

Un proyecto de modernidad indígena en nuestra América: la filosofía política de Túpac Amaru II

Por *Daniel* MONTAÑEZ PICO*

Introducción

JOSÉ GABRIEL CONDORCANQUI NOGUERA (1738-1781), nacido en el virreinato del Perú, fue un noble indígena considerado mestizo. En él confluían líneas de familias criollas y de la nobleza incaica, estas últimas directamente emparentadas con el árbol familiar de Túpac Amaru (1545-1572), el último de los incas rebeldes que hizo frente a la conquista española del Tahuantinsuyo. Desde muy joven fue instruido en ambos horizontes civilizatorios y al entrar en la edad adulta empezó a decantarse por su origen indígena y usó asiduamente la lengua quechua y las vestimentas tradicionales de su pueblo, razón por la cual la autoridad eclesiástica lo excomulgó. Fue así que, sensibilizado con la situación de pobreza y la incapacidad de los pueblos indígenas de la región para salir de ella, emprendió una serie de acciones legales en defensa de sus derechos, acciones que fueron rechazadas por los gobiernos locales y virreinales. Agotadas las vías pacíficas, se alió con caciques indígenas, tomó el nombre de Túpac Amaru II —en honor a su antepasado— y junto a su mujer Micaela Bastidas, de origen indígena y africano —mezcla conocida como “zamba” en la época—, encabezó la rebelión indígena más grande de la América hispana en el siglo XVIII (1780-1782). La rebelión fue duramente reprimida y sofocada, pero las ideas del movimiento quedaron en el imaginario popular de la región hasta nuestros días y fueron precursoras de las independencias americanas y la abolición de la esclavitud. En el presente artículo analizaremos tres aportes del ideario y la filosofía política de Túpac Amaru II en relación con la tradición de pensamiento en que estaba circunscrito.

* Doctorante en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: <danielm9876@hotmail.com>.

La tradición

EL derecho a la rebelión es un elemento que la filosofía política suele atribuir al pensamiento protestante, particularmente a la figura de Juan Calvino. Para este principio la libertad de acercamiento e interpretación de las Sagradas Escrituras va ligada a la libertad soberana de los príncipes en su reino y se rebela contra el viejo poder medieval basado en la unidad de la *Respublica Christiana* que se asentaba sobre la tensión/unidad entre el poder temporal del emperador (*auctoritas*) y el poder espiritual de la Iglesia (*potestas*).¹ Bajo este sistema, la diversidad era tolerada dentro de un orden mayor determinado por valores morales, éticos y políticos fundados en la defensa de la cristiandad² frente a los grandes enemigos internos en el territorio continental europeo: cristianos paganos (principalmente mujeres que formaban parte de movimientos campesinos contra el despojo de tierras y bienes comunes)³ y judíos y musulmanes que habitaban en territorio cristiano “reconquistado”.⁴ Para juzgar y reprimir al enemigo interno se fundaron tribunales como la Inquisición y contra los enemigos externos se organizaron guerras sagradas (cruzadas).

El movimiento protestante surgió en gran medida para emanciparse tanto del poder temporal del emperador en turno como de la misión espiritual marcada por la Iglesia. Los príncipes y reyes del norte de Europa tomaron libremente las riendas del comercio y expansión de sus dominios sin tener que respetar un marco legal fundado en el Derecho Natural, que imponía la evangelización en las colonias y la expansión del cristianismo al resto de pueblos del mundo. Su humanismo fue liberal y ya fuera pacífico (Erasmo de

¹ Cf. John Neville Figgis, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1970.

² Aquí asumimos la diferencia que establece Franz Hinkelammert, siguiendo a Pablo Richard, entre cristianismo —como conjunto de pensamientos y tradiciones religiosas vinculadas a la interpretación de la vida y mensaje de Jesucristo— y cristiandad —como ortodoxia imperial legitimada sobre la religión cristiana, cf. Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José, Costa Rica, DEI, 1998, p. 162.

³ Cf. Silvia Federici, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.

⁴ Comprendemos el concepto *reconquista* como una construcción ideológica del imperialismo castellano para legitimar la conquista del territorio y los pueblos de Al-Andalus, cf. Ignacio Olagüe, *La revolución islámica de Occidente*, Barcelona, Plurabell, 2004; y Emilio González Ferrín, *Historia general de Al-Andalus*, Málaga, Almazara, 2006.

Rotterdam) o violento (Juan Calvino) se fundaba en la expansión de una forma descentralizada —factorías comerciales y, más tarde, nuevas unidades políticas— que recordaba al modelo colonial de los antiguos fenicios y griegos.

