

**¿Reconstitución de una República de Indios?  
Lectura de algunos proyectos políticos  
indígenas durante el proceso hacia la  
independencia en los Andes<sup>1</sup>**

**Reconstitution of a Republic of Indians?  
Reading of some indigenous political projects  
during the process towards independence in  
the Andes**

María Luisa Soux  
*Sociedad Boliviana de Historia*  
*Academia Boliviana de Historia*  
*Carrera de Historia, Universidad Mayor de San Andrés*

**Resumen**

El artículo tiene como objetivo analizar algunos de los proyectos políticos indígenas que se propusieron en el contexto de la guerra por la Independencia y en el primer año de vida republicana. Sostiene que, a pesar de ubicarse en momentos en que se desarrollan propuestas de igualdad ciudadana, estos proyectos se inclinan a mantener una autonomía de gobierno propio y de negociación con el Estado, propio

---

1 Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el coloquio *Traditions républicaines: ¿une singularité andine?*, «Tradiciones republicanas, ¿una singularidad andina?», organizado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, Perú, la Embajada de Francia, el Instituto Francés de Estudios Andinos y el Centro Europeo de Estudios Republicanos (CEDRE). El coloquio fue realizado en Lima el 5 y 6 de noviembre 2018.

del sistema de antiguo régimen, que establecía una relación de pacto con el monarca y la existencia de una República de Indios sostenida por la calidad de rústicos que tenían los indios.

**Palabras clave:** República de Indios, proyectos políticos, rústicos, pacto de reciprocidad, igualdad ciudadana.

### **Abstract**

The article aims to analyze some of the indigenous political projects that were proposed in the context of the war for independence and in the first year of the republican life. It argues that, despite being located at a time when proposals for citizen equality are being developed, these projects are inclined to maintain an autonomy of their own government and negotiation with the State, typical of the old regime system, which established a pact relationship with the monarch and the existence of a Republic of Indians sustained by the quality of rustic that the Indians had.

**Key words:** Republic of Indians, political, rustic projects, reciprocity pact, citizen equality.

### **Introducción**

A lo largo de varios años que voy investigando el periodo histórico del proceso hacia las independencias en Iberoamérica a inicios del siglo XIX, el mismo se ha ido transformando poco a poco en lo que he llamado mi ‘espacio de trabajo’. Este término, que se inspira en parte en las propuestas metodológicas de Carlo Ginsburg acerca del método indiciario, no es sino la opción personal de adentrarme en analizar la complejidad del proceso desde perspectivas de análisis muy diversas, sin preocuparme mayormente por establecer hipótesis cerradas a las que considero no son más que respuestas transitorias relacionadas con el avance de la investigación. A partir de esta premisa es que se presentan de forma permanente nuevas preguntas que giran en torno a aspectos muy diferentes del proceso y que, por lo tanto, implican el revisar de forma permanente tanto la historiografía nacional y regional como el dar una mirada crítica a mi propio trabajo y a las fuentes utilizadas.

El presente artículo se inserta precisamente en esta propuesta de investigación y tiene, por lo tanto, una propia historia en el proceso de su construcción. Hace

ya muchos años tuve dos experiencias que marcaron profundamente mi ruta de investigación. La primera fue conocer a Silvia Rivera como profesora de Historia de Bolivia en la Carrera de Historia. Ella abrió ante mis ojos otra visión de la historia y marcó mi acercamiento a la historia de los pueblos indígenas. La segunda fue la lectura del libro de Tristan Platt, *Estado Boliviano y ayllu andino* (IEP, 1982), que me permitió tener otra mirada hacia la complejidad de las relaciones sociales bolivianas en un momento en que las universidades comulgaban plenamente con las posturas marxistas. Como resultado de estas dos experiencias es que la percepción de la existencia de un pacto de reciprocidad en la relación entre los pueblos originarios y el Estado (sea cual fuere su condición) es un tema que retorna de forma constante no solo en mi investigación histórica, sino también en la percepción de los hechos vividos.

A partir de ella y a lo largo de más de treinta años he retomado el tema para analizar diversos aspectos de la historia y en diferentes lugares y contextos, y es también a partir de esta percepción que he leído innumerables documentos relacionados con la etnohistoria y la historia antigua y reciente de la región andina. Desde esta perspectiva, considero que la relación de ‘prestación’ y ‘contraprestación’, central en el pacto, se constituye en la lógica de la relación entre los diversos grupos subalternos con el Estado.

En este artículo, dentro de mi propuesta metodológica trato de responder, siempre de forma preliminar, a una nueva pregunta que se puede formular de la siguiente manera: ¿esa concepción de las dos repúblicas y de la existencia de una República de Indios, de raigambre colonial, que como se ha visto en otros trabajos, limitaba pero al mismo tiempo daba privilegios determinados para la población indígena, pudo ser parte central de los proyectos políticos indígenas de la etapa de la guerra por la Independencia como parte de una cultura política que se hallaba mucho más cercana a sus intereses que al concepto moderno de una república de ciudadanos basada en la igualdad y la soberanía popular? Y si fue así, ¿de qué manera dialogaron o se contrapusieron estos dos conceptos en momentos en que se producían alianzas en medio del conflicto?

Para responder a estas preguntas he visto por conveniente tomar tres casos específicos que se ubican en diferentes momentos de la historia por la independencia: en primer lugar, el proyecto político que fundamentó la sublevación de indios de 1810-1812 frente a los proyectos criollos de los mismos años; en segundo lugar, las culturas políticas diferentes en torno al tema del retorno de los incas o la conformación de una monarquía inca; finalmente, las tensiones que resultaron en un espacio específico de Poopó en torno al tema del catastro, las comunidades y los

proyectos liberales iniciales del gobierno de Sucre en 1826 en Bolivia. Dos de estos casos han sido ya descritos y analizados con anterioridad por mi persona, pero se presentan ahora a partir de nuevas preguntas que giran precisamente en el intento por revisar tanto el llamado pacto de reciprocidad como las características aceptadas de la República de Indios.<sup>2</sup>

## Repúblicas y república

El concepto de república, al igual que varios otros conceptos políticos, no tiene un solo significado, sino que, por el contrario, el mismo se ha ido modificando con el tiempo. Los cambios que se han dado en el significado de conceptos como soberanía, nación, pueblo o, en el caso que nos ocupa, república, han sido estudiados por el proyecto *Iberconceptos*, dirigido por el historiador del país vasco Javier Fernández Sebastián y conformado por diversos equipos de investigadores de varios países<sup>3</sup> que han mostrado cómo, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y durante un siglo, el significado de estos y otros conceptos han ido variando en medio de un contexto de cambio del imaginario político y social de los diversos actores, cambio que algunos autores relacionan con el surgimiento de la modernidad.<sup>4</sup> En el caso que nos ocupa, el de república, el análisis general en el trabajo final, realizado por George Lomné, destaca también la reconstrucción del concepto en el marco de los cambios surgidos a inicios del siglo XIX, aunque sus principios, de acuerdo al autor, pueden llevarnos al pensamiento inglés del siglo XVII.<sup>5</sup>

---

2 La sublevación indígena de 1810-1812, que fue ya analizada como un proyecto social por René Arze Aguirre en *Participación popular en la independencia de Bolivia* (1979), ha sido retomada por mí en el capítulo 5 del libro *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas* (2010) y en el artículo «Los discursos de Castelli y la sublevación indígena de 1810-1811» en el libro *Repúblicas peregrinas. Hombres de armas y letras en América del Sur. 1800-1884* editado por Carmen McEvoy y Ana María Stiven (2007). La sublevación de Poopó de 1826 fue abordada también en el capítulo 5 del libro *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas*.

3 Lamentablemente el proyecto no consideró un equipo de investigación de Bolivia; a pesar de ello se ha revisado el trabajo realizado en Perú y en Argentina, trabajos coordinados por Cristóbal Aljovín de Lozada y Noemí Goldman, respectivamente.

4 Sobre el proyecto *Iberconceptos*, ver: Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850* (2009). Por su parte el uso del concepto de modernidad para el caso iberoamericano ha sido planteado en la década de 1990 por François Xavier Guerra en su clásico *Modernidad e independencias* (1992), obra que ha tenido un fuerte impacto en la historiografía relacionada con los bicentenarios.

5 Ver, sobre el tema, el capítulo de George Lomné «De la ‘República’ y otras repúblicas: la regeneración de un concepto» en el mismo diccionario del proyecto *Iberconceptos* (pp. 1253-1269). Para profundizar acerca de los diferentes conceptos de República en los países americanos, ver los textos de los diversos autores en el mismo libro.

Si bien se ha considerado tradicionalmente que la gran mayoría de los nuevos países independientes surgidos de los procesos de independencia en Iberoamérica asumieron como base de su construcción estatal el sistema republicano asentado en los principios de igualdad ciudadana, representación y separación de los poderes, es decir, utilizando el concepto de republicanismo moderno, con los estudios ya citados se puede establecer que este concepto de república se fue construyendo de forma paralela a los acontecimientos y fue el resultado de una mutación de los imaginarios políticos que coincidieron con las guerras de Independencia. Así, de acuerdo con Lomné, refiriéndose al concepto que prevalecía en ese momento en el pensamiento de quienes crearon los nuevos Estados y que se apoyaban fundamentalmente en Paine, «una república no era una forma de gobierno, como lo apuntaba Montesquieu, sino un sentir opuesto al ideario monárquico».<sup>6</sup>

Siguiendo a Carmen McEvoy, quien trabajó el concepto en la parte correspondiente al Perú, el mismo tuvo en el Perú del siglo XVIII dos acepciones, la de ‘res pública’ o cuerpo político, y la de pueblo o ciudad.<sup>7</sup> Esta segunda acepción, a su vez, se relacionaba con el sistema político implantado por la Corona en el ámbito colonial, que reconocía privilegios y obligaciones específicas para los indios y españoles, bajo el concepto de las dos repúblicas, principio que se manifestó a lo largo de la etapa colonial en actos como la implementación de reducciones y la existencia de un cuerpo propio de leyes y normas, entre otros.

