

AUTOBIOGRAFÍA DEL PERÚ REPUBLICANO

Ensayos sobre historia y la narrativa del yo

Ulrich Mücke
Marcel Velázquez Castro
Editores

Kathya Araujo • Magdalena Chocano • Osmar Gonzales
María Emma Mannarelli • Alonso Rabí do Carmo
Ofelia Vilca • Christa Wetzel

EL CAUTIVERIO DE LA MEMORIA: VOCES Y SUBTEXTOS EN UN AUTODOCUMENTO (1825) DE JUAN BAUTISTA TÚPAC AMARU¹

Marcel Velázquez Castro
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Uno de los textos más significativos del sistema literario de las élites andinas en el periodo de disolución y crisis del régimen colonial (1780-1830) está asociado a filiaciones y memorias y a la construcción de una subjetividad múltiple y conflictiva. Este posee un registro discursivo complejo, ya que incluye elementos jurídicos (es un alegato de acusación contra el despotismo de los españoles), políticos (apunta implícitamente a una continuidad imposible entre la monarquía incásica y la república de los criollos) y culturales (articula narrativamente códigos ilustrados e historias religiosas). *El dilatado cautiverio bajo el gobierno español de Juan Bautista Tupamaru, 5º nieto del último emperador del Perú*² es un libro de memorias donde el autor narra un acontecimiento decisivo de su vida: la sublevación y derrota indígena en 1780 y los cuarenta años de cautiverio padecidos como consecuencia de ella.

El texto formaliza las dificultades de afirmar mediante una narración de sí mismo una subjetividad plenamente moderna: las refe-

1 Esta investigación forma parte del proyecto "Formas de autodocumento en el siglo XIX: la construcción de la subjetividad moderna en el Perú (1824-1879)", código 120303141, del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Facultad de Letras de la UNMSM. La primera sección de este artículo se publicó en *Libros & Artes* 61-62: 5-10 (2014) de la Biblioteca Nacional del Perú.

2 Según Alfredo Varela, en un folleto de 44 páginas editado por la Real Imprenta de los Niños Expósitos (Buenos Aires), sin fecha; él considera que probablemente se publicó en 1825. Por su parte, Hernán Neira considera que fue publicado entre 1822 y 1827.

rencias religiosas anulan en gran medida la emergencia del individuo; la precariedad del lugar de enunciación impide la diferenciación plena del pasado inca y de las sombras de los criollos del presente; las ideas ilustradas y los proyectos políticos criollos imponen un marco de lectura restrictivo a la sublevación de 1780 y asignan sentido global a la narración. Sin embargo, este autodocumento ofrece en sus estrategias de autorrepresentación una subjetividad conflictiva poblada de voces heterogéneas que se desplazan entre el archivo sentimental de la Ilustración (con particular énfasis en la compasión y la simpatía) y las narraciones religiosas para representar un periodo de la historia americana.

Estas memorias cuentan ya con un puñado de ediciones modernas³ y con algunos estudios⁴ que demuestran las notables dimensiones significativas que poseen. La escritura de estas memorias en 1822 no solo constituye un acontecimiento insólito (un anciano que escribe su historia en un país ajeno), sino también un pacto jurídico.⁵ Juan Bautista ya había presentado una solicitud al Gobierno argentino donde

3 La primera fue de Francisco A. Loayza en 1941 bajo el título de *Cuarenta años de cautiverio*, y luego él mismo preparó una segunda edición (1945) aumentada, corregida y con un copioso anexo documental obtenido en el Archivo General de Indias. Posteriormente, hay otra edición limeña de 1964 titulada *Las memorias de Túpac Amaru*; en ella el editor Rogger Mercado se limita a reproducir la edición de Loayza con sus notas correspondientes. En Argentina, Alfredo Varela consultó el folleto original y editó el texto con el título de *Memorias del hermano de Túpac Amaru escritas en Buenos Aires* (1976) y añadió anexos documentales. La edición más reciente pertenece a Hernán Neira, *Visión de los vencidos: Estudio y transcripción de las memorias de Juan Bautista Túpac Amaru* (2009); el estudio preliminar es una versión aumentada y corregida de su artículo de 1991 y el texto es la transcripción más fiel del folleto original porque mantiene la ortografía del mismo. Las citas de este artículo provienen de la segunda edición de Loayza, pero se ha consultado la edición de Neira para cada cita empleada.

4 Además de los estudios de las ediciones críticas referidas, el primer análisis relevante corresponde a Hernán Neira (1991); después, hay una mención crítica significativa en John Beverley (1993). Posteriormente, estas memorias han sido analizadas en un artículo de Velázquez Castro (2003), un capítulo del libro de Faverón Patriau (2011) y en la tesis de Lozano Tello (inédita).