La “historia universal” ha presentado este desarrollo como un auténtico modelo de emancipación moderna que culmina en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII en el norte de Europa. Sin embargo, aquella *Respublica Christiana*, aunque debilitada por el movimiento y auge económico de los reinos protestantes, no se quedó inmóvil ante los inminentes cambios del mundo y menos ante el “descubrimiento” y conquista de América. América supuso para ella un cambio fundamental en su modo de concebir el universo. El orbe era ya medible y su extensión absolutamente finita, no era posible tratar como enemigos a los habitantes de aquellas tierras; su invención, amedrentamiento, homogeneización, desplazamiento espacial, desorientación generalizada e inclusión forzada en el concepto *indigenas* fueron posibles mediante el más alto título jurídico: la evangelización.

De este modo, la llamada “Contrarreforma” fue no sólo una reacción contra la reforma protestante sino, sobre todo, una modernización del mundo de la cristiandad comandada por la orden de los jesuitas. Los antiguos dragones, sirenas, gigantes y héroes como el Cid Campeador darían lugar a proyectos productivos planificados y muy fructíferos, como las factorías del mate ligadas a las reducciones jesuitas. Algunos pensadores que allanaron el campo para esta transformación fueron parte de la llamada Segunda escolástica o Escuela de Salamanca, frailes de ambos lados del Atlántico que entablarían disputas en torno a la filosofía política de la conquista de América. A diferencia de la liberal protestante, ellos concebían una emancipación que no ponía en duda la unidad y el orden universal de comprensión de la *Respublica Christiana*. Tal emancipación, basada en una idea contractualista temprana de la soberanía popular,⁵ era capaz de deponer hasta a un rey o un papa en nombre del Bien Común y del Derecho Natural —materialización

⁵ Idea probablemente marcada por la influencia de textos del mundo andalusí, con autores como Averroes o Ibn Jaldún, que comenzaron a ser traducidos de forma clandestina en la época. Dichos autores elaboraron filosofías políticas y teorías de la historia donde abogaban por la soberanía popular desde sus propias coordenadas culturales, retomando ideas contractualistas recogidas en *El Contrato de Hermandad* del Imam Al-Ghazali (1058-1111).

del Derecho Divino y de las máximas reglas por las que se regía el poder, muy por encima del Derecho Positivo. Si consideraba que la autoridad no estaba cumpliendo su deber con el orden sobrenatural, el pueblo podía deponerla, aunque ello fuera en contra de las leyes del reino. Así legitimaron la truncada sublevación de los comuneros de Castilla contra Carlos V a favor de la reina Juana, y para el caso americano lo hicieron pensadores como Bartolomé de Las Casas y Francisco Suárez. En un estudio sobre el pensamiento político de Bartolomé de Las Casas se nos plantea lo siguiente:

Afianzado [Las Casas] en la teoría consensualista y contractualista del origen del gobierno, se pregunta, insinuando rechazo, cómo se piensa encontrar obediencia en los indios a un rey extraño sin antes haber celebrado un pacto de aceptación mutua, donde obviamente no puede mediar la violencia, en el que además se precisen los objetivos de gobierno, es decir, las razones por las cuales el pacto se firma. Dichas razones, huelga decirlo, deberían contener las ventajas contraídas para los gobernados a cambio de la aceptación del nuevo gobernante, el cual, se infiere, deberá ser aceptado y más, elegido, por la nueva población a la que pretende gobernar. No observa Las Casas aquí la posibilidad de un acuerdo cupular, sino de un pacto fundacional en el que deberían sentarse las bases para la conformación de una nueva comunidad política, en el cual, como antes vimos, tendría que haber una especie de elección popular por la que se legitimara la autoridad del nuevo monarca. El supuesto de que España o cualquier nación europea pretendiese tener derecho soberano sobre las Indias es considerado por fray Bartolomé el factor desencadenante del genocidio perpetrado en contra de sus habitantes.⁶

Por otro lado, en un estudio sobre el pensamiento político de Francisco Suárez se afirma:

El paso de la comunidad imperfecta a la perfecta está mediado por el pacto, este concepto es el antecedente del que se observará en las teorías de Hobbes y de Locke, en el sentido de que sólo a través de éste se realiza la unión voluntaria de ceder el poder de toda la comunidad al gobernante; el pacto es la vía que da origen a la comunidad perfecta o sociedad política. El pacto tiene un mecanismo muy preciso en Suárez; puede ser de dos maneras: la primera es que por medio del pacto se crea al mismo tiempo la comunidad perfecta y la forma de gobierno; la segunda significación se

⁶ Mario Ruiz Sotelo, *Crítica de la razón imperial: la filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, México, FCE, 2010, pp. 180-181.

refiere a que primero se construye la unión voluntaria y después se elige forma de gobierno, el pacto es anterior a toda forma de gobierno.⁷

Es sabido que en América fue fray Servando Teresa de Mier quien postuló esta legitimación para la independencia de México, sin embargo hubo quienes incluso lo hicieron antes y no sólo nos referimos a españoles con ganas de reivindicar antiguas tradiciones forales, como los hijos de Cortés o Lope de Aguirre, sino a dirigentes indígenas como Túpac Amaru II.