Al momento de la creación de los nuevos Estados, y tal como lo señala McEvoy, «el concepto de república se vio asociado tanto a un gobierno diametralmente opuesto al de la monarquía absoluta como a la nueva sociabilidad practicada por los ‘hombres de mérito’, una categoría otorgada en exclusividad a los republicanos»;<sup>8</sup> a pesar de ello, sostenemos que, al menos en los países andinos, el ordenamiento jurídico del antiguo régimen, característico del orden colonial, se mantuvo en muchos aspectos como un sustrato oculto de la modernidad republicana durante varios años luego de la declaración de la Independencia, sobre todo en lo referente a la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, una relación que Tristan Platt (1982) ha denominado ‘pacto de reciprocidad’ y Andrés Guerrero (1997) ha visto a través del concepto de ‘ciudadanía alternativa’.

Mientras en el Perú, y en general en los países andinos con una amplia población indígena, el concepto de dos repúblicas fue central, en la región del Río de la Plata,

---

6 G. Lomné, 2009, p. 1255.

7 C. Aljovín (comp.), 2017, p. 397.

8 C. McEvoy, 2017, p. 399.

de acuerdo con Gabriel di Meglio, «el uso más frecuente de la etapa colonial fue el de significar una ciudad y su jurisdicción. Así, los cabildos de Buenos Aires y de Córdoba, cuya potestad abarcaba en cada caso a una ciudad y la campaña que la rodeaba, proclamaban, al comenzar cada una de sus sesiones, que se reunían a acordar, respectivamente, “lo conveniente a esta república y sus habitantes” y “lo pro y útil a la república”». <sup>9</sup> Es decir que implicaba un concepto de raíz territorial y, a diferencia del caso peruano, no mostraba la existencia de un sistema jurídico diferenciado. Para el autor, a partir de 1810 se establecieron dos nuevos sentidos al concepto de república; por un lado, una forma de gobierno alternativo a la monarquía y, por el otro, el derecho de estos territorios a definir su situación basada en el principio de la soberanía popular y la retroversión de la soberanía en el pueblo.

Varios son los trabajos que muestran la permanencia de este pacto colonial en las repúblicas andinas, sobre todo en las prácticas jurídicas y políticas.<sup>10</sup> El mantenimiento del tributo, el nombramiento de autoridades judiciales especiales, el reconocimiento en la práctica de las autoridades étnicas y el mantenimiento de los estatus de rústicos, miserables y menores de edad<sup>11</sup> para los indígenas en la práctica judicial –incluso en contradicción con las constituciones y los principios de la modernidad ciudadana–, establecieron de forma tácita los elementos centrales de la relación pactista entre las comunidades indígenas y los Estados nacientes, lo que permitió la permanencia de una sociedad de pactos y la existencia de determinadas formas de autogobierno en las comunidades, lo que significaría la persistencia de una ‘República de Indios’ sui generis. De esta manera, a pesar de que el sistema de las dos repúblicas, central en el ordenamiento jurídico y político colonial, fue desconocido ya en la Constitución gaditana y en las constituciones de los Estados independientes, se mantuvo en algunos aspectos más allá de la construcción de la ciudadanía moderna y los Estados-nación.

Si bien de acuerdo con Annick Lempérière, «en el antiguo régimen, el concepto de república se aplicaba a cualquier espacio político, ciudad, principado o reino que

---

<sup>9</sup> G. di Meglio, 2009, p. 1270.

<sup>10</sup> Para Bolivia es importante citar los trabajos de Rossana Barragán, como *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)* (1999) que aborda la existencia de un Estado pactista durante los primeros años de vida republicana. En el Perú, son importantes, entre otros, los trabajos de Cecilia Méndez, *La república plebeya. Huanta, formación del Estado peruano, 1820-1850* (2014) y Mark Thurner, *Republicanos Andinos* (2006), mientras que en el Ecuador es importante señalar el trabajo de Andrés Guerrero, «Curacas y tenientes políticos» (1989) y otros trabajos suyos, que tratan el tema del ‘ciudadano indígena’.

<sup>11</sup> Para Clavero (1994), estos tres fundamentos son centrales para entender la situación jurídica del indio en el sistema colonial e incluso después.

guardara las características de un cuerpo político», es decir que, «el término era asimilable a un pueblo de indios, como a una villa de españoles, e incluso con él se hacía referencia a la monarquía española»,<sup>12</sup> durante el proceso de independencia y en los primeros años republicanos se dio una convivencia de dos concepciones diferentes sobre el ordenamiento político: por un lado se ampliaba el concepto moderno de una república de ciudadanos, por el otro se mantenía aún el antiguo de la existencia de las dos repúblicas.<sup>13</sup> Aunque este último no se manifestaba abiertamente en la documentación oficial, se percibía su espíritu en las prácticas y en la búsqueda no siempre abierta de mantener los privilegios. De esta manera, durante el proceso hacia la independencia y durante los primeros años de vida independiente, estas dos concepciones se manifestaron de diferente manera, a través de algunos proyectos políticos del lado indígena.

En el presente trabajo se buscará analizar los componentes de algunos de estos proyectos políticos que se plantearon durante el proceso hacia la independencia y su relación con las dos formas de concebir o no una república, ya sea la de antiguo régimen o la moderna o ciudadana. No es nuestro objetivo hacer un seguimiento de la participación indígena en el proceso hacia la independencia, que sabemos fue fundamental, como lo han mostrado numerosos estudios acerca de los grupos guerrilleros, la presencia indígena en los ejércitos y el apoyo popular en determinados hechos de la larga guerra en Charcas y la región surandina, sino el concentrarme en analizar algunos aspectos específicos del discurso que acompañó su participación. Si bien los casos abordados en el presente trabajo han sido ya presentados en otros trabajos de mi autoría, se busca en este caso dar una otra perspectiva de análisis, esta vez con una nueva pregunta relacionada con la persistencia o no de la República de Indios.<sup>14</sup>

---

12 Lempérière, citada en Luis J. García Ruíz (2015).

13 Para Mark Thurner, 2006, p. 35: «Aunque el proyecto imperial de formación de repúblicas tenía objetivos evangelizadores, tributarios, segregacionistas y civilizadores, las reconstituidas comunidades políticas indias operaron estas nuevas identidades jurídicas en formas particularmente andinas. Buena parte del trabajo cultural y político fue efectuado por los cabildos indios de jefes y ancianos, que representaban a la comunidad reunida (república) del pueblo. De este modo, el lugar colonial localmente disputado de la república india pasó a ser un ‘lugar de enunciación’ de la política subalterna o tributaria, en donde una identidad ‘india republicana’ podía ser católica en su heterodoxia».

14 La propuesta teórica y metodológica de mi trabajo historiográfico se basa en la consideración del proceso de independencia como un laboratorio o ‘espacio de trabajo’, que se basa en la revisión constante de los hechos, los discursos y los proyectos a partir de la formulación de nuevas preguntas y, por lo tanto, de la apertura constante hacia nuevas propuestas. El presente trabajo sigue esta propuesta.

## La participación política indígena durante el proceso hacia la independencia

La forma de participación que tuvieron los indígenas, ya sea de forma individual o en comunidades, en el proceso de la independencia ha sido un tema que ha merecido un amplio debate historiográfico en los últimos años, no solo en Bolivia, sino en los países con mayor población indígena.<sup>15</sup> En el caso boliviano, el interés por analizar la participación indígena ha estado relacionado en parte con el surgimiento de posiciones políticas indianistas y la necesidad de establecer nuevos héroes y heroínas, dentro de la búsqueda de un nuevo relato histórico oficial que dé visibilidad a los actores indígenas.<sup>16</sup>

Algunos de estos estudios historiográficos sobre la época de independencia han buscado analizar, desde una perspectiva relacionada en parte con la de los estudios subalternos, no solo la participación de los indios en la contienda, sino la existencia de proyectos propios y específicos. Estos estudios resaltan la participación de los grupos indígenas como actores políticos y proponen que la participación indígena se basó en actos planificados y organizados que podían desembocar en acciones propias o en alianzas, con estrategias también propias y juegos de redes sociales complejos. Estos estudios rescatan a los indios y a sus autoridades como actores políticos dinámicos e imprescindibles, capaces de luchar por objetivos que trascienden lo comunal y lo local, mostrando una amplia organización territorial.<sup>17</sup>

---

15 Destaco el hecho de la diferencia en la percepción acerca del tema de la participación indígena durante el proceso de independencia en Iberoamérica, considerando que los grupos originarios eran muy diferentes entre sí. Como se va mostrando en algunos estudios de carácter regional o local, las formas de participación de los grupos indígenas ya incluidos en el sistema son diferentes a las de los indígenas neófitos e incluso a los grupos no sometidos al sistema. De la misma manera, se debe distinguir la forma de participación individual –como soldados en alguno de los bandos– de una participación colectiva, bajo sus propias autoridades; finalmente, la participación de los caciques puede ser diferente a la de los indios del común. También es importante señalar la necesidad de distinguir, al menos para el objetivo del presente artículo, la participación específicamente indígena de la participación popular, que engloba a criollos pobres, mestizos, indígenas urbanos y rurales y afrodescendientes.

16 Este tema gira, sobre todo, en torno a la cronología del proceso y el debate sobre las luchas anticoloniales. En la actual historia oficial, surgida en el contexto del Estado Plurinacional y la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, se ha profundizado la idea de que el ‘verdadero’ proceso anticolonial fue el de la sublevación de indios de Amarus y Kataris, sobre todo la sublevación de Túpac Katari, mientras que el proceso de la Guerra de 1809-1825 es considerado un movimiento criollo-mestizo que no modificó la situación indígena ni el sistema colonial.