5 Contrato refrendado por el decreto del 24 de octubre de 1822 del secretario de Gobierno Bernardino Rivadavia que establecía el cumplimiento de la contraprestación estatal por el texto. El Gobierno argentino ofreció una pensión de 30 pesos mensuales y hospedaje completo en el Hospital a cambio del manuscrito.

imploraba protección y narraba sus desventuras,⁶ pero este documento fue escrito por un tercero. El secretario de Gobierno Bernardino Rivadavia concede la residencia en el Hospital y la pensión económica, pero exige legalmente no solo una reescritura sino que esta sea de "puño y letra" del autor, es decir, que prolongue en la escritura la materialidad de este personaje. ¿Cómo enriquece el archivo de una naciente nación un autodocumento que se presenta como el último temblor/estertor del mundo incásico? ¿Qué papel desempeñó la invención de una tradición (la construcción de un pasado glorioso en códigos de ficción incaísta) en las repúblicas americanas? Aquí hay un encuentro entre la ficción del poder y el poder de la ficción. El Gobierno argentino desea apropiarse, mediante este contrato jurídico, de una historia verdadera y ejemplar que no le pertenece; por su parte, Juan Bautista ofrece un texto que narra acontecimientos históricos vividos por él, pero enmarcados en códigos ficcionales, un discurso a la medida del horizonte de expectativas de sus lectores criollos.

En este artículo se analizarán tres variables: las formas de autorrepresentación del narrador, la visión histórica y los conflictivos lugares de enunciación de las voces del texto,⁷ y los usos del archivo sentimental de la Ilustración articulado con modelos narrativos religiosos.

MEMORIAS Y AUTORREPRESENTACIÓN DEL NARRADOR

Al momento de iniciar la escritura, Juan Bautista es una sombra, una huella viviente de la gran rebelión indígena de 1780. El valor del escritor radica en su vínculo con Túpac Amaru, un significante que, vaciado de su fuerza política, constituye una tradición simbólicamente útil a las nuevas repúblicas americanas. Juan Bautista, por su calidad de medio hermano del líder indio (es decir, por su contigüidad

6 Lozano Tello ha identificado la semejanza entre la intencionalidad de estas memorias y los modos de escritura colonial que tenían como interlocutor al rey, y que "contenían un pedido que se derivaba de la escritura de la misma relación de acontecimientos: el reclamo de la merced imperial o de privilegios perdidos. El contenido de las narraciones (muchas veces historias de sufrimientos o aclaraciones interpretativas de los sucesos) era una muestra del servicio que se le hacía a la Casa Real" (s/p, inédito).

7 Neira fue el primero en notar esta calidad y lo califica de texto ventrílocuo, "porque constantemente habla con multiplicidad de voces" (1991, p. 97).

sanguínea), lo representa metonímicamente, y por su propio cuerpo estragado y su experiencia en el dilatado cautiverio sustituye metafóricamente la rebelión y la represión sufrida por el inca rebelde. Estas representaciones metonímicas y metafóricas no logran recuperar el potencial semántico de la sublevación indígena, pues están formalizadas en códigos discursivos europeos y en una lengua occidental.

¿Quién es Juan Bautista? ¿En qué documentos quedan testimonios de su vida? Además de las memorias, destacan, entre otros, los autos judiciales⁸ contra él en el Cusco, su petición a Bernardino Rivadavia en Buenos Aires,⁹ su carta a Simón Bolívar¹⁰ y una nota periodística que da cuenta de su muerte.¹¹ En el expediente judicial, se le designa como “mestizo”, hijo de Miguel Tupamaro y de Ventura Monjarás; sin embargo, el propio acusado declara que él “ya había nacido antes, y es fuera del matrimonio habido”; es decir, sostiene que no es hijo del padre de Túpac Amaru. Esta pudo ser una estrategia jurídica para librarse de la persecución y del castigo¹² que sufrieron todos los

8 Documentos reproducidos en la edición de Loayza; todo el proceso se desarrolló entre el 30 de mayo y el 17 de julio de 1781.

9 Documento reproducido en la edición de Varela. La petición fue fechada el 22 de octubre de 1822; en ella, declara tener 85 años y presenta esquemáticamente la argumentación narrativa de las posteriores memorias. Las tres diferencias más importantes son las siguientes: a) no se menciona a los americanos, sino un ambiguo “los hijos pacíficos del Sol” (p. 64); b) es más explícita la pertenencia a la nobleza inca: se alude a “deudos y dependientes de la Casa” (p. 64); y c) no hay mención alguna a Durán Martel.

10 Documento reproducido en la edición de Varela. Allí se establece una continuidad entre la rebelión de Túpac Amaru y la emancipación posterior: “cuya sangre fue el riego que había preparado aquella tierra para fructificar los mejores frutos que el gran Bolívar habrá de recoger” (p. 67).

11 Documento reproducido en la edición de Varela. El 5 de setiembre de 1827, en la sección Avisos de la *Crónica Política y Literaria de Buenos Aires*, se publicó esta noticia sobre el fallecimiento: “D. Juan Bautista Tupamaro, quinto nieto de los incas del Perú, falleció en esta ciudad el 2 del presente mes de setiembre, a los 90 años de edad; después de haber sufrido 40 años de prisión en Ceuta, en donde por sus padecimientos contrajo la enfermedad que le ocasionó su muerte” (p. 66).