Su propuesta

Por cuanto es acordado por mi Consejo, en junta prolija, por repetidas ocasiones, ya secretas y ya públicas, que los Reyes de Castilla [...] pensionándome los vasallos con insoportables gabelas y tributos, sisas, lanzas, aduanas, alcabalas, estancos, contratos, diezmos, quintos, virreyes, audiencias, corregidores y demás ministros, todos iguales en la tiranía, vendiendo la justicia en almoneda, con los escribanos de esta fe, a quien más puja y a quien más da, entrando en esto los empleados eclesiásticos y seculares del Reino, quitando vidas a sólo los que no pudieron o no supieron robar, todo digno del más severo reparo. Por tanto, y por los justos clamores, que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios Todopoderoso, mando que ninguna de las pensiones se obedezca en cosa alguna.⁸

A los vecinos de la ciudad de Arequipa les hago saber de cómo el regreso de mis empresas que he tomado y di noticia por cartel que libré, ha sido de las mayores felicidades, el logro de las provincias de Paucartambo, Urubamba, las ocho parroquias del Cuzco, Quispicanchi, Parusa, Tinta, Belille, Lampa, Azángaro, Carabaya, Puno, Chucuito y sus contornos, que hoy se hallan a mi cargo ya libres de tantos ladronicios que por una hacían los malvados corregidores y por otra la caja de la aduana y otras perversas imposiciones y amenazas hechas por el reino de Europa, por las que vivíamos hostilizados en sumo grado, y porque mi ánimo no es otro sino el de arruinar a los ladrones de los corregidores y arrasar de raíz el mal gobierno y pechos hasta dejar el común vecindario de este mi reino libre de estos cargos, y que puedan vivir en sosiego [...] ¡muera, muera el usurpador del mal gobierno!⁹

⁷ Ana Luisa Guerrero, *Filosofía política y derechos humanos*, México, CIALC-UNAM, 2014, p. 103.

⁸ Bando de Túpac Amaru II publicado en Santo Domingo de Silos en la provincia de Burgos, en Boleslao Lewin, *Túpac Amaru: su época, su lucha, su hado*, Buenos Aires, Leviatán, 1982, pp. 168-169.

⁹ Manifiesto de Túpac Amaru II a los habitantes de Arequipa, en *ibid.*, pp. 169-170.

El levantamiento de Túpac Amaru II fue contra un “mal gobierno” que orillaba a la población del Perú a la miseria mediante diferentes leyes e instituciones y prácticas ilegales como el robo y la extorsión. Entre las primeras estaba el exceso de tributos con el que se cargaba a las comunidades indígenas, así como la obligación de la *mita*, un trabajo obligatorio que hundía sus raíces en la época incaica pero que los españoles dotaron de un sentido de explotación capitalista. Como bien recogían las Leyes de Indias y las bulas papales emitidas en los albores de la conquista, los pueblos indígenas eran vasallos del emperador y del papa y, por lo tanto, había que tratarlos como tales. El vasallaje imponía la obligación de un servicio, pero también el derecho de ser bien tratado. Sin embargo, en la realidad los indígenas recibieron más trato de siervos que de vasallos, con algunas excepciones.¹⁰ Es frente a ello que emerge la legitimidad jurídica y política del levantamiento.

Ya que la legitimidad más alta se fundaba en el Derecho Natural, para Túpac Amaru II el mal gobierno atentaba no sólo contra las leyes temporales de la Corona sino contra las leyes de Dios. Su lucha por la toma del gobierno no era separatista, pretendía llevar a cabo el espíritu de la cristiandad de una mejor manera, y en aquel momento la manera que encontró fue la creación de una autonomía frente al mal gobierno de los españoles. Una de las principales estrategias para legitimar tal argumento fue plantear que tenía edictos del emperador Carlos III que acreditaban sus acciones, aprovechando los mitos que existían entre las comunidades indígenas sobre leyes reales que abolían la mita y las diferentes formas de servidumbre bajo las que podían caer:

Ahora bien, al producirse los sucesos insurreccionales, Túpac Amaru II decía obrar autorizado por una cédula de Carlos III y sus edictos; cuando los dirigía a los indios, comenzaban infaliblemente con la frase de “Tengo órdenes reales...”. ¿Las tenía virtualmente? No cabe duda que no las poseía y que ningún gobierno confiaría misiones oficiales de la mayor importancia a un súbdito particular, por más descendiente directo de incas que fuese.//¿Por