17 Entre estos estudios podemos citar los siguientes: «*Morir matando*», de Gustavo Rodríguez Ostría, sobre la participación popular en Cochabamba (2012); *Tiempos de insurgencia. Guerra, política y vida cotidiana en Cochabamba (1813-1819)* de Alber Quispe Escóbar (2018), «*La División de los Valles*». *Estructura militar, social y étnica de la guerrilla de La Paz y Cochabamba 1814-*



## El proyecto político insurgente indígena de Jiménez de Mancocápac y Juan Manuel de Cáceres<sup>18</sup>

Luego de la sublevación de Toledo de fines de 1809, liderada por el cacique Victoriano Titichoca, se dio desde inicios de 1810 una conspiración dirigida ideológicamente por el prebendado de la catedral de La Plata, Andrés Jiménez de León y Mancocápac, y por el escribano de la Junta Tuitiva de La Paz, Juan Manuel de Cáceres. La misma contemplaba varias regiones de Charcas y fue una primera etapa de una amplia sublevación indígena que cubrió el altiplano y los valles y que duró hasta fines de 1812. La especificidad de esta amplia sublevación es innegable, ya que contempló no solo la organización de un levantamiento indígena contra las autoridades coloniales, sino también un proyecto político propio.

Cuando se dio inicio a esta conspiración, en enero de 1810, el ambiente político se hallaba en efervescencia. Los movimientos de 1809 en la Audiencia ya habían sido controlados y los cabecillas castigados, pero subsistía una situación de tensión.<sup>19</sup> La represión se ejerció sobre todo contra los participantes criollos y mestizos, a pesar de que, sobre todo en el caso de La Paz, tuvo una importante participación indígena.<sup>20</sup> Ello hizo que la insurgencia se mantuviera latente entre la población indígena, lo que explica la conspiración. La misma fue aparentemente acaudillada por tres actores: Andrés Jiménez de León y Mancocápac, prebendado de la catedral de La Plata,<sup>21</sup> Juan Manuel de Cáceres, escribano de la disuelta Junta Tuitiva de La Paz y líder de los indígenas de la región, y Manuel Victoriano Aguilar de Titichoca, cacique que había dirigido la sublevación de Toledo del año anterior. La insurgencia indígena mostraba proyectos que se remontaban a la sublevación general de indios de 1780-82, que no habían sido superados y que, por lo tanto, buscaron nuevas formas de

---

1817 de Roger Leonardo Mamani Siñani (2010); *Betanzos. Cerros, caminos, tambos, haciendas y rebeliones*, de Vincent Nicolas (2018).

18 Ver, sobre este tema, R. A. Aguirre (1979) y M. L. Soux (2007) y (2010).

19 Sobre los movimientos revolucionarios de Charcas en 1809 existe una amplia bibliografía, pero los últimos estudios muestran que no se trató únicamente de movimientos juntistas en La Plata y La Paz, sino un amplio proyecto que abarcó todo el territorio de la Audiencia. Ver sobre estos aportes el trabajo «Muera el mal gobierno» de Rossana Barragán, María Luisa Soux, Roger Mamani y Andrea Urcullo, a partir de nuevas fuentes que se hallan en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires (en prensa).

20 Ver sobre este tema los aportes de Rossana Barragán y Roger Mamani en el texto citado.

21 Lo poco que se sabe de su vida ha sido recogido en un artículo del historiador argentino Roberto Etchepareborda (1967, p. 1717): «Un pretendiente al trono de los Incas: el padre Juan Andrés Ximénez de León Manco Cápac». De acuerdo con Etchepareborda, Mancocápac llegó a Sevilla hacia 1806 y dos años después se lo encuentra en Chuquisaca, donde fue nombrado prebendado de la catedral y miembro del Cabildo eclesiástico.

expresión en la nueva coyuntura. Entre estas tensiones no resueltas se hallaban la crisis de los cacicazgos, las tensiones en los poderes locales, el cobro del tributo y, finalmente, la persistencia de un proyecto de retorno al gobierno de los incas que, a pesar de la represión posterior a 1782, se había mantenido en algunos grupos de intelectuales mestizos e indios. Esta sumatoria de tensiones y conflictos mediatos e inmediatos generaron la llamada sublevación indígena de 1810-1812 que, tuvo tres fases: la primera de conspiración, la segunda de represión y la tercera de insurrección.<sup>22</sup>

Los documentos centrales de la conspiración empezaron a circular en abril de 1810, cuando se descubrió la misma. Uno de ellos lleva como título *Interrogatorio que resulta a favor de los indios de las comunidades en General* y a través de él se pueden conocer los objetivos fundamentales del movimiento, que eran luchar contra la explotación colonial y lograr el reconocimiento de sus autoridades étnicas. Este último objetivo nos acerca a plantear que se buscaba un reconocimiento de la autonomía de la República de Indios. Mientras la oposición a la dominación y la explotación contra los indios se manifiesta en aspectos como los abusos de la mita, el pago de alcabalas, el trabajo indígena no pagado, la presencia de mestizos en los pueblos o la expropiación de sus tierras por parte de los hacendados, el tema de la autonomía de gobierno se muestra en otros aspectos, como la negativa al pago del tributo mientras no se rearticule un nuevo pacto, ya que el rey supuestamente había muerto, además de la libertad para nombrar jueces, caciques e incluso curas en los pueblos.<sup>23</sup>

Otro documento que fue encontrado también en manos de los conspiradores nos muestra otra faceta del proyecto indígena. Se trata de una carta, que venía aparentemente de Cochabamba, dirigida al canónigo Matías Terrazas. La misma tiene un carácter religioso, ya que se acusaba a los jefes de la represión del año anterior, como Vicente Nieto, el obispo Moxó y Manuel de Goyeneche, de rabinos y ateos, defensores del llamado ‘rey de copas’ y contrarios al rey cristiano.<sup>24</sup> Al mismo tiempo, la carta distinguía únicamente dos tipos de población en América: los

---

22 Ver, sobre este tema, R. Arze Aguirre (1979) y M. L. Soux (2010).

23 «5º. Ítem, se quitarán los subdelegados porque estos no son más que unos ladrones que sin administrar recta justicia, no hacen otra cosa que robar de los indios y causarles daño, y en este caso se nombrarán jueces a elección de las comunidades. 6º. Ítem, se quitarán los caciques que fuesen ladrones, y a los curas piratas, y se nombrarán otros buenos de las comunidades para que los pobres indios no padezcan como cautivos, esclavos en tierras infieles». Archivo Histórico Nacional (Madrid) (AHN), Consejos 21299, exp. 1, en (1815). Existe una copia entre los documentos especiales que se hallan en la dirección del ABNB.

24 El nombre de «rey de copas» fue dado a José Bonaparte supuestamente por su afición a la bebida, aunque algunos estudiosos sostienen que se refiere también a la carta de la baraja española considerada nefasta en el juego. El rey cristiano es sin dudas Fernando VII.

chapetones (o españoles) y los indios. Este último grupo se dividía a su vez en tres grupos: los indios de pellejo blanco, los indios casi blancos y los indios ‘verdaderos’. De acuerdo con la carta anónima, la posición política de estos tres grupos de indios era ambigua: algunos se hallaban aliados con los jefes ateos y rabinos, mientras Terrazas, por ejemplo, era considerado como «indio aunque de pellejo blanco, no ateo ni rabino».<sup>25</sup>

Se puede inferir en el documento que el término ‘indio’ era sinónimo de americano, pero es importante distinguir este término del común en el discurso colonial, que era el de ‘indiano’, y es que, de acuerdo con este discurso, el criollo, por su vivencia americana, era también considerado un indio aunque ‘de pellejo blanco’, que podía aliarse tanto con unos como con otros. Además, se especificaba que eran los indios ‘verdaderos’ los que contribuían con el tributo al rey, pero que como este había muerto, no debía pagarse el mismo porque estaba siendo mal utilizado.

Se percibe que no se trata de un término relacionado únicamente a un grupo étnico, sino a todos los americanos en su conjunto, que podían ser ‘cristianos’ y defensores del rey, o ‘rabinos y ateos’ defensores de Bonaparte. De esta manera, es posible que el proyecto político de los conspiradores fuese generar una alianza estratégica entre ‘indios cristianos’ contra indios ‘ateos y rabinos’. Esta alianza establecería las posiciones políticas de una forma diferente, sin embargo, ya el uso del término ‘indios verdaderos’ nos muestra la autopercepción de un estatus diferenciado del indio tributario como parte de la antigua República de Indios.

Para analizar con mayor profundidad el discurso anterior es necesario hacer una distinción entre la pertenencia étnico-jurídica y la posición política de los individuos. Desde la primera perspectiva, el término de ‘indios verdaderos’ se halla marcado por su estatus como miembros de la República de Indios, en contraposición no solo con los chapetones o españoles, sino también con los criollos y mestizos como miembros de la República de Españoles. Bajo este discurso, la situación jurídica de los americanos es designada como ‘indios de pellejo blanco o casi blanco’. Desde la segunda perspectiva, la de la posición política, la población se hallaría dividida entre ‘cristianos’ y ‘rabinos y ateos’. En el primer grupo se hallarían los leales a la religión y al rey, frente a los traidores y seguidores del ‘rey de copas’ y contrarios a la religión cristiana. El mayor delito de las autoridades traidoras sería el cobro indebido del tributo a los ‘indios verdaderos’. El cobro era considerado ilegítimo en ese momento porque, de acuerdo con la carta y con los rumores que corrían en Charcas entre 1808 y 1810, el rey, quien era el único que debía beneficiarse por el tributo en razón del

---

25 AHN, Consejos 21299, exp. 1, f. 4v.

pacto tributario, había muerto.<sup>26</sup> Cuando se develó la conspiración, a mediados de 1810, existía ya una alianza con los insurgentes para apoyar el avance de los ejércitos rioplatenses; para ello hablaban de que esperaban que hasta diez mil personas de La Paz y Charcas se unieran a ellos en defensa de los porteños, a quienes veían como ‘indios de pellejo blanco’ por su origen americano.