12 Los otros testigos convocados al proceso ratifican su calidad de hijo. Uno de ellos sostiene: “las pintas de narices, ojos y fisonomía de rostro de dicho Juan Thupa Amaro está publicando ser hijo legítimo de Miguel Thupa Amaro, por ser vivo traslado de su padre” (pp. 99-100).

parientes del inca rebelde. Él mismo declara ser “natural de Tungasuca”, “casado con Susana Guerra,¹³ española” y tener como oficios el de “chacarero” y “arriero” (p. 91). Otro dato significativo es que no sabe firmar; para los patrones de literacidad de la época, esto equivalía a nula competencia en la escritura. Aunque no se explicita, de la no mención a intérpretes se desprende que contestó en castellano a las preguntas de las autoridades judiciales. Lo que se ratifica por tener una esposa que él mismo designa como “española”; en todo caso, una mujer que tenía el castellano como lengua materna. Finalmente, de las declaraciones de los testigos y del propio testimonio de Juan queda claro que ocupó una posición bastante secundaria en la rebelión.¹⁴

¿Cómo un mestizo casado con española y que no sabe escribir se autoproclama quinto nieto del último inca del Perú y redacta unas memorias literarias? ¿Por qué alguien que reniega de su vinculación sanguínea con Túpac Amaru y que tuvo a lo sumo una participación menor en la rebelión fusiona su historia personal con la lucha política de los indígenas rebeldes? Las memorias de Juan Bautista vuelven a poner en escena el fenómeno histórico mediante su recreación literaria; adicionalmente, el narrador se arroga la representación política y cultural de los indígenas rebeldes: él no es solo el último sobreviviente, sino la voz reflexiva y moral de los indios que se sublevaron en 1780. Escribe por ellos en un correcto castellano, construyendo una

13 En una de sus notas al texto, Loayza sostiene que el verdadero apellido de la esposa es Aguirre, como consta en la “lista de los presos remitidos de Cusco a Lima, para ser desterrados a España” (p. 30). El error en la transcripción de los autos pudo deberse a la pronunciación típica de un hablante del castellano andino (sustitución del fonema de la vocal /i/ por /e/) como presuimos lo era Juan Bautista.

14 Según los testigos y él mismo, fue solo un criado, encargado de hacerle la cama al rebelde; o un peón que cuidaba de la recua del hermano. Nunca participó en hecho de armas alguno ni tuvo gente a su mando. Es más, Juan declara que “él no entraba a casa del rebelde, solo para los caminos le servía, y le trataba de inútil, congo (sic)” (p. 95); probablemente “pongo”. Sin embargo, finalmente la sentencia del 14 de julio de 1781 lo condenó a 200 azotes “que le serán dados en las calles públicas de esta ciudad”, “a diez años de destierro al Castillo de San Juan de Ulúa en el reino de Nueva España”, “a servir a ración y sin sueldo en las obras públicas” (p. 108), firmada por José Antonio de Areche. Además, se advertía que se avise de la conducta del reo y que no se lo ponga en libertad “aun pasados los diez años” sin orden expresa para ello.

narración ilustrada neoclásica (los actores colectivos encarnan valores morales, el propósito didáctico se impone sobre el placer intransitivo de la lectura, el devenir histórico solo se puede explicar desde una perspectiva teleológica, etc.). En su relato no hay vestigios del quechua ni de categorías andinas, pero sí referencias directas a Sócrates, Esparta y Alejandro como también alusiones veladas a los filósofos de las luces. El sentido y la producción de significados se inscriben tanto en la historia secular y política como en las historias bíblicas. El suyo es un testimonio que crea una narración melodramática, donde los indios nuevamente son derrotados, esta vez no por las armas, sino por la lógica de una escritura¹⁵ que, por su carácter de historia ejemplar o de autobiografía para lectores ilustrados criollos, representa, principalmente, a los indios como sujetos anclados en el pasado y sin agencia en el tiempo presente. Este predominio del horizonte criollo no significa homogeneidad. Faverón (2010) demuestra que en algunos momentos del texto se manifiesta un discurso disidente contra la alegoría americana y que se reivindican las banderas del nacionalismo tupacamarista para cuestionar al orden criollo republicano.

Existen varias marcas significativas que van construyendo la subjetividad del narrador en el texto. En la autorrepresentación física reaparece una dualidad central: “que mis facciones caracterizándome mucho de americano” (p. 55); “otro indio como yo” (p. 56). “Americano” e “indio” aparecen como los significantes principales, pero “indio” implica siempre el ojo del dominador y la violencia colonial ejercida contra él; el cuerpo físico del indio solo puede causar sorpresa, agresión y exclusión ante el ojo español.¹⁶ En contraste, “americano” constituye la esperanza y la articulación al futuro. Nótese cómo en esta

15 Neira (2009) enfatiza otra dimensión del mismo problema: “cuanto más acérrimo es su lenguaje antiespañol y antieuropeo, más se traiciona y más utiliza la conceptualización eurocentrista para comprender las relaciones entre el Viejo Mundo y el Nuevo” (p. 25).