¹⁰ Es el caso de los tlaxcaltecas que consiguieron privilegios a cambio de apoyar la conquista de Hernán Cortés en México. Excepciones como ésta tendrían que analizarse con detalle pues son sumamente complejas. Véase Daniel Montañez Pico, “Minoría modelo: astucia antropófaga de tlaxcaltecas en la Nueva España”, *Diálogos. Revista Electrónica de Historia* (Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica), vol. 17, núm. 2 (julio-diciembre de 2016), pp. 82-112, en DE: <<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/21634/25374>>.

qué este procedimiento? [...] Baste decir en nuestro caso que en América circulaban siempre leyendas fantásticas entre los indios y los esclavos sobre las supuestas cédulas favorables para ellos, que los malvados funcionarios coloniales mantenían ocultas.¹¹

El uso estratégico del derecho colonial ponía en evidencia su contradicción intrínseca, por la cual ni los mismos gobernantes que lo representaban podían acatarlo. Pero por muy legal que fuera la revuelta de Túpac Amaru II, no podía ser admitida. Las autoridades no estaban dispuestas a llevar su propio derecho hasta las últimas consecuencias por lo que sólo eran admitidas las reclamaciones que no pusieran en jaque el orden material de dominación sobre los pueblos indígenas, aquellas reclamaciones que no cuestionaran la lógica tutelar de fondo que impregnaba el sentido de las relaciones de poder en la sociedad colonial. Los pueblos indígenas no podían hacerse pasar por comuneros o por dignos portadores de una soberanía popular que depusiera a un gobernante tirano, tal como lo estipulaban el derecho y la filosofía organicista tomístico-aristotélica de la época, que eran de los pocos resquicios de dignidad dentro de la legalidad a los que podían asirse los dominados.

Por defender el derecho de los dominados a una vida más digna que la que llevaban, Túpac Amaru II fue descuartizado y sus miembros enviados a los núcleos poblacionales que lo habían apoyado. *Por defender el derecho, el mismo derecho lo descuartizó*. No estaba permitido poner en evidencia, como lo hizo él, su violencia fundacional, la falacia de su metafísica. Éste era el límite del derecho colonial,¹² el cual podía utilizarse como estrategia siempre y cuando no se cuestionara y se desvelara, de forma frontal, su violencia de fondo: la tutela de los cristianos sobre los pueblos indígenas.

¹¹ Lewin, *Túpac Amaru: su época, su lucha, su hado* [n. 8], p. 62.

¹² La ineficacia de la lógica de los derechos en el mundo colonial y poscolonial, en los países del Sur, en la periferia etc., ha sido señalada al mirar el sistema atravesado por “líneas abismales” que separan la vida humana en zonas regidas por la lógica de los derechos y la regulación/emancipación y en zonas donde funciona la lógica de la violencia y la expropiación, cf. Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Clacso, 2010. Siguiendo la filosofía de Frantz Fanon, también se ha planteado esa idea como “zonas de ser” y “zonas de no ser”, cf. Ramón Grosfoguel, “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa* (Colombia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca), núm. 16 (enero-junio de 2012), pp. 79-102.

La tradición

EL nacionalismo ha sido otro de los baluartes de las ideas filosófico-políticas de Europa. Su máxima expresión se encuentra en el gobierno secular de la Revolución Francesa, cristalizada a través de la revolución institucional y simbólica generada por Napoleón. Sin embargo esto no podría explicar la razón por la cual en las independencias americanas cobrara tanto furor la idea de *patria* como noción articuladora de las nuevas sociedades emancipadas de la Corona española. Copiar los ideales franceses no bastaba para que la población hiciera suyas unas ideas propiciatorias de un levantamiento semejante. En el seno de las sociedades hispano-americanas había fórmulas que podían dar pie a ideales autonomistas de tal calado. Para indagar en ellas hay que sumergirse en la génesis del primer Estado-nación: Castilla. El proyecto de expansión castellano en la Península Ibérica cobró fuerza con el avance en la guerra de conquista frente a los pueblos de Al-Andalus y se desplegó como el primer gran intento de homogeneizar un territorio por sus aspectos raciales, políticos y religiosos. Aunque exitoso, “regionalismos” de todo tipo sobrevivieron hasta nuestros días, ya sea en forma legal (tradición de los fueros) o encubierta (los llamados “sincretismos” culturales y religiosos con pueblos árabes, paganos y judíos). Dichos “regionalismos” serían el germen de los nacionalismos que posteriormente se levantarían contra el intento de totalización castellano en el seno de la Península Ibérica hasta nuestros días.