Sobre la estrategia de lucha, que se halla en otros documentos relacionados con la conspiración, se percibe la existencia de espacios propiamente indígenas y formas de comunicación ligadas también a su propia cultura política. El documento titulado «Expediente sobre captura de sublevados en Charcas»<sup>27</sup> incluía una carta donde se daban instrucciones para la sublevación. Ella contempla varios puntos relacionados con la vida de los indígenas: en primer lugar, la importancia real y simbólica de la Villa Imperial de Potosí, donde debían organizar la insurrección a partir de la actividad de los mitayos y comerciantes indios; en segundo lugar, el uso de formas orales y escritas de comunicación; en tercer lugar, la extensión de la insurrección a las comunidades del altiplano y valles. Finalmente se señalaba: «refundan la voz, a hombres que sean de secreto; que no traten delante de mujeres, ni muchachos párvulos ni se confíe a indios de vecinos hasta que se les avise, pues se les sigue beneficio a ellos y a todos».<sup>28</sup> En este punto es central la susceptibilidad frente a los vecinos de los pueblos de indios, quienes a pesar de compartir el espacio de los pueblos, no pertenecían a la República de Indios. Aunque los documentos no lo dicen de forma explícita, es muy probable que la toma del centro colonial de la Villa Imperial de Potosí tuviera características reales y simbólicas mucho más amplias y que, al menos por parte de Jiménez de Mancocápac, implicara restaurar el imperio de los incas y lograr la toma del poder por parte de los indios.<sup>29</sup>

Como puede analizarse en los documentos anteriores, existe un triple discurso que se articula en la conspiración. En primer lugar se halla la lucha contra la explotación y los abusos; en segundo lugar, hay una posición de defensa de la

---

26 Otro documento encontrado en el mismo expediente, una carta de Francisco Zapata a Joseph Durán, fechada en 4 de julio de 1810, muestra otro de los fundamentos que llevó a la conspiración: la idea de que el reino de España ya no tenía salvación, que el rey legítimo había muerto y que, por lo tanto, era «tiempo de defender la Santa Fe católica que se halla ya muy amenazada y abatida por judíos». AHN, Consejos 21299, exp., 1, f. 2.

27 AHN, Consejos 21299, exp., 1, f. 2.

28 AHN, Consejos 21299, exp., 1, f. 2v. Los pueblos de indios citados en el documento se hallan en la región de Oruro, correspondiendo los de Corque y Andamarca al partido de Carangas y el resto de pueblos citados al de Paria.

29 Ver, sobre la ideología de Mancocápac: Etchepareborda, 1967, p. 1717.

autonomía de gobierno y el reconocimiento de las autoridades; y, finalmente, una propuesta abiertamente política de alianza con los ‘indios de pellejo blanco’ en defensa de la religión y el rey. En todos ellos, sin embargo, se percibe una posición de la pertenencia a una república propia con una relación de pacto con el rey y con el mismo sistema, lo que nos muestra una diferencia con los proyectos políticos no indígenas que se dieron de forma paralela, como los suscitados en La Plata y La Paz en 1809 y en Buenos Aires en 1810.

Una diferencia fundamental en los proyectos criollo e indígena, que nos muestra concepciones diferentes acerca de la relación entre la sociedad y el sistema colonial, es la del tributo. Como he podido analizar en un trabajo anterior,<sup>30</sup> si comparamos la posición de los indígenas con la que trató de implementar Juan José Castelli luego de su ingreso en Charcas, podemos ver que su percepción del tributo es diferente. Mientras para el jefe porteño el pago del tributo era un símbolo negativo del sistema y algo que había que anular al considerarse injusto para los indios, tal como lo plantea en su célebre discurso de Tiwanacu del 25 de mayo de 1811 y en otros documentos, el proyecto indígena también rechazaba el pago del tributo pero no por ser injusto y contrario a la igualdad en sí, sino porque consideraba que el mismo debía ir al rey, como parte del pacto colonial con su persona y que, como el rey había muerto, estaba siendo desviado hacia otras autoridades de forma irregular y poco legítima.<sup>31</sup> Bajo este pensamiento acerca del pago del tributo se puede señalar que el mismo se constituía en el fundamento de la relación de 'prestación y contraprestación' de la República de Indios con el Estado colonial.

De la misma manera, existía una diferencia sutil pero central en la concepción del poder en el proyecto indígena y en el de los insurgentes y el proyecto revolucionario rioplatense y era el de la representación y la elección de autoridades. Mientras desde Buenos Aires se promovía un sistema electoral de representación basado en principios de igualdad y modernidad, e incluso Castelli había planteado una elección específica para que representantes indígenas pudieran acudir en igualdad de condiciones al Congreso convocado en Buenos Aires, el proyecto indígena contemplaba más bien el respeto a las formas tradicionales de elección de autoridades.<sup>32</sup> Esto significa que las autoridades, ya sea las nombradas directamente por el sistema colonial, como los subdelegados, o las autoridades étnicas como los caciques, debían ser elegidas por las comunidades o, en última instancia, ser aceptadas por estas. En este caso el proyecto se ubicaba en una dimensión diferente a la de la igualdad de ciudadanos y

---

30 M. L. Soux, 2007.

31 M. L. Soux, 2007, p. 237.

32 AHN, *Interrogatorio* citado, Consejos 21299, exp. 1,

se acercaba más a una concepción de una República de Indios dentro de un sistema de antiguo régimen.

A pesar de las diferencias en los proyectos, prevaleció la alianza entre las fuerzas insurgentes de indígenas y criollos con el ejército rioplatense; las tropas indígenas apoyaron al ejército auxiliar rioplatense, tanto antes como después de la derrota de Guaqui, en actividades como el transporte de pertrechos, el envío de alimentos y forraje para el ganado y el servicio de información entre una región y otra; asimismo, cuidaron la retirada de los ejércitos luego de la derrota y se enfrentaron a las tropas peruanas en la serranía de Llocolloco. Las acciones posteriores, como los cercos a La Paz y Oruro, que involucraron a las huestes indígenas y los cochabambinos, nos muestran la expansión de la sublevación. Sin embargo, en esta etapa de la lucha ya no se encuentran documentos políticos procedentes de los mismos indígenas y parece ser que el proyecto común prevaleció sobre los objetivos de la lucha indígena. A pesar de la alianza, la susceptibilidad criolla frente a la participación indígena se mantuvo, lo que llevó a historiadores de inicios del siglo XX, como Luis Paz (1919), a señalar que los objetivos de los indígenas eran diferentes a los del movimiento insurgente, y que su proyecto era de una ‘guerra de castas’:

Las ideas y proyectos con que Cáceres seguía el ejército de la patria, eran muy otras que las de apoyarle. Se proponía trabajar por su cuenta, sublevar a los indios, venza quien venciere, caer con ellos sobre el ejército victorioso, restablecer el imperio de los incas, proclamarse él sucesor de estos, y entrar así en una guerra de castas. Era un segundo Tupac Amaru sin sangre real.<sup>33</sup>

¿Existía realmente un proyecto de ‘guerra de castas’ como la de 1781? En los documentos que se han analizado no aparece esta posición; sin embargo, es posible que el proyecto indígena tuviera varias opciones, de acuerdo al contexto y a la estrategia de acomodación a las diversas situaciones. No podemos dejar de lado la existencia de un proyecto de recreación del incario que ya se había manifestado en el siglo XVIII, incluso antes de la sublevación general de indios. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, no se trataba de un retorno al Tawantinsuyo antiguo, sino más bien de un nuevo equilibrio entre la República de Indios y la Corona bajo la tuición del rey y de la Iglesia, como parecería indicar, por ejemplo, el *Manifiesto de Agravios* de Vélez de Córdoba de 1739, o el mismo proyecto tupamarista. Desde nuestra lectura, en el proyecto indígena de 1810-12, el objetivo inmediato no era en sí un nuevo incario, sino el fortalecimiento de la República de Indios, capaz de renegociar el pacto en las nuevas circunstancias de crisis de la Corona. Como

---

33 L. Paz, 1909, p. 156.

epílogo de este proyecto no se puede dejar de señalar las circunstancias en las que se logró ‘pacificar’ el altiplano insurreccionado, a través de las ‘tropas de naturales’ del Cuzco y de Azángaro, dirigidas por Pumacahua y Choquehuanca, quienes tenían muy posiblemente un proyecto propio de negociación y alianza con el ejército surperuano leal al rey.

### **El incaísmo y el rey común: dos visiones acerca de un rey inca**

En 1816 surgió en el Río de la Plata nuevamente un proyecto de este tipo, el presentado por el porteño Manuel Belgrano en 1816 de elegir a un descendiente de los incas como jefe de una nueva monarquía en la recientemente creada Provincias Unidas en Sudamérica.<sup>34</sup> ¿Se trata de un mismo proyecto o, por el contrario, de propuestas diferentes que solo tienen el punto común de una monarquía inca? Para dar una respuesta tentativa es importante analizar las similitudes y diferencias existentes entre uno y otro proyecto, uno surgido desde los mismos indígenas y el otro desde una memoria criolla.

El proyecto de Belgrano ha sido tratado por varios historiadores que han analizado el contexto y el debate generado en el Congreso rioplatense. Así, por ejemplo, para Ricardo Peláez (2016), la propuesta de Belgrano fue la primera contradicción que se presentó en el Congreso y considera que la misma era imposible de cumplir y que fue únicamente una salida coyuntural al fracaso de las tentativas de conseguir un monarca europeo y mejor si era Borbón para las Provincias Unidas. De acuerdo con el autor, el proyecto tenía también cierto apoyo de los ingleses y de los miembros de la Logia Lautaro. Mientras Belgrano propuso un descendiente de los incas, el representante de Catamarca, Manuel Antonio de Acevedo, fue más allá, ya que propuso que la capital fuera el Cuzco. Las críticas no se dejaron esperar. Hubo discursos satíricos y discriminatorios y otros más sensatos; incluso el diputado por Charcas, José Mariano Serrano, que conocía más de cerca el contexto, señaló que el proyecto de coronar un príncipe inca tenía como antecedente el caso Pumacahua en el Cuzco, pero que este proyecto no había sido apoyado por los mismos indígenas peruanos; indicaba también que este nombramiento podía generar un conflicto interno y provocar enfrentamientos entre los diversos grupos indígenas que consideraban ser la legítima representación de los incas.<sup>35</sup>

---

34 Escribe el mismo Belgrano: «el Congreso me llamó a una sesión secreta y me hizo varias preguntas. Yo hablé, me exalté, lloré e hice llorar a todos al considerar la situación infeliz del país. Les hablé de la monarquía constitucional con la representación de la casa de los Incas: todos adoptaron la idea», en M. Espasande, 2016, s. p.