16 Este pasaje que refiere a su travesía marítima entre Santi Petri y Ceuta es revelador: “mas los rasgos de mi fisonomía eran muy distintos de los demás europeos y todos fijaban los ojos particularmente sobre mí, unos para mirarme como un objeto de curiosidad, otros para señalar en mi semblante los signos infalibles de una alma originariamente perversa, otros para negarme las consideraciones debidas a todo hombre” (p. 52).

dimensión particular la identidad del indio halla nuevos territorios, pero a costa de disolverse en la categoría de “americano”.

Paralelamente, la representación del cuerpo propio se despliega en una tensión entre la formalización de una unidad integral y las constantes menciones a los órganos físicos como unidades independientes, entre los cuales la cabeza y el corazón juegan papeles muy relevantes. La cabeza de Juan Bautista es un espacio sobre el cual se ejerce la violencia colonial exterior (en dos ocasiones, recibe fuertes y gratuitos golpes en esa zona del cuerpo); en tanto, “el corazón ulcerado” constituye el espacio interior donde se acumulan todos los vejámenes derivados del maltrato, la exclusión y los castigos sociales. “Órgano(s)” aparece constantemente¹⁷ en el texto asociado a las figuras de la debilidad y fortaleza del cuerpo, y a un saber protocientífico. Los órganos posibilitan la plena acción humana o la restringen dramáticamente. Por otro lado, se apela a la autoridad de los fisiólogos para explicar las constantes del carácter de todos los españoles (codicia y violencia) que se derivarían de la naturaleza de sus órganos.

El cuerpo de Juan Bautista en el relato constituye un espacio constante para los golpes, el hambre y la tortura. Se trata de un cuerpo que aparece en algunas ocasiones azotado, semidesnudo, vestido con andrajos, encadenado y con grilletes. En otras, agotado, fracturado y enfermo: nunca un cuerpo que goza o disfruta. Este cuerpo que padece permanentemente posee una gran capacidad de afectación sensible tanto material como espiritual por los dolores propios y los ajenos. En la trama de la historia, se destaca el papel de Durán Martel¹⁸ en la cura-

17 Entre otras, podemos consignar las siguientes citas: “la debilidad de mis órganos no me permitirá hacerla interesante” (p. 16); “y el virrey Avilés aparentando más humanidad verdaderamente me deseaba una muerte prolongada, por todo el tiempo que mis órganos pudiesen resistir” (p. 35); “¿Será cierto que los españoles son feroces por la constitución de sus órganos?” (p. 39); “parecerá entonces la demostración de mi opinión que es estar en sus órganos la verdadera causa” (p. 50) (los subrayados son nuestros).

18 Se trata de un criollo y sacerdote agustino, quien tuvo una destacada participación en la rebelión de Huánuco (1812). Según Ella Dunbar Temple, fue una de las “figuras centrales y principal instigador de la insurrección”, “convocaba a los indios a entrar en la ciudad armados con hondas, macanas, piedras, cuchillos, escopetas y sables, para acabar con los chapetones”. Los documentos en su contra revelan que exhortaba en “su lengua”, en la lengua quechua, a los indios a sumar-

ción y preservación de este cuerpo doliente y anciano. Finalmente, se narra una situación límite, la pérdida plena de control sobre el cuerpo:

Nos embarcamos el 3 de julio de 1822, estos días siempre eran funestos por la alteración que causaban en mi ánimo, y en este fui acometido de un mal habitual, que mis desgracias me habían producido; me abandonaban mis facultades y mi sensibilidad tal vez por haberme servido solo para percibir males. Los marineros me hubieran devuelto a tierra si mi compañero no les hubiera asegurado mi pronta sanidad, y lo pasajero de este accidente (p. 63).

La referencia a “mal habitual” indica una enfermedad crónica; la mención a julio, uno de los meses del verano europeo, parece remitir a una antigua creencia que asocia el excesivo calor como una causa de los ataques epilépticos. La descripción (abandono de facultades y de sensibilidad) coincide con el trastorno cerebral propio de esta enfermedad y el carácter de “pasajero” refuerza esta interpretación. Aunque sea de forma velada, consignar este episodio en sus memorias obedece a una motivación relevante: reforzar la asociación entre su persona, la calidad de profeta y una gran sabiduría/inteligencia; si él padecía de *Morbus sacer*, su voz adquiriría mayor legitimidad en un mundo que siempre había guardado gran respeto por esa dolencia.