En el caso americano hubo continuidades y paralelismos con esta experiencia. Al no poder otorgar fueros a los pueblos indígenas por su falta de tradición política, jurídica y cultural —propia de los pueblos de la cristiandad—, se crearon virreinos, los cuales en muchas cuestiones tenían incluso más autonomía que los fueros en la Península. Se ha destacado siempre la labor de la casta criolla en el fermento de los sentimientos nacionalistas americanos, sin embargo, todas las castas contribuyeron a ello y a los criollos no les quedó más remedio que tratar de incluir, en mayor o menor medida, elementos de todas ellas. En la historia previa a Túpac Amaru II varios autores aparecen como generadores de esta conciencia nacional (en el caso mexicano podemos señalar a Juana Inés de la Cruz y Francisco Xavier Clavijero, y en el peruano, al Inca Garcilaso de la

Vega y a Felipe Guamán Poma de Ayala), pero habría que indagar sus coordenadas políticas en experiencias más concretas, como las emprendidas en misiones jesuitas y en el temprano pensamiento abolicionista “defensor” de los pueblos indígenas.

El proyecto de las misiones jesuitas fue catalogado por Bolívar Echeverría como un proyecto *barroco*.¹³ En estas experiencias, bajo la tutela de los frailes, los indígenas gozaban de una vida comunitaria en la que sus lenguas y culturas se cultivaban y respetaban en mayor grado. El resultado positivo de este proyecto generó experiencias productivas satisfactorias, como los llamados “imperios del mate”. La inclusión de una parte de la cultura autóctona en el orden comercial fue una estrategia inteligente para la expansión de las ideas cristianas, las cuales, según los jesuitas, yacían aunque desvirtuadas en las formas sociales de todas las civilizaciones del mundo.¹⁴

Este tipo de experiencias se fundamentaban además en el pensamiento de la igualdad ontológica del ser humano en medio del victorioso imperio de la idea de la “desigualdad natural” de raíz tomístico-aristotélica que varios autores venían planteando desde el siglo xvi a lo largo de todo el continente. Bartolomé de Las Casas, Vasco de Quiroga y muchos más defendieron esta idea frente a los encomenderos; plantearon que todos los seres humanos y sus civilizaciones eran vasallos de Dios de la misma forma, y con ello inauguraron la noción occidental de derechos humanos, como afirma Mauricio Beuchot.¹⁵ El proyecto de abolir la servidumbre y la esclavitud se vio reflejado y materializado en algunos intentos esporádicos como el de Guillermo Lombardo en México, pero hubo que esperar a Túpac Amaru II —sin olvidar el posterior caso haitiano— para verlo realizado con mayor plenitud y en consonancia con las ideas barrocas de construcción de la identidad nacional.

¹³ Bolívar Echeverría, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina”, en *id.*, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998, pp. 57-82.

¹⁴ Esta estrategia venía siendo ensayada hacia siglos en varias corrientes evangelizadoras dentro de la Iglesia y puede resumirse en una máxima de Gregorio el Grande, quien en el proceso de evangelización de los anglosajones en el siglo vi dijo a sus enviados: “no olvidéis nunca que no debéis estorbar ninguna creencia tradicional que pueda armonizarse con el cristianismo”, *cf.* Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México/FCE, 1994, p. 191.

¹⁵ Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Su propuesta

Y solo se deberá todo respeto al sacerdocio, pagándole el diezmo y la primicia inmediatamente, como se da a Dios, y el tributo y quintos a su Rey y señor natural, y esto con la moderación debida.¹⁶

La estética barroca arribó a las costas del continente con los conquistadores. Se trata de una visión heterogénea del arte católico que incluye toda la diversidad en torno de un orden de índole espiritual. En Europa el arte barroco hizo posible un mayor desarrollo de los regionalismos estéticos y en América cobró todo su esplendor con la inclusión de las estéticas de los pueblos indígenas. El nacionalismo de Túpac Amaru II fue barroco y, en torno al orden espiritual de la cristiandad, construyó una propuesta política basada en la inclusión de todas las castas y grupos sociales. La forma principal que adquirió, su sujeto privilegiado, fue el indígena, dado que en los Andes era el grueso de la población frente a una minoría de mestizos, criollos y españoles. Sin embargo, estas minorías serían incluidas en su proyecto y, lo más interesante, en régimen de igualdad. Esta igualdad que históricamente les fue negada a los indígenas, cuando ellos tomaron espacios de poder, la hicieron extensiva a todas las minorías.