35 R. Peláez, 2016, p. 257.



Finalmente se vio que la representación de Buenos Aires, dirigida por el diputado Anchorena, observó las grandes diferencias geográficas y de la población entre el territorio peruano y altoperuano y las llanuras bonaerenses.

Desde una perspectiva diferente, Jesús Díaz-Caballero, al tratar el mismo tema y analizar el por qué hubo proyectos de incaísmo, sostiene que el mismo surgió en la región del Río de la Plata «como una ficción orientadora provisional de la legitimación política y simbólica de una nación criolla que todavía no tenía límites territoriales definidos».<sup>36</sup> El mismo tenía un componente histórico y de memoria y tenía relación tanto con la importancia que tenía el Alto Perú en la economía rioplatense como con la búsqueda de una legitimidad que incluyera a los pueblos indígenas, acudiendo a la memoria de larga y mediana duración. Finalmente, el autor sostiene que «por supuesto que el incaísmo también respondía a la agenda criolla de incorporar al indio del pasado para excluir al indio del presente».<sup>37</sup> De una forma u otra, este proyecto partía de una cultura política relacionada con el monarquismo que se había generalizado en Europa luego del fracaso del proyecto napoleónico y era un proyecto evidentemente dinástico.

Desde una perspectiva diferente, y de acuerdo con algunos historiadores como Roberto Etchepareborda, el proyecto indígena de Jiménez de Mancocápac también hablaba de un rey inca, o de establecer un retorno del inca, pero su proyecto era diferente y se parecía más a algunos postulados de la gran sublevación de indios de 1780-81, y que, incluso, se había planteado ya en 1739 en el *Manifiesto de agravios* de Juan Vélez de Córdova en Oruro. Se trataba del retorno al reinado de los incas, pero con una perspectiva cristiana y de autogobierno.<sup>38</sup>

A pesar de que todos estos proyectos y sus discursos establecían en general el retorno de los incas, existen diferencias profundas entre unos y otros. Así, podemos establecer proyectos exclusivamente dinásticos, que implicarían el nombramiento de un descendiente de los incas del Cuzco sin modificar sustancialmente el sistema, proyectos que abordaban el retorno de un inca cristiano, hasta proyectos radicales en los que «solo reinasen los indios», como el planteado por Tupac Katari en 1781 y analizado por Sinclair Thomson en su libro del mismo nombre (2007).

---

36 J. Díaz-Caballero, 2005, p. 68.

37 J. Díaz-Caballero, 2005, p. 71.

38 Sobre la conspiración de Juan Vélez de Córdova y el *Manifiesto de Agravios* ver los trabajos de Javier T. Cárdenas Medina, *De la conspiración al Manifiesto de Agravios. 1739: Villa de Oruro* (2010). Sobre el texto del *Manifiesto* o *Memorial de agravios* (Archivo General de Indias, Charcas 366), ver Luis Miguel Glave, «El memorial de agravios de Juan Vélez de Córdova en 1739», en línea.



A pesar de que estos proyectos –el debatido en el Congreso de Tucumán o el planteado por Vélez de Córdova, Túpac Amaru, Túpac Katari o Jiménez de Mancocápac– hablan de un rey inca, se ve claramente que son proyectos diferentes que se insertan en culturas políticas también diferentes. Desde nuestra perspectiva, este segundo tipo de proyectos indígenas se ubican en la lógica de la República de Indios y la misma se mantuvo en otros proyectos posteriores durante la guerra por la Independencia, como el de la sublevación de Huánuco de 1812.

Para analizar los fundamentos de este proyecto, debemos ir para atrás, cuando ya en 1774, en un conflicto establecido en el pueblo de Condo por la muerte de su cacique Félix Llanquipacha, los acusados se defendían indicando que su cacique cometía muchos abusos y que ellos obedecían al ‘rey común’,<sup>39</sup> un nombre dado a las decisiones de la comunidad o de los indios del común, en otras palabras, al autogobierno reconocido para la República de Indios en su condición de rústicos.<sup>40</sup> Esto significa, volviendo a lo establecido por Lampérière, que los conceptos de rey, como fuente del poder, y república, como sociedad organizada, no se contraponían y más bien se relacionaban; de ahí se explicaría en parte la búsqueda de un rey e inclusive la lealtad al rey en los proyectos indígenas.

¿Cómo se articularon los conceptos del rey representado por el busto o imagen del monarca con el del rey común en momentos en que, de acuerdo a los rumores que aparecieron desde 1808, el rey había muerto? Se puede pensar que la muerte del rey dejaba automáticamente sin vigencia el pacto que se tenía con los pueblos, cuya consecuencia desde la perspectiva criolla fue la retroversión de la soberanía en el pueblo, y que desde la perspectiva indígena implicó el resurgimiento en algunos grupos de la idea del ‘rey común’, y en otros la necesidad de establecer una renegociación del mismo. En este contexto era lógico que apareciera la figura del inca, en algunos casos como una figura capaz de reestablecer el pacto y, en otras, como la figura esperada para establecer un gobierno indio.

---

39 ABNB, Sublevación General de Indios, tomo 2, expediente de Condo Condo, 1774, f. 8, citado en M. L. Soux, 2010, p. 227. Esta forma de gobierno se manifiesta hasta hoy con el nombre de ‘rey’ que se da a la vara que se entrega a las autoridades étnicas como símbolo de su poder. Sobre este tema, ver el trabajo de Pilar Mendieta presentado en el coloquio *Traditions républicaines: ¿une singularité andine?*, Lima, Perú, 5 y 6 de noviembre de 2018.

40 María Micaela, mujer de Rodolfo Choque, también implicada, decía sobre el tema: «Que sabe se debe respetar y temer al Gobernador pero no al común o Rey común, aunque las gentes de la comunidad dicen les deben respetar, temer y obedecer, y que como mujer no sabe qué quiere decir Rey común, ni cuáles son las gentes que principalmente constituyen la comunidad, y solo sabe que los ayllus juntos la constituyen», ABNB, Sublevación General de Indios, tomo 2, Condo Condo, 1774, fs. 8, citado en M. L. Soux, 2010, p. 227.

Ya en 1809, la relación entre rey e inca, presente en el pensamiento insurgente de ese momento, se presenta en uno de los papeles más conocidos del movimiento en Charcas en la forma de ‘diálogo de muertos’: el «Diálogo en los campos Elíseos entre Atahualpa y Fernando VII», atribuido a uno de los ideólogos del movimiento: José Antonio Medina.<sup>41</sup> De esta manera, acudiendo tanto a la memoria larga como a la corta, el proyecto de un rey inca se constituía no solo en una alternativa frente a la muerte del rey, sino que esta alternativa se relacionaba también con la búsqueda de una salida legítima desde la perspectiva de antiguo régimen.

A pesar de que la imagen de Fernando VII era aceptada como la de rey desde 1808 y se constituyó en gran parte en un símbolo para ambos bandos en guerra, no todos entendían lo mismo cuando se hablaba del rey y su confusión con la imagen del inca. De allí que en determinado momento, como ocurrió en Huánuco, el rey Castell y el inca Castell fueran la misma persona. En última instancia, para los indígenas, rey podría ser Fernando VII pero también cualquier otra figura real o simbólica, individual o colectiva, que tuviera un poder legítimo, desde el rey común hasta la imagen mitificada de Juan José Castelli.

Lo importante, desde mi punto de vista, es que es este rey con quien se podía establecer un pacto, lo que explicaría en parte el hecho de la posición, que para algunos historiadores puede parecer ambigua, de los pueblos indígenas en la lucha por la independencia.

La ambigüedad y la complejidad del tema se presentan muy claramente en los testimonios diversos acerca de la sublevación de Huánuco en 1812 y el relato relacionado con Juan José Castelli.

Así, por ejemplo, el testimonio de doña Manuela Zavala, vecina de Tarma, señalaba que había aparecido en su estancia de Yuracmayo un indio quien le comentó que, debido a la falta de libertad de los indios «ya venía el hijo del Ynca, y que Casteli tenía rason (*sic*)».<sup>42</sup> Como se puede ver, el testimonio separa la identidad de Castelli de la de un supuesto ‘hijo del Ynca’. Igualmente, otro testimonio del subteniente retirado de la guarnición, don Ysidro de la Cueva, señala, luego de explicar varias circunstancias, que había recibido la información de que «Casteli, caudillo de la

---

41 Existen varios estudios sobre este diálogo, entre ellos ver el trabajo de Gustavo V. García, «Incaísmo y legitimación de la “nación” americana en el Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos» (2017).

42 Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú (NCDIP), *La rebelión de Huánuco*, estudio introductorio de Marisa Bazán, pp. 228-229.

insurrección de Buenos Aires, andaba ya inmediato a estos lugares».<sup>43</sup> En el mismo tampoco se relaciona a Castelli con un supuesto rey o inca.

Marisa Bazán, en su tesis de licenciatura, presenta también otros testimonios relacionados con el tema. Así, señala que, en medio del conflicto en Huánuco, apareció un alcalde de indios que dijo haber oído que de los trece pueblos en rebeldía: «se han retirado muchos Yndios apesarados de sus hechos, y otros se mantie/nen hasta ver las resultas, creyendo que ya ni manda el Señor Virrey de Lima, sino Casteli».<sup>44</sup> Desde esta versión, el gobierno quedaría con Castelli pero en sustitución del virrey y no del rey, todo ello a partir de los rumores sobre la actuación del mismo en Charcas.