En una dimensión cultural y espiritual, el narrador se presenta como un sujeto que recuerda e interpreta, un crítico que puede revelar la doble moral de los españoles, asignar sentidos a la historia y exhibir un conocimiento letrado propio de un criollo ilustrado. Uno de los momentos en los que se pone en crisis estas imágenes del saber es cuando el sujeto proclama un desconocimiento radical en la colonia norteafricana de Ceuta: “Yo ignoraba el idioma español y las costumbres de esta nación” (p. 53). Si se interpreta, como lo ha hecho Faverón, que esta carencia posibilita la “búsqueda del lenguaje y de la escritura, como parte del ingreso en el universo simbólico ajeno” (p.

se a la sublevación (pp. XL-XLI). Posteriormente, fue destinado a Ceuta, donde cumplió su sentencia en el Hospital Nacional sometido a ración de presidiario y privado de ejercer su ministerio espiritual.

87), el relato narrativo se tornaría incoherente, pues ha habido innumerables ocasiones anteriores en que el sujeto de la historia aparece escuchando y comprendiendo las voces en español de otros personajes. La voz “idioma” refiere, en este caso, a los usos particulares de hablar una lengua en una región multicultural; el incipiente castellano andino que poseía Juan Bautista no basta para hacerse entender y para entender las formas dialectales propias de sujetos hispanohablantes que venían de diversas partes del mundo.

Posteriormente, se remarca la voluntad y capacidad de aprendizaje del sujeto, que van a ser bloqueadas por otros hombres: “todos mis conatos para tomar una educación de que mis circunstancias y aplicación me hubieran hecho capaz, excitaban el escarnio y la pifia solamente” (p. 53). Por ello, concluye que “el más pequeño indicio de cultivo de mi espíritu me acarrearía la muerte” (p. 54). Ante esto, decide alquilar un huerto, dedicarse al cultivo del mismo y vivir aislado. Paradójicamente, esta “muerte social” garantiza su conservación. Faverón propone una explicación dual de esta escena: el huerto funciona como legado de una cultura agraria cíclica y como imagen de la utopía liberal del hombre productor (p. 88).¹⁹ Más bien, el tópico discursivo de la huerta o jardín personal, con larga trayectoria en todos los tiempos y en todas las culturas, debe leerse en este caso en los marcos específicos de la Ilustración. Desde esta perspectiva, constituye un reconocimiento de la naturaleza, una forma de refugio ante una sociedad hostil, un encuentro del placer y lo útil que termina cultivando al propio hombre. En este pasaje, Juan Bautista quiere remarcar que pese a las condiciones extremadamente agresivas de la sociedad, él construyó un lugar privado y personal para expresar plenamente su humanidad. Además, la huerta personal remite al orden civilizado que se impone sobre una geografía agreste como la del norte de África.

Por otro lado, se observa una oscilación entre una subjetividad colectiva en la que el narrador forma parte del grupo de los indios

19 No se puede aceptar la interpretación de Faverón basada en que la “muerte” refiere al comercio económico con los españoles de Ceuta (Faverón interpreta la voz “comercio” en el sentido moderno y lo asocia con el mercado, cuando, en el texto, significa trato y relaciones con otras personas). Cabe recordar que, según sus memorias, él vive de una pensión establecida en ocho reales y no de los productos del huerto.

víctimas del castigo español (no necesariamente actores de la rebelión) y una individualidad con perfiles propios que traza una historia excepcional. Se combina así una visión tradicional hegemónica que se configura como un ejemplo de una naturaleza humana invariable y visos de una individualidad moderna autónoma y única. En la primera parte del relato hasta la llegada a Europa, predominan las formas colectivas de identidad; en el presidio de Ceuta y durante las peripecias del retorno, domina plenamente la individualidad y la historia singular. Esta oscilación se materializa en el discurso, en el empleo de la primera persona ora en plural, ora en singular. Adicionalmente, a veces, el narrador habla de los indios del sur andino desde la tercera persona; este distanciamiento puede obedecer a su conciencia de pertenencia a la nobleza indígena o a su probable calidad de mestizo.

Por último, se pueden identificar procedimientos de deshumanización y procedimientos de subjetivización que forman una amplia línea en las autofiguras del narrador. Quizá el punto más extremo de la deshumanización es la comparación que establece entre los indios apresados y los perros u otros animales durante la navegación marítima: “nos hallábamos hambrientos y en estado de tomar los huesos que echaban hacia nosotros a la hora de comer” (p. 41). En el otro extremo, la subjetivización alcanza su mayor intensidad cuando el diálogo con Durán Martel le devuelve la esperanza y la confianza en el futuro.

LA HISTORIA, VOCES HETEROGÉNEAS Y LUGARES CULTURALES DE ENUNCIACIÓN

¿Quién habla en el texto de Juan Bautista? ¿Hablan las élites indígenas derrotadas, los mestizos cristianos ilustrados o los criollos occidentalizados poseídos por el furor republicano? No es posible contestar unívocamente, pues hay rasgos y huellas de diversos lugares culturales de enunciación.