Tal empresa sin embargo no fue fácil. Para lograrla Túpac Amaru II tuvo que enfrentar a su propia gente. Su proyecto incluyó a las poblaciones mestizas, con las cuales los pueblos indígenas no tuvieron problemas para aliarse de forma táctica, pero con los criollos y los sectores eclesiásticos había mayor reparo por el dominio que éstos ejercían y por el maltrato que históricamente habían infligido a los pueblos y comunidades indígenas. Pese a ello, Túpac Amaru II no desistió en su intento de establecer pactos con ambos sectores y siempre luchó porque se respetara a la Iglesia y a sus frailes, hasta el punto de no poner en tela de juicio el diezmo que había de otorgárseles. Esta postura era rechazada entre sus filas porque el desarrollo de los acontecimientos durante la rebelión mostraba que el apoyo de estos sectores era muy pobre y contrario a sus intereses.¹⁷

¹⁶ Bando de Túpac Amaru II publicado en Silos, en Lewin, *Túpac Amaru: su época, su lucha, su hado* [n. 8], pp. 168-169.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 64-66.

La temprana propuesta abolicionista radical e igualitaria de Túpac Amaru II fue algo inusitado para su época y es anterior a las propuestas seculares esgrimidas en los proyectos ilustrados europeos. Su realización definitiva y sólo formal se alcanzó en tiempos contemporáneos:

Pero lo más notable de su política social es su promesa —que no podía contar con la entusiasta aprobación de la masa indígena— de otorgar la libertad a los esclavos. No nos olvidemos que es en 1780 que se formula una promesa que aun después de 1810 no se atrevieron a llevar a la práctica los próceres de la Independencia (Artigas inclusive) más decididamente roussonianos.¹⁸

¿La Revolución Francesa influyó en las revoluciones americanas? ¿O fueron las rebeliones americanas, como la de Túpac Amaru II, y la revolución de Toussaint Louverture, las que influyeron en la francesa? Al menos en el aspecto cronológico y en la radicalidad de las propuestas, América parió los primeros proyectos nacionalistas igualitaristas del mundo moderno y los Andes y el Caribe fueron antes que Londres y París.

Modernidad americana

La tradición

LA pregunta por lo americano siempre es problemática y suscita debates en diversas áreas del pensamiento: filosofía, política etc. En todas ellas la tónica de la discusión es siempre la misma: “¿existe un/a... latinoamericano/a?”. Póngase en los puntos suspensivos lo que se quiera, aunque con “matices”, siempre se pondrá en duda si se trata de algo propio o copiado. Como aprendimos con Edmundo O’Gorman y tantos otros/as, esta cuestión tiene que ver con la propia génesis de la noción de América, concebida como un infante perpetuo para la realización de utopías ajenas.¹⁹ Cuesta mucho quitarnos de encima esos preconceptos que producen una serie de debates que, aunque interesantes, parten de una premisa, digamos, racista. Poner en duda la existencia de un pensamiento americano equivale a preguntar si el sol brilla, pero si invirtiéramos la pregunta sonaría absurda: “¿Existe una filosofía europea?”;

¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹ Edmundo O’Gorman, *La invención de América* (1958), México, FCE, 1995.

o, para poner un ejemplo más cercano a la época que estudiamos, “¿Son humanos los europeos?”. Este simple ejercicio de inversión muestra el racismo que impregna el punto de partida epistemológico de los cuestionamientos. Existió y existe una modernidad americana de la que aún sabemos muy poco y quienes empuñaron la pluma no se plantearon nunca la posibilidad de que lo que pensaban y proponían en sus escritos y acciones era la realidad situada en sus propias tradiciones y territorios.

El debate sobre la definición de lo moderno es muy amplio y la tarea de enunciarlo sobrepasa estas páginas. Digamos brevemente que la modernidad es el momento en que una civilización —la cristiana— con vocación expansionista impone sus valores sobre todo el orbe con mayor o menor éxito según la región y/o el contexto. Este impulso tendrá una multiplicidad de formas de expandirse y, en muchos casos, lo hará a través de proyectos antagónicos que impedirán que uno se imponga sobre el otro. Por ejemplo, el proyecto de modernidad humanista igualitarista planteado por Bartolomé de Las Casas, fundado en la evangelización pacífica y el respeto de los poderes y culturas locales, se enfrentó al proyecto de modernidad humanista restringido de Juan Ginés de Sepúlveda, basado en la idea de inferioridad natural de ciertas civilizaciones, que habían de ser “siervos a natura”.