En contraposición a los testimonios de los vecinos, los presentados por los indios tenían otro tenor. Así, por ejemplo, el indio Nasario Flores afirmó que en marzo de 1811 llegó un seductor con un pasquín que decía:

Que hacia trescientos años que los Chapetones tenían usurpado este Reyno habiendo degollado al Inca; que ellos no mas mandan y roban la plata y que hicieran hondas y para la funcion de alzamiento [...] que yá los buchos de Huanuco y Panataguas, havian dado principio á la funcion alzándose [...]. Que el mismo Carlos Leon, dijo á la Comunidad, que Castillo de Huanuco de la misma Casta de Castel, de Buenos Ayres, le avisaba que el Rey Coronado saldria en breve á Huanuco.<sup>45</sup>

De la misma manera, el indio Ignacio Nasario señaló que «el Inga Castel venía a Huánuco, por la montaña, y que Don Domingo Berrospi, estaba mandando ya en Huanuco y representando la persona de dicho Inga Castel, y que había matado a todos los Chapetones»,<sup>46</sup> testimonio que fue refrendado por otro indio, Romualdo Inga, del pueblo de Yanas, quien añadió que este mensaje era importante para convencer a los indios para participar en la rebelión y matar a los chapetones. De acuerdo con Marisa Bazán, esta versión indígena del proyecto en Huánuco estaba apoyada por algunos sacerdotes y otros miembros ligados a la Iglesia.

Como se puede analizar, existen varias percepciones en los testimonios, y mientras los procedentes de vecinos y mestizos hablan de Castelli como el representante de los porteños, y que buscaba tomar el gobierno en lugar del virrey, los testimonios

43 NCDIP, *La rebelión de Huánuco*, estudio introductorio de Marisa Bazán, pp. 229-230.

44 Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú. (NCDIP), Tomo III, Vol. 1, pp. 118-120. Citado en Marisa Bazán: *La rebelión de Huánuco, 1812: rumores, fiestas y espacio cotidiano*. Tesis de licenciatura.

45 NCDIP, Vol. 4, p. 349. Citado en Bazán. tesis de licenciatura. p. 111.

46 NCDIP, Vol. 4, p. 426. Citado en Bazán, tesis de licenciatura, p. 11.

procedentes de los indígenas, aunque se basan también en los manifiestos del mismo Castelli, vuelven a traducir su mensaje, mostrando un proyecto más cercano al de la sublevación indígena dirigida por Mancocápac y Cáceres que al mismo discurso de Castelli.

En primer lugar, se percibe la construcción de una nueva legitimidad en la figura del inca Castelli o inca Castel, como parte del mito del retorno del inca, que estaba representado por Berrospi; en segundo lugar, se percibe como enemigos principales a los chapetones, quienes habían usurpado el poder por más de trescientos años y habían degollado al inca y que, por lo tanto, había que matarlos; finalmente, la presencia de gente ligada a la Iglesia entre los conjurados nos muestra, en parte, nuevamente un proyecto de indios cristianos que asumirían el poder. En resumen, se percibe en este caso un proyecto sustentado en elementos del ‘retorno del inca’, no como la aceptación de una dinastía, sino como la toma del poder basada en la legitimidad y una memoria de larga duración.

Esta idea de un rey o inca, ya sea que fuera un indígena o un criollo, como Castelli, es muy diferente de la planteada por los criollos rioplatenses como Belgrano y la de los propios pueblos originarios. En el primer caso, el objetivo –presentado ya en 1816– surge de un pensamiento conservador en contra de las propuestas liberales de establecer una república moderna. La imagen de un rey inca, al igual que el uso de símbolos incaicos como el sol, se relacionaría más con la implantación de una nueva dinastía aceptada por los americanos que sustituiría al rey español, impidiendo de esa manera que se impusiera un proyecto republicano que no coincidía con el pensamiento conservador de la Santa Alianza. Esto explicaría las razones por las que el proyecto del rey inca se haya propuesto en las nacientes Provincias Unidas del Río de la Plata, una región con poca población indígena, pero con una tradición de larga memoria de haber pertenecido al imperio inca. Así, se puede decir que estos proyectos criollos no se relacionaban con la idea de una República de Indios de antiguo régimen, sino con un proyecto monárquico ‘indiano’. Por el contrario, el proyecto percibido por los indígenas de Huánuco se entronca con los discursos del *Manifiesto de Agravios*, el pensamiento de Túpac Amaru y también con el proyecto de la sublevación indígena de Charcas de 1810-1812. En este punto se pueden percibir una vez más las diferentes lógicas culturales acerca del poder: el rey como parte de una dinastía, por parte del proyecto criollo; el rey como entidad con la que se puede establecer un pacto, por parte de los proyectos indígenas.

## **Buscando un nuevo pacto: la persistencia de la posición indígena en la naciente república<sup>47</sup>**

El sistema republicano en Bolivia se centró en el principio de la igualdad ciudadana, planteado ya con anterioridad por la Constitución de Cádiz. Dentro de este principio, uno de los puntos centrales fue el reconocimiento de la igualdad fiscal, señalada ya el 22 de diciembre de 1825, cuando se dictó un decreto que suprimía el tributo y establecía un impuesto directo sobre todas las clases. Este decreto establecía, en las consideraciones:

- 1o. Que proclamadas por la Asamblea de estas provincias su absoluta independencia, libertad, e igualdad civil, dejaron de existir las clases privilegiadas:
- 2o. Que debe abolirse toda contribución degradante a la dignidad de ciudadanos.<sup>48</sup>

Se planteaba de esta manera la igualdad fiscal y la ‘contribución directa’, que gravaba todo el capital productivo.<sup>49</sup> La nueva contribución contenía tres ramas principales: una contribución personal o capitación, una contribución por la propiedad, que correspondía a un porcentaje sobre la renta de propiedades rústicas y urbanas, y un impuesto a la renta, que gravaba los sueldos de funcionarios y empleados. A pesar del carácter liberal de las medidas, la nueva ley fue resistida por la población. Se ha destacado la oposición de criollos y mestizos, que no querían ser considerados iguales a los indígenas; sin embargo, no se ha analizado con mayor profundidad la posición de los indígenas, quienes, a partir de una lectura desde el liberalismo, se verían beneficiados con la igualdad tributaria. A pesar de esa lectura, se puede ver, a través de algunos documentos que se hallan en los archivos locales, que durante los primeros años de vida republicana las comunidades indígenas se opusieron también a las medidas liberales de igualdad y buscaron mantener sus privilegios de antiguo régimen que, en el caso del tema tributario, implicaban el respeto a la autonomía interna con relación a la posesión de la tierra. Es por ello que se opusieron fundamentalmente al catastro, que debía hacerse necesariamente antes de la instauración del sistema único.

La resistencia indígena a que se lleve a cabo un catastro implicaba, tácitamente, una aceptación del pago del tributo con las bases y costumbres coloniales, a pesar

---

47 Parte de este caso ha sido abordado ya en M. L. Soux, 2010, pp. 274-283.

48 *Colección Oficial de Leyes y Decretos, La Paz, Imprenta del Colegio de Artes, 1857.*

49 Sobre la reforma fiscal y la contribución directa, ver el libro de William Lofstrom, *La presidencia de Sucre en Bolivia* (1987).

de que la igualdad tributaria podía significar un reconocimiento de la ciudadanía para los indígenas. Aquí cabe preguntarse acerca de las razones por las cuales los indios de algunas comunidades se oponían a leyes que podrían beneficiarlos y, específicamente, por qué se resistían al catastro. Al mismo tiempo, es fundamental analizar este tema a partir de la propuesta de Platt de la subsistencia del llamado ‘pacto de reciprocidad’, así como del interés indígena por mantener un autogobierno dentro de las comunidades, es decir, una República de Indios dentro de un sistema republicano, ello con el objetivo de mantener estrategias frente a lo que define Mark Thurner para el Perú, el de ‘Republicanos Andinos’.<sup>50</sup>

Dentro de la discusión sobre el ‘pacto de reciprocidad’ y su vigencia en la primera etapa de la vida republicana se presenta la pregunta de cómo podía darse el concepto de ciudadano y el principio de igualdad tributaria con la defensa del sistema de pago de tributo o contribución como contraparte del derecho a poseer las tierras del común. Para Marta Irurozqui y Víctor Peralta, en su libro *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia. 1825-1880*, los indígenas accederían a la ciudadanía precisamente por el pago del tributo, que marcaría la relación entre indígenas y Estado republicano, sin embargo, esa ciudadanía no era una asociación voluntaria de individuos iguales, sino una asociación constituida por las comunidades, con sus estamentos y cuerpos privilegiados; por lo tanto, no existiría contradicción entre la ciudadanía y el pacto de reciprocidad.<sup>51</sup> Por su parte, Rossana Barragán sostiene que, en Bolivia, lo que se dio hasta mediados del siglo fue la existencia de un ‘Estado pactista’, donde muchos de los elementos constitutivos se mantenían en principios de antiguo régimen; de ahí que el pacto de reciprocidad no solo era un principio defendido por las comunidades indígenas, sino que formaba parte sustancial de la República.<sup>52</sup>

En este punto es importante analizar que los principios de la igualdad tributaria no solo marcarían una desaparición de las diferencias entre los miembros de las antiguas dos repúblicas, sino también el de las jerarquías y categorías dentro de cada comunidad y, por lo tanto, la desestructuración interna de las mismas. Es desde esta perspectiva que se puede entender mejor por qué las comunidades, representadas por sus autoridades menores como principales, *jilaqatas* o segundas, defendían el pago del tributo, ya que este les permitía no solo mantener el sistema jerárquico y controlar el poder interno y la administración de sus propios territorios, sino también les favorecía para negociar el pago del tributo o contribución con el Estado.

---

50 Mark Thurner. *Republicanos andinos*. Lima, CBC/IEP, 2006.

51 V. Peralta y M. Irurozqui, 2000, pp. 219-220.

52 R. Barragán *et al.*, 2015.

La posición indígena de defensa de sus privilegios como república se dio con mayor fuerza en momentos en que las bases del Estado republicano se estaban construyendo y, por lo tanto, existían contradicciones entre la Constitución, las leyes y la práctica jurídica; así, es importante señalar que la primera constitución republicana que fijó la igualdad ciudadana fue de 1826, mientras que los primeros códigos se dieron en la década de 1830, lo que implicaba, en la práctica, que los fundamentos de las Leyes de Indias seguían vigentes en los juicios, a pesar del cambio de sistema de gobierno. De esta manera, las estrategias indígenas que jugaban con ambos principios les abrieron la posibilidad de una negociación entre iguales, lo que implicó el establecimiento de un nuevo pacto que permitió mantener, para las comunidades, la propiedad de sus tierras a cambio del pago de la contribución. Esta sería una de las razones por las que los indígenas de los primeros años de la República buscaron pagar la contribución indígena y se opusieron al impuesto único, mostrando que era precisamente el tributo, ese pago que antiguamente los marcaba como indios y vasallos del rey dentro de la República de Indios, el que permitiría mantener la posibilidad de reestructurar el pacto de reciprocidad más allá de si eran considerados ciudadanos o no.