Juan Bautista, mediante la representación de su propia trayectoria vital, realiza dos operaciones imbricadas: a) establece una continuidad directa entre la Conquista y la sublevación de 1780, y b) vincula la rebelión de Túpac Amaru con las guerras de Independencia. Estas operaciones asignan sentido al pasado y tienden lazos históricos entre el pasado, el presente y el futuro, tomando como punto axial la sublevación y su propia experiencia vital.

Establecer discursivamente una línea de continuidad semántica entre la Conquista española y el conflicto militar entre Túpac Amaru II y las tropas coloniales tiene como principal objetivo legitimar la sublevación y filiar a los actores de la rebelión con los incas. Paralelamente, se trata de descalificar a los españoles mediante su adscripción a los valores y conductas de los primeros conquistadores; el despotismo español desnaturaliza a la sociedad, corrompe al hombre y justifica la rebelión. Veamos tres ejemplos textuales de este doble movimiento: Areche “toma la resolución de sus padres, y como ellos derramar la sangre de los indios por torrentes con igual desprecio, y ferocidad” (pp. 21-22); “nos convencimos bien costosamente de que los tiranos no tenían palabra, y que bajo de los que estábamos pertenecían a los que bajo de esta misma garantía sacrificaron a nuestros últimos Incas” (p. 32); y “el cura de Pomacanchi fue el ejecutor de esta obra y así le imprimió un carácter religioso como el padre Valverde, con la Biblia en la mano santificó el primer asalto a la vida del último Inca” (pp. 33-34).

La vinculación del acontecimiento nodal de 1780 con las guerras de Independencia —lideradas por los criollos— constituye una operación semántica más compleja, ya que se trata de establecer una genealogía entre dos movimientos sociopolíticos muy diferentes. Desde las primeras líneas, él considera su prisión de cuarenta años al servicio de la “causa de la independencia” (p. 15). Es interesante constatar cómo el sujeto de la enunciación establece una contraposición entre las vertiginosas mutaciones sociales de los últimos años y su supuesta inmovilidad sociotemporal. El sujeto ha estado fuera de la historia, recluido en un espacio que le impedía superar el trauma de la derrota; por ello, su propio cuerpo y voz son sobrevivientes del exterminio y dan testimonio de ello por medio de la escritura. En consecuencia, su instalación en el nuevo territorio político americano permite el encuentro de la biografía y de la historia.

Cuando irrumpe el presente, el tiempo de la enunciación, surge el consuelo. La “conflagración universal con que la humanidad hace temblar los tronos” (p. 16) fue la causa de su libertad; en consecuencia, él agradece a “los hombres que animan esta nueva marcha del mundo” y los exhorta para que “terminen la obra de las luces” (p. 16). El presente esperanzador posibilita la narración del pasado doloroso. La retórica de la Ilustración se hace presente en el texto y se intenta

tender puentes con el pasado, pero él (símbolo de los incas) ya no es un actor en el presente, sino una sombra, una huella de un pasado distinto que no tiene lugar en los nuevos tiempos, pero que, mediante el discurso, crea la ilusión de pertenencia y de continuidad por medio de la ya inocua ficción incaísta que enriquece el archivo simbólico de las nuevas repúblicas.

Las lecturas de estos eventos históricos dan cuenta de las ambivalencias y de los diversos lugares desde donde se narra.

Las imágenes de la Conquista y de la Colonia se inscriben en un conjunto de tópicos que conforman la clásica acusación contra la conquista del mundo andino (catorce millones de indios muertos, esclavitud, explotación criminal, hambre y miseria). Un asunto singular es el énfasis colocado en el fracaso del sistema judicial: el indio no tiene acceso a procedimientos judiciales imparciales y equitativos. Quizá haya aquí una velada alusión al proceso judicial promovido por su hermano para ser reconocido legalmente como descendiente directo de los incas, es decir, miembro de la nobleza indígena, batalla legal formalizada en la *Genealogía de Túpac Amaru*²⁰ (1777).

Las metáforas y las figuras retóricas para narrar los acontecimientos históricos de la sublevación recuerdan a Bartolomé de las Casas: “estos tigres aguzaron sus garras y nada omitieron de feroz para hacer exquisita su presa” (p. 20); “fúror canino que los españoles han mostrado” (p. 24); “llegué a creer que la manía de devorar a los hombres era nacional” (p. 35); “era de carácter singularmente feroz; tenía todas las preocupaciones de su nación (era español); supersticioso, sin moral, inhumano, codicioso” (p. 40). De este modo, se sostiene que el carácter del español tiende al crimen y al asesinato en la experiencia histórica del presente, la cual se proyecta al pasado y así configura una concepción esencialista y esquemática: los españoles son siempre codiciosos, crueles, ignorantes y ladrones. Cabe recordar que Bartolomé de las Casas no acusa a los españoles como totalidad, sino a los conquistadores; el texto de Juan Bautista anula esta diferencia. Esto lo podríamos entender como una mera estrategia retórica, pero la extraña