Pero lleguemos ya a la cuestión central, ¿de qué hablamos cuando decimos “modernidad americana”? Contestaremos brevemente que se trata de la reinención del impulso expansivo moderno dentro de las condiciones y formas de entender el mundo desde América. Ésta también será una modernidad múltiple, pues no podemos meter en un mismo cajón las fórmulas de Francisco Xavier Clavijero y Servando Teresa de Mier con las de Felipe Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. Dependiendo de la situación de cada uno dentro del horizonte americano, emergerá un proyecto distinto; pero eso sí, todos coincidirán en haber sido pensados desde y para el mismo territorio. Ahí reside el hilo conductor de la modernidad americana. El horizonte moderno de Túpac Amaru II convergerá dentro de esta tradición en los intersticios de las propuestas enunciadas desde el mundo indígena. Pese a que las raíces del pensamiento de Clavijero y Teresa de Mier llegaron hasta el mundo prehispánico, se trata de proyectos con matices diferentes. En el caso de la modernidad indígena americana se incluyen las cosmovisiones y formas de racionalizar de estos pueblos que la modernidad criolla no puede recoger. El Inca Garcilaso se acerca

pero es Guamán Poma de Ayala quien establece un nexo definitivo: en sus pinturas observamos la catalogación del mundo que vive desde un espíritu cristiano pero atravesado por la forma de pensar de los pueblos indígenas.²⁰ Su pensamiento es “antropófago”,²¹ desde su civilización digiere el impulso expansivo de la modernidad y lo transforma en una propuesta también moderna e indígena a la vez. En esta línea encontraremos lo moderno de Túpac Amaru II.

Su propuesta

D. José I por la gracia de Dios, Inca, Rey de Perú, de Santafé, Quito, Chile, Buenos Aires y Continente de los mares del Sud. Duque de la Superlativa, Señor de los Césares y Amazonas, con dominio en el gran Patití, comisionado y distribuidor de la piedad divina, por el Erario sin par [...] que los Reyes de Castilla han tenido usurpada la corona y los dominios de mis gentes cerca de tres siglos.²²

El Señor Don José Gabriel Túpac Amaru Inga, descendiente del Rey Natural de este Reino del Perú, principal y único Señor de él [...] Por último lo que les prometo es que en breve se verán también libres de todo, y así valor vasallos y a toda voz digan ¡Viva el dueño principal, muera, muera el usurpador del mal gobierno! Y encomendándome a Dios. Tungasuca y diciembre 23 de 1780.²³

El proyecto de modernidad indígena de Túpac Amaru II está basado en dos principales lineamientos: el tejido con la antigua tradición incaica y la liberación del trabajo esclavo y la dependencia económica. Por ello Túpac Amaru II puede considerarse como un liberal indígena.

Sobre el primer punto, Túpac Amaru II no inventa su postura sino que la retoma de la tradición de rebeldía del mundo indígena desde la conquista. En estos levantamientos era usual que los dirigentes se presentaran como legítimos descendientes de los incas, verdaderos reyes del territorio.

²⁰ Cf. Silvia Rivera Cusicanqui, “Sociología de la imagen: una visión desde la historia colonial andina”, en *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta limón, 2010, pp. 19-52.

²¹ Cf. Oswald de Andrade, “Manifiesto antropófago”, *Revista de Antropofagia* (São Paulo), año 1, núm. 1 (mayo de 1928), pp. 1-5.

²² Bando de Túpac Amaru II publicado en Silos, en Lewin, *Túpac Amaru: su época, su lucha, su hado* [n. 8], pp. 168-169.

²³ Manifiesto de Túpac Amaru II a los habitantes de Arequipa, en *ibid.*, pp. 169-170.

En las conspiraciones y rebeliones del s. XVIII en lo que fue el antiguo Tahuantinsuyu, la reivindicación de los valores autóctonos es permanente. Juan Vélez de Córdoba, el conspirador orureño de 1739, se presenta como descendiente del inca Huáscar [...] Juan Santos Atahualpa, el rebelde de las montañas de Tarma (1742-1761), no sólo se denominaba legítimo Señor del Perú, sino que solía usar asimismo vestimenta incaica y afirmaba que “venía a componer su reino”.²⁴

De esta forma, Túpac Amaru II se presenta como descendiente del dirigente indígena que luchó contra la conquista: Túpac Amaru, último rey inca de la dinastía rebelde de Vilcabamba. Sin embargo, esta postura no es novedosa, ya era una tradición inserta en la concepción cristiana del mundo. Cuando Túpac Amaru II plantea que los Reyes Católicos usurparon la Corona siglos atrás, lo hace pensando la Corona en términos que están dentro de la *Respublica Christiana*. Él se postula como legítimo rey e inca a la vez, una fórmula que sintetiza los dos marcos civilizatorios —el indígena y el cristiano— bajo el horizonte de la modernidad. De esta forma, los pueblos indígenas podían soñar con un rey que estuviera de parte de sus intereses, pero ya no se trataba de los antiguos pueblos sino de los que los castellanos habían homogeneizado. Desde este punto de vista, se trata de una modernidad que teje sus símbolos e ideas de forma cercana a la tradición propia de la población más excluida por el modelo de modernidad hegemónico.

En cuanto al siguiente punto, Túpac Amaru II no cuestiona el sistema de trabajo ni mercado sino sus condiciones. Lo ideal para él sería no depender de los tributos del exterior y erigir, en nombre del bien común, una economía propia libre de aranceles y trabajo esclavo. Esta cuestión demuestra cómo el sistema capitalista puede tener actualizaciones desde tradiciones distintas a las surgidas de la línea protestante. Dice Túpac Amaru II: “Tengo comisión para extinguir corregidores en beneficio del bien público, en esta forma que no haya más corregidores en adelante, como también con totalidad se quiten mitas en Potosí, alcabalas, aduanas y otras muchas introducciones perniciosas”.²⁵

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

²⁵ Citado en *ibid.*, p. 66.

A modo de conclusión

EL análisis de la experiencia y la filosofía política de Túpac Amaru II muestra su posterior influencia en los movimientos indígenas y en las propuestas de modernidad de las independencias americanas, que generalmente se presentan como producto del quehacer político de los criollos. No solamente los criollos “utilizaron” a los indígenas para conseguir la independencia de la Corona, también los indígenas fueron sujetos activos y tuvieron sus propias propuestas, aunque no fueran las victoriosas.

La modernidad indígena de Túpac Amaru II es propiamente americana y teje sus sentidos dentro de sus propias tradiciones y filosofías políticas. A su modo, el levantamiento que llevó a cabo fue un movimiento ilustrado —si por ese término se entiende algo más amplio que la Ilustración secular del norte de Europa— y un gran ejercicio de esclarecimiento de las condiciones de vida existentes desde su propia tradición; desveló el “mal gobierno” de los españoles en sus tierras y en sus propios términos y, desde esa concepción del mundo, propuso un proyecto político acorde con sus ideales. Tal proyecto, inclusivo y liberal, hubiera podido terminar con la situación de servilismo y dependencia del territorio y sus habitantes.

En nuestros días, la estafeta de esta rebelión la toma Evo Morales Ayma, dirigente indígena y actual presidente de Bolivia, ungido como *Mallku* en el espacio aymara sagrado de Tihuanaco. Su proyecto nos ofrece un ejemplo de modernidad indígena que está tratando de romper con las lógicas de la dependencia y el colonialismo interno imperantes en Bolivia mediante la nacionalización de sectores productivos estratégicos y la implementación de políticas sociales en diversas materias. Bajo su gobierno las tasas de extrema pobreza han sido drásticamente superadas, el crecimiento económico del país es rampante y los indígenas han accedido a altos puestos en el gobierno. La conformación de una burguesía aymara es una tendencia y sólo queda preguntarnos si, además de todos estos logros, dicho proyecto será capaz de superar la modernidad y su sistema económico: el capitalismo.

Sostenemos que la modernidad es capaz de expresarse de formas diversas que se tejen desde las diferentes culturas y civilizaciones del mundo, pero ¿es posible una modernidad sin capitalismo? Creemos que no, que se trataría de otro proyecto distinto del moderno, como podría haber sido el de Túpac Katari, continuado

hoy en día en Bolivia por líderes indianista-kataristas como Felipe Quispe Huanca, pero el análisis de la filosofía política de estos movimientos tendría que tomar cuerpo en otro trabajo.

RESUMEN

El presente ensayo explora la potencia de un proyecto político de modernidad indígena en nuestra América. Antes que la Revolución Francesa y referidos a una tradición política y de pensamiento propia, los ideales de Túpac Amaru II (1738-1781) promulgaban la abolición de la esclavitud, la inclusión de todos los sectores sociales en igualdad de condiciones y el liberalismo económico. Fue un proyecto a la vez moderno e ilustrado que sirvió de inspiración para los movimientos de este tipo en Europa y las independencias en América.

Palabras clave: Túpac Amaru II, filosofía política, modernidad indígena, nacionalismo barroco.

ABSTRACT

This essay explores the power of a political project of indigenous modernity in our America. Before the French Revolution and referring to their own political and thinking tradition, the ideals of Tupac Amaru II (1738-1781) promulgated the abolition of slavery, the inclusion of all social sectors in equal conditions, and economic liberalism. It was a project at the same time modern and enlightened, which inspired movements of this kind in Europe as well as the Independence movements in America.

Key words: Tupac Amaru II, political philosophy, indigenous modernity, Baroque nationalism.