De esta manera, los indígenas como actores políticos y las estrategias que adoptaron no estaban determinadas necesariamente por las mismas reglas del Estado boliviano, basadas en el pensamiento de la modernidad y el liberalismo, sino que su posición era jugar con ambas normas para lograr la recomposición de un pacto de reciprocidad que mantuviera la posibilidad de la negociación con la que podrían reivindicar la propiedad de sus tierras. Para ello acudieron a los resquicios que les daban las nuevas normas, pero utilizando una lectura diferente. Así, por ejemplo, en el caso de Laja (La Paz), los indígenas de algunas comunidades nombraron *jilaqatas* como apoderados, como una estrategia frente a la negativa del nuevo Estado por reconocer la representación natural de los caciques. Con este juego, las comunidades podían participar en los juicios con representantes aceptados por el Estado en su calidad de ‘apoderados’, pero también aceptados por la misma comunidad como *jilaqatas* que habían asumido su función por sistemas propios de turno.<sup>53</sup>

El tema de la igualdad tributaria y la negativa al catastro puede ser ilustrado a partir del caso del indígena originario Simón López, quien surgió como cabecilla de una sublevación en contra del catastro en Poopó (Oruro) en 1826.<sup>54</sup>

---

53 Ver, sobre este tema, María Luisa Soux, *Constitución, ley y justicia entre Colonia y República* (2013).

54 Archivo Judicial de Poopó, juicio contra Simón López y otros por sublevación, 1826: «Juicio criminal seguido de oficio contra Simón López y los indígenas de Poopó por resistencia y subversión contra la comuna», citado en M. L. Soux, 2010.



El problema se presentó cuando llegó al pueblo de Poopó el rumor de que se levantaría un catastro con el objetivo de establecer un sistema tributario único. Este hecho dividió a la población entre vecinos y comunarios, tensión que derivó en la acusación del 27 de junio de 1826, en la cual el regidor indígena Tomás Gutiérrez denunciaba al también indígena Simón López de ser el autor de estas ideas que «excitaban a los indígenas». El comentario del regidor nos muestra la existencia de dos esferas del poder indígena local: por un lado, la de los regidores y el cabildo indígena conformado por indígenas que residían en el pueblo, es decir, vecinos, aunque sin dejar su calidad de indígenas; por el otro, la de las comunidades y habitantes rurales, en la cual participaban las autoridades tradicionales, como los *jilaqatas*, y a la cual pertenecía aparentemente Simón López.

El problema de Simón López, de acuerdo con los testigos de la acusación, era que había hecho correr el rumor de que el catastro era perjudicial a las comunidades y que los tributarios no debían pagar la nueva contribución hasta que él, como apoderado, fuera a averiguar hasta Chuquisaca sobre las características de este nuevo sistema. De acuerdo a los mismos, López habría cobrado cuotas o derramas para pagar los gastos de viaje. Otra de las acusaciones señalaba que había organizado ‘juntas nocturnas’ en las mismas comunidades conspirando contra las autoridades. Los testigos indicaban que, de acuerdo con López, a través del catastro se iba a obligar a la población indígena a compartir con el Estado sus bienes y, sobre todo, su ganado, que era su principal riqueza.

Es importante, en este punto, tener en cuenta la lógica económica de las comunidades indígenas, que explica por qué los ayllus se oponían al catastro. Dentro del sistema de antiguo régimen, el control del tributo por parte de la Corona pasaba siempre por la intermediación de los caciques y se limitaba a revisar el padroncillo, donde se numeraba a los hombres de 18 a 50 años –originarios, agregados, forasteros, etc.–; se trataba de un impuesto personal y no relacionado con los bienes. Así, «el registro exclusivo de tributarios permitía a la comunidad tener cierta independencia en el manejo de los bienes de cada comunario; por el contrario, el catastro implicaba obtener información sobre cada uno de los tributarios, como la extensión de tierras o el número de animales». <sup>55</sup> Frente a ello, el catastro implicaba perder la autonomía de organización intracomunitaria, es decir, perder las prerrogativas que se tenía anteriormente como parte de la República de Indios.

En medio de esta tensión llegó al pueblo de Poopó el catastrador, pero los miembros de las comunidades, supuestamente dirigidos por Simón López, organizaron

---

55 M. L. Soux, 2010, p. 279.



un motín y sorprendieron al comisionado del catastro en cama, obligándolo a dejar el pueblo. Este acto agresivo contra la autoridad fiscal se constituyó en la base para catalogar el ‘crimen’ como de conspiración, resistencia y subversión.

Siguiendo la lógica comunal, varios testigos, todos indígenas, se presentaron como testigos de la defensa y señalaron que las llamadas ‘juntas secretas’ eran en realidad reuniones con las autoridades de los diversos ayllus y parcialidades de Poopó, para definir las políticas y medidas a seguir, persiguiendo de esta manera una forma propia de sistema político o república: el de las asambleas o cabildos. De la misma manera, los mismos *jilaqatas* consideraban que López era su «defensor y comandante militar». Así, para uno de los testigos de la defensa, López era:

Un individuo que solo procura el bien común, que se ha fatigado en el viaje hasta Chuquisaca y que no ha medrado en su provecho de la cantidad recolectada en la derrama, no puede ser criminal, sino un bienhechor, un ciudadano humano y un defensor de la propiedad contra que el gobierno español y opresor había impuesto la perniciosa contribución a lo que es más, en efectos de primera necesidad.<sup>56</sup>

Varios son los elementos del caso anterior que nos permiten establecer la persistencia de una lógica o cultura política indígena comunitaria que se asentaba en los principios de la República de Indios. En primer lugar, el rechazo al catastro, que implicaba en la práctica el rechazar el nuevo sistema tributario sobre los bienes y la defensa de la autonomía comunal, tanto en el reparto de tierras como en el conocimiento de la situación económica de cada uno de los miembros de la comunidad; en este caso, del ganado que poseía cada familia. Para la lógica basada en su costumbre, el catastro significaba una intrusión del Estado en las prerrogativas de su república, que les correspondía en su estatus de rústicos y miserables.<sup>57</sup> Un segundo aspecto a analizarse es que Simón López se constituía en un intermediario y negociador entre los ayllus o comunidades de Poopó y el Estado republicano boliviano, con la capacidad reconocida en cabildos para reconstituir un pacto de reciprocidad con el nuevo poder. Esto muestra una capacidad de reestructuración de los sistemas de poder internos frente al desconocimiento de los caciques, cabezas reconocidas de la República de Indios; sin embargo, se puede percibir también un cambio en la fuente de la legitimidad de la autoridad que, en concordancia con el

56 Archivo Judicial de Poopó, juicio contra Simón López, f. 13v, citado en M. L. Soux, 2010, p. 280.

57 Se ha visto en otras regiones la forma como los indígenas se presentaban ante el sistema judicial y de qué manera su estatus de ciudadano, que en algunos momentos aparecía en los juicios, fue modificado por el de «miserable indígena». Este fue el caso de Laja (La Paz) en varios juicios por tierras analizados por M. L. Soux (2013).

nuevo discurso republicano, se generaba en dos hechos fundamentales: su situación de alfabeto y su participación en la guerra por la Independencia, elementos centrales para el ciudadano ilustrado. Los testimonios en este punto destacan el hecho de que Simón López sabía leer y escribir, además de haber sido jefe militar durante la guerra.

Dentro de un juego permanente de estrategias, las comunidades y ayllus de Poopó aprovecharon las nuevas reglas del juego impuestas por el sistema republicano, modificando las fuentes de la autoridad para mantener sus propios intereses; sin embargo, estas nuevas autoridades buscaron en los intersticios de la normativa de igualdad reestablecer el pacto de reciprocidad que les garantizara la tierra y, además, acudir a principios que regían a la República de Indios, como su calidad de rústicos, para lograr una autonomía de su gestión, además del control interno de los tributarios dentro de sus respectivas categorías.

Estas manifestaciones de la persistencia de una cultura política defensora de la autonomía que les facilitaba el reconocimiento de la República de Indios se vio también en otras regiones, como lo ha demostrado Tristan Platt para el caso de Chayanta, donde los comunarios defendían también el pago de la ‘antigua contribución’ a través de sus apoderados, señalando que el costo de la guerra había sido muy grande y que solicitaban se les aceptara «la satisfacción del Tributo o única contribución, y la de los demás deberes (*sic*) de Ciudadanos religiosos».<sup>58</sup>

Cecilia Méndez (2014) y Mark Thurner (2006) han mostrado procesos semejantes en el Perú, donde los indígenas también buscaron mantener sus privilegios en un sistema republicano que los negaba bajo el concepto de igualdad ciudadana. De la misma manera, el mismo principio fue utilizado en Bolivia, sobre todo en los estrados judiciales por temas relacionados con la tierra y su posesión. Así, siguiendo a Thurner, quien sostiene que la defensa de los privilegios indígenas fue utilizada también por los ciudadanos republicanos como un ‘lugar de enunciación’ (siguiendo los postulados de Mignolo al respecto), los apoderados y abogados que defendían a las comunidades acudieron varios años después a las Leyes de Indias como fundamento jurídico de sus peticiones. Así, por ejemplo, el abogado Mariano Bozo, en un juicio entre la comunidad de las Batallas (Laja) y el propietario de la finca de Aygachi, escribía a nombre de las autoridades de la comunidad una carta al presidente de la República, Andrés de Santa Cruz, bajo una cultura política de antiguo régimen. Así, señalaba lo siguiente:

---

58 ABNB, MH, t.16, n.º 22, citado por Tristan Platt (1990).

Las Ordenanzas del Virrey Toledo y las LL de Indias nos concedieron los privilegios de tener defensores privativos y de ser reputados por menores en atención a nuestra rusticidad, a nuestra miseria e ignorancia, y a que viviendo como vivimos en los campos entregados a los oficios de la agricultura y de pastores de nuestros ganados, carecemos de las proporciones de saber las leyes que rigen en el foro, y solo a título de que hemos sido declarados ciudadanos se nos ha privado de hecho por los tribunales de tan preciosos privilegios [...] así es que el tal título de ciudadanía en este sentido nos es sumamente perjudicial, verificándose lo que dice el Dr. Solórzano que todo lo que se ordena en nuestro favor, se convierte en nuestro mal, de donde resulta que somos más vejados y más atropellados.<sup>59</sup>

El discurso, a pesar de ser presentado por un criollo conocedor de las leyes como el Dr. Bozo, sigue en 1831 la lógica y la cultura política indígena, utilizando precisamente los fundamentos centrales de la República de Indios: el de ser rústicos, miserables y menores de edad. De esta manera esperaba Bozo que sus defendidos pudieran acudir al presidente de la República de la misma manera como lo habían hecho trescientos años a la figura del rey, en un claro esfuerzo por utilizar los privilegios propios de su república.

