Cuadernos de CEDLA. 5. Amsterdam.
- CHÁVEZ, Julio César
1973 *Túpac Amaru*. Buenos Aires: Asunción.
- CHOY, Emilio
1979 "De Santiago Matamoros a Santiago Mata-Indios". En Emilio Choy. *Antropología e historia*. 3 vols. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, I: 333-437.
- DEAN, Carolyn
1990 "Painted Images of Cuzco's Corpus Christi: Social Conflict and Cultural Strategy in Viceregal Peru". Disertación doctoral. University of California. Los Angeles.
1993 "Ethnic Conflict and Corpus Christi in Colonial Cuzco". *Colonial Latin American Historical Review* 2. 1-2: 93-120. Albuquerque.
1999 *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco*. Durham, N.C. y Londres: Duke University Press.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio
1973 *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*. Madrid: Istmo.
1976 *Sociedad y estado en el siglo XVIII español*. Barcelona: Ariel.
1992 [1964-1970] *La sociedad española en el siglo XVII*. 2 vols. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad de Granada.
- DURAND FLÓREZ, Luis
1985 *Criollos en conflicto: Cuzco después de Túpac Amaru*. Lima: Universidad de Lima.
- DURAND FLÓREZ, Luis (ed.)
1980-1982 *Colección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Túpac Amaru*. 5 vols. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Tupac Amaru.
- FANON, Frantz
1973 *Black Skin White Masks*. Saint Albans: Granada Publishing.
- FIEDLER, Carol Ann
1985 "Corpus Christi in Cuzco: Festival and Ethnic Identity in the Peruvian Andes". Disertación doctoral. Tulane University. Nueva Orleans.

- FISHER, John
1979 "Royalism, Regionalism, and Rebellion in Colonial Peru, 1808-1815". *Hispanic American Historical Review* 59. 2: 232-257. Durham.
- FUENTES, Manuel A. (ed.)
1859 *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el coloniaje español*. 6 vols. Lima: Librería Central Felipe Bailly.
- GARCÍA, José Uriel
1937 "El alferazgo real de indios en la época colonial". *Revista Universitaria* 26: 188-208. Cuzco.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1995 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*. Edición, prólogo, índice y glosario de Carlos Aranibar. Primera reimpresión. 2 vols. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GISBERT, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía. Libreros Editores.
- GLAVE, Luis Miguel
1992 *Vida, símbolos y batallas: creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- HEMMING, John
1993 *The Conquest of the Incas*. Londres: Macmillan.
- KOSELLECK, Reinhart
1985 *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Massachusetts y Londres: MIT Press.
- LEWIN, Boleslao
1957 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica*. 2da. edición. Buenos Aires: Hachette.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo
1948-1949 "El señorío de los marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú". *Anuario de Historia del Derecho Español* 19: 347-446. Madrid.
- MORENO CEBRIÁN, Alfredo (ed.)
1983 *Relación y documentos de gobierno del virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, conde de Superunda (1745-1761)*. Madrid: Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo" y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett
1984a *Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru*. Köln y Wien: Böhlau Verlag [Hay edición castellana: *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú*]

- y *Bolivia (1700-1783)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1988].
- 1984b “El mito de la ‘independencia concedida’: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814)”. En Inge Buisson *et al. Problemas de la formación del estado y de la nación en Hispanoamérica*. Köln y Wien: Böhlau Verlag, 55-92.
- 1995 *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- PARRÓN SALAS, Carmen
- 1995 *De las reformas borbónicas a la República: el Consulado y el comercio marítimo de Lima, 1778-1821*. San Javier (Murcia): Imprenta de la Academia Real del Aire.
- PEREIRA PEREIRA, Jesús
- 1988 “La religiosidad y sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII”. En Equipo Madrid de Estudios Históricos. *Carlos III, Madrid y la Ilustración*. Madrid: Siglo Veintiuno, 223-254.
- ROWE, John H.
- 1982 “Genealogía y rebelión en el siglo XVIII: Algunos antecedentes de la sublevación de José Gabriel Thupa Amaro”. *Histórica* 6. 1: 65-85. Lima.
- SALA i VILA, Núria
- 1996 *Y se armó el tole tole: Tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814*. Ayacucho: Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas.
- SILVERBLATT, Irene
- 1988 “Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru”. Jonathan D. Hill (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous Southern American Perspectives on the Past*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 174-329.
- STAVIG, Ward
- 1999 *The World of Túpac Amaru: Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- STERN, Steve J.
- 1987 “The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal”. En Steve J. Stern (ed.). *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 34-93 [Hay edición castellana: “La era de la insurrección andina (1742-1782): una reinterpretación”. En Steve Stern (comp.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes (siglos XVIII al XIX)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990, 50-96]

- VALCÁRCEL, Carlos Daniel
 1947a *La rebelión de Túpac Amaru*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
 1947b *La familia del cacique Túpac Amaru (Documentos existentes en la Iglesia de Pampamarca)*. Separata de la revista *Letras*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- WACHTEL, Nathan
 1977 *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530-1570*. Trowbridge: The Harvester Press [Hay edición castellana: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza, 1976].
- WALKER, Charles
 1999 *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham N.C. y Londres: Duke University Press [Hay edición castellana: *De Túpac Amaru a Gamarra. Cuzco y la formación del Perú Republicano (1780-1840)*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1999].
- WALKER, Charles (ed.)
 1996 *Entre la retórica y la insurgencia. Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- WALLACE, Anthony
 1956 “Revitalization Movements”. *American Anthropologist*. 58: 264-281. Arlington.
- WIGHTMAN, Ann M.
 1990 *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1520-1720*. Durham y Londres: Duke University Press.
- ZUIDEMA, R. Tom
 1964 *The Ceque System of Cusco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leyden: E.J. Brill [Hay edición castellana: *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995].