20 Se debe asociar este texto y sus circunstancias con la conocida hipótesis de González Echevarría (2000), la cual plantea que las formas narrativas coloniales hispanoamericanas derivan del discurso legal del Imperio español.

explicación de la derrota de la sublevación indígena de 1870 indica ya una constante conceptual poco moderna en la visión de Juan Bautista:

aunque peleaban los indios con valor admirable contra sus opresores, no teniendo el arte de matar el mayor número de hombres en el menor tiempo posible, como habían heredado de sus padres la justicia, la frugalidad, la dulzura de carácter y el amor al trabajo y a sus semejantes, su virtud y sus derechos se encontraron sin defensa [...] cayeron bajo el poder y venganza de sus enemigos (p. 19).

Estamos ante una perspectiva estática que construye identidades colectivas fijas y ancladas en un conjunto de rasgos que impiden nuevas relaciones entre ellas. La derrota de 1780 repite la derrota de la Conquista, pues ambos grupos enfrentados poseen una naturaleza esencial que no se modifica ni con la acción singular ni con el paso del tiempo. Sin embargo, cabe observar que no se explica la derrota por la voluntad de Dios o cualquier otra explicación trascendente, sino por la conducta y las posibilidades de acción de los grupos sociales involucrados, y aquí sí hay un matiz moderno. La victoria de los españoles sobre los indios no es el resultado de una circunstancia histórica, sino que obedece a una lógica que combina la naturaleza esencial de las colectividades y sus formas de acción. No obstante, se produce la inversión de la representación fundacional: los españoles son los bárbaros y los indios, representados metonímicamente por Túpac Amaru, los civilizados: “sus respuestas filosóficas y la firmeza con que las vertía en medio de los mayores tormentos, les hizo ver un alma elevada y superior a los alcances de su barbarie” (p. 23). En esta nueva visión, la barbarie del español se impone, es decir, se modifican los significantes y las posiciones frente al discurso del conquistador, pero las relaciones de poder se mantienen inalterables.

Finalmente, el mundo inca es valorado como un orden social signado por la sabiduría, la justicia y la felicidad, es decir, desde los valores de la Ilustración proyectados hacia el pasado. La respuesta de los criollos no fue un cuestionamiento a las formas y límites de la nueva comunidad política republicana que no incorporaba plenamente a los indios, sino que se optó por insertar la sublevación en el archivo inocuo de la memoria incaísta que se difuminó conforme se asentaban los gobiernos republicanos.

EL ARCHIVO SENTIMENTAL DE LA ILUSTRACIÓN Y LAS NARRACIONES RELIGIOSAS

Neira (2009) lo ha llamado “hijo ilegítimo de las Luces”, ya que su estancia en Ceuta lo nutre del horizonte ideológico de la Ilustración y, así, las memorias consideran la historia como fruto del progreso de la razón y proclaman y defienden la existencia de una sola naturaleza humana (pp. 23, 25). Aunque esto es cierto, el mayor legado en el texto no está formado por el racionalismo sino por el sentimentalismo y la simpatía ilustrados. Las ideas de Rousseau (el archivo de las pasiones como lenguaje universal, la concepción de una humanidad más allá de las culturas particulares y que se comunica mediante los sentimientos, la compasión como signo distintivo del hombre y la confianza en los designios de la naturaleza) impregnan el texto. Estas ideas se asocian con narraciones bíblicas, principalmente, del Nuevo Testamento. El propio nombre de Juan Bautista que aparece en el título tiene las resonancias del último profeta y este sentido cobra mayor relevancia si se revisan los autos judiciales donde solo es designado con el nombre de Juan. El cambio puede explicarse por las indudables resonancias bíblicas y la calidad de profeta de un tiempo nuevo que adquieren las memorias con esta extensión del nombre del autor.

No debe olvidarse la evidente inscripción de las memorias en los códigos neoclásicos ya que en múltiples ocasiones se destaca la utilidad de la narración: “no creo que sea indiferente mi asunto” (p. 16), “esta historia que aunque desgraciada, pero será útil al mundo” (p. 69). No hay huellas de palabras o estructuras narrativas andinas: estamos ante una textualidad que responde plenamente a los códigos formales neoclásicos e ilustrados que sus lectores criollos demandaban.²¹

Cabe anotar que la capacidad de conmover a los lectores es un valor que el propio discurso se atribuye: esa conmoción se manifiesta por medio de los sentimientos antes que por la razón. La hermandad entre sujetos pertenecientes a diversos grupos socioculturales constituye una premisa ideológica, una suerte de simpatía universal entre todos los seres humanos. Los sentidos del texto presuponen un mun-

²¹ Beverley (1999) destaca el carácter performativo de este texto, pero advierte que el sujeto autobiográfico construido no puede compararse con el carácter dual de la rebelión que involucró una acción colectiva de una masa indígena y sectores criollos (p. 51).

do solidario y organicista, donde la re-ligación entre los hombres funciona plenamente.

En el lenguaje de las pasiones, contra la compasión se instaura la traición y la codicia. La primera de este par constituye una disyunción que fractura la amistad; la segunda objetiviza al ser humano que solo adquiere valor por sus bienes o su dinero. Veamos algunos ejemplos textuales: el autor es apresado en las alturas del pueblo de Surinama “por las infidencias de unas mujeres” (p. 28); “sentía por todas partes una conspiración contra mí, y que la compasión se había desecado en todos los corazones” (p. 30); “con todo el encarecimiento de la amistad y compasión de que estaba poseído” (p. 37). En gran parte del relato, las situaciones miserables o “compasibles” en las que se halla el protagonista no generan la reacción de simpatía que debieran entre los españoles; por ello, estos quedan como excluidos de la humanidad al poseer una sensibilidad degradada; en contraste, tenemos a los carceleros europeos no españoles (suizos u otros) que sí “mostraban sentimientos de compasión” (p. 49).

El narrador construye la perspectiva de un sobreviviente que se presenta como una víctima del despotismo español. Incluso, se puede notar la sorpresa por haber sobrevivido: “por una causa admirable que jamás podré explicar, no fui envuelto en esta carnicería” (p. 33) y el afán de igualarse en el sufrimiento con el hermano muerto. Sus desventuras son narradas minuciosamente y se incide en su carácter ejemplar: los tormentos sufridos y el prolongado cautiverio son signos elocuentes del despotismo español.

Si bien se puede identificar algunas ideas religiosas católicas explícitamente planteadas (“No tenemos más que la apelación al cielo; la inmortalidad del alma debe sernos ahora el único consuelo” [p. 44]), la importancia del horizonte religioso se materializa en la función de las historias bíblicas. El hipotexto de muchas secuencias narrativas es el Calvario de Jesús; así, Juan Bautista es sometido a vejámenes públicos en la ciudad montado en un burro; los propios indios que quiso liberar se burlan de él, pero una sola persona se apiada y lo ayuda. Posteriormente, forma parte de una caravana de hombres, niños y ancianos que, arrastrando sus cadenas son conducidos desde el Cusco a Lima. La travesía dura cuarenta días (las cifras 40 y 80, empleadas numerosas veces en el relato, poseen profundos ecos bíblicos).

Durante la travesía, todos los prisioneros sufrieron innumerables caídas y mayores vejámenes por no poder dominar a sus potros, salvo Juan Bautista, que había recibido del indio compasivo un caballo dócil. Nuevamente, como en la Conquista, el caballo derrota a los indios, pero ahora el héroe de estas memorias logra dominar al suyo. Aquí se suma otro elemento diferencial entre el narrador y los indios. En este mismo viaje, solo una persona se compadece de ellos y les brinda aguardiente. Finalmente, con grilletes y cadenas, son trasladados a unos botes en el Callao; muchos caen y son golpeados, pero a Juan Bautista un joven lo ayuda a alcanzar el bote. Esta tercera muestra de solidaridad y compasión revela cómo las estructuras narrativas de estas memorias responden también a códigos ficcionales donde la figura del héroe recibe un conjunto de anónimas ayudas que le permiten cumplir su tarea.

Desde los marcos sentimentales de la Ilustración, la narración puede dividirse en dos periodos: el sufrimiento y la compasión. En la primera parte, el sujeto construido en estas memorias se desplaza físicamente desde el pequeño pueblo de Surimana hasta la colonia española de Ceuta en el África, pasando por el Cusco, Lima, Río de Janeiro y Cádiz. Esta movilidad contrasta con la nula transformación de Juan Bautista, quien solo vive la misma escena de castigo, vejamen y burla, una y otra vez; él está condenado a sufrir un castigo que se repite sin cambios en estos lugares. La segunda parte se inicia con el encuentro con el clérigo americano Marcos Durán Martel en el año 1813, quien se convierte en compañero de Juan Bautista y en la primera persona que se compadece y lo ayuda a sobrellevar su penosa existencia. A diferencia del segmento anterior, aquí transcurre la acción narrativa, principalmente, en un solo espacio que no se modifica, pero hay una movilidad y una transformación interna en el sujeto.

El texto remarca la identidad política común a ambos, "un americano perseguido como yo de la tiranía" (p. 56). En términos de la simpatía, Juan Bautista estrecha los lazos de forma gratuita y espontánea: "le ofrecí mi casa, le di en ella la hospitalidad de un amigo, hice en él la efusión de mi corazón; todo lo hicimos común como hermanos..." (p. 56). Por su parte, Durán Martel corresponde con bienes mayores. Él actúa como un agente del renacimiento del cautivo en una dimensión espiritual y corporal. Con sus noticias políticas le devuelve la esperanza y vitalidad a su agobiada alma. Nótese que el impacto

de las novedades sobre el proceso de independencia en América solo puede ser apreciado desde