## Conclusiones

El trabajo aborda tres momentos diferentes del proceso hacia la independencia y la formación de la República: la etapa inicial de la insurgencia y el proyecto indígena, que se dio entre 1810 y 1812; los diversos proyectos desde el lado indígena acerca de la presencia del rey, como el caso de Huánuco, y la diferencia con el proyecto monárquico criollo de establecer una monarquía inca; y, finalmente, el proyecto para establecer un nuevo pacto con la República de Bolivia durante los primeros años de vida independiente. En estos tres momentos se percibe una forma diferente de comprender, no solo el juego político establecido por los indígenas, sino también una cultura política que, a pesar de los cambios ocurridos, se mantiene de forma subterránea. Todos los casos tratados abordan, de una forma u otra, el respeto a la autonomía de gobierno interno, consolidado en el principio de antiguo régimen de una ‘República de Indios’, cuya relación con el Estado mantendría el antiguo pacto con el rey, fundamentalmente a través del pago del tributo. De esta manera, ya sea durante la crisis del imperio, el proceso de la guerra o durante el inicio de la

---

59 Archivo de La Paz, juzgado de Pucarani, caja 2, exp. 16, fs. 12-13v, 1831, citado en M. L. Soux (2006).

etapa republicana, varios proyectos indígenas se centrarían en el reconocimiento de sus diferencias, aún dentro de un sistema de igualdad, diferencias que fueron vistas como privilegios. Esto significa que el principio de la ‘igualdad en la diferencia’ estaría vigente en los proyectos indígenas durante toda la etapa estudiada, dando lugar a la convivencia de una República de Indios con nuevos proyectos republicanos modernos.

### **Fuentes y archivos**

Archivo de La Paz (ALP)

Juzgado de Pucarani

Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires

Comoción de La Plata y La Paz

Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid

Serie Consejos

Archivo Judicial de Poopó (AJP)

Juicio contra Simón López, 1826

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Sucre

Subelevación General de Indios

### **Fuentes publicadas**

Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú (NCDIP)

La rebelión de Huánuco

Colección Oficial de Leyes y Decretos, La Paz, Imprenta del Colegio de Artes, 1857.

### **Bibliografía**

Aljovín de Lozada, Cristóbal y Marcel Velázquez Castro (Comps.), *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017.

Arze Aguirre, René, *Participación popular en la independencia de Bolivia*, La Paz, Don Bosco, 1979.

Barragán, Rossana *et al.*, *Bolivia. su historia*, tomo IV, La Paz, Coordinadora de Historia, 2015.

Barragán, Rosanna, *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*, La Paz, Fundación Diálogo, 1999.

Bazán, Marisa, «Estudio introductorio» a *Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú (NCDIP) La Revolución de Huánuco. La rebelión de Huánuco*. 2018.

---, *La partición política de los indígenas durante las Cortes de Cádiz: Lima en el ocaso del régimen español (1808-1814)*, Seminario de Historia Rural Andina, 2013

Cárdenas Medina, Javier T., *De la conspiración al Manifiesto de Agravios. 1739: Villa de Oruro*. Oruro, Imp. Gráfica Andina, 2010.

Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1994.

Di Meglio, Gabriel, «República», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Fundación Carolina, 2009.

Díaz-Caballero, Jesús, «El incaísmo como primera ficción orientadora en la formación de la nación criolla en las Provincias Unidas del Río de la Plata», en *A contracorriente. Revista de Historia social y Literatura en América Latina*, vol. 3, n.º 1, 2005, pp. 67-113.

Etchepareborda, Roberto, «Un pretendiente al trono de los Incas: el padre Juan Andrés Ximénez de León Manco Cápac», en *Revista de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos*, vol., 24, art. 23, Sevilla, CSIC, 1967.

Espasande, Mara, «Manuel Belgrano y el proyecto de la Monarquía Inca», web *Formarnos*, 27 de abril de 2016, [https://www.formarnos.com.ar/nota.php?seccion=historia&numero\\_notas=175](https://www.formarnos.com.ar/nota.php?seccion=historia&numero_notas=175).

Fernández Sebastián, Xavier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Fundación Carolina, 2009.

Frasquet, Ivana (ed.), *Jamás ha llovido reyes el cielo... De independencias, revoluciones y liberalismos en Iberoamérica*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.

García, Gustavo V., «Incaísmo y legitimación de la “nación” americana en el Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos», en *Káñina*, Revista de Artes y Letras, vol. XLI, n.º 2 (septiembre-febrero), 2017, pp. 49-65.

García Ruíz, Luis J., «La territorialidad de la república de indios de Orizaba. Entre la separación de los sujetos y la preponderancia española: 1740-1828», en *Historia Mexicana*, vol. LXIV, núm. 4, abril-junio, Ciudad de México, El Colegio de México, 2015, pp. 1415-1461.

Glave, Luis Miguel, «El memorial de agravios de Juan Vélez de Córdoba en 1739», en: [https://www.academia.edu/38663462/El\\_Memorial\\_de\\_agravios\\_de\\_Juan\\_V%C3%A9lez\\_de\\_C%C3%B3rdova\\_de\\_1739](https://www.academia.edu/38663462/El_Memorial_de_agravios_de_Juan_V%C3%A9lez_de_C%C3%B3rdova_de_1739)

Guerra François, Xavier, *Modernidad e independencias*, Madrid, MAPFRE, 1992.

Guerrero Andrés, «Curacas y tenientes políticos», en *Revista Andina No. 2*, Cuzco, 1989.

---, «Comentario. La formación del Estado nacional y la periferia étnica en el siglo XIX en los Andes». En *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*, R. Barragán, D. Cajías y S. Qayum (comps.), Lima, IFEA, 1997, pp. 596-603.

---, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*, Lima, FLACSO/IEP, 2010.

Irurozqui, Marta y Víctor Peralta, *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia (1825-1880)*, Madrid, CSIC, 2000.

Lofstrom, William, *La presidencia de Sucre en Bolivia*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1987.

Lomné, George, «De la “República” y otras repúblicas: la regeneración de un concepto», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Fundación Carolina, 2009.

Mamani Siñani, Roger Leonardo, «*La División de los Valles*». *Estructura militar, social y étnica de la guerrilla de La Paz y Cochabamba 1814-1817*, La Paz, IEB, 2010.

Mc Evoy, Carmen, «República/republicanos 1750-1850», en *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870*, Cristóbal Aljovín y Marcel Velázquez Castro (comps.). Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2017. P. 397-414.

Méndez, Cecilia, *La república plebeya. Huanta, formación del Estado peruano, 1820-1850*, Lima, IEP, 2014.

Nicolas, Vincent, *Betanzos. Cerros, caminos, tambos, haciendas y rebeliones*, La Paz, Plural editores, 2018.

Paz, Luis, *Historia General del Alto Perú, hoy Bolivia*, tomo II, Sucre, Imprenta Bolívar, 1919.

Platt, Tristan, *Estado Boliviano y ayllu andino. Indios y tributos en el norte de Potosí*, Lima, IEP, 1982.

---, «La experiencia andina del liberalismo boliviano entre 1825 y 1900: raíces de la rebelión de Chayanta (Potosí) durante el siglo XIX», en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglo XVIII al XX*, S. Stern (comp.), Lima, IEP, 1990.

Peláez, Ricardo, «La Independencia del Río de la Plata y las contradicciones del Congreso de Tucumán», en *II Número Extraordinario de Revista Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, La Plata, UNLP, 2016.

Quispe Escóbar, Alber, *Tiempos de insurgencia. Guerra, política y vida cotidiana en Cochabamba (1813-1819)*, Santa Cruz, El País, 2018.

Rodríguez Ostría, Gustavo, «Morir matando». *Poder, guerra e insurrección en Cochabamba. 1781-1812*, Santa Cruz, El País, 2012.

Soux, María Luisa, «El mito de la igualdad ciudadana y la dominación poscolonial. Los derechos indígenas en la Bolivia del siglo XIX», en *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*, Germán Carrera Damas et al. (coords.), Caracas, Equinoccio/IFEA, 2006.

---, «Los discursos de Castelli y la sublevación indígena de 1810-1811», en *La República peregrina. Hombres de armas y letras en América del Sur. 1800-1884*, C. Mc Evoy y A. M. Stiven (eds.), Lima, IEP/IFEA, 2007.

---, *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas. Guerra, ciudadanía, conflictos locales y participación indígena en Oruro*, La Paz, ASDI/Plural editores/IFEA/IEB, 2010.

---, *Constitución, ley y justicia entre Colonia y República*, La Paz, Embajada de España/IEB, 2013.

Thomson, Sinclair, «Cuando solo reinasen los indios». *La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo, 2007.

Turner, Mark, *Republicanos andinos*, Lima, IEP, 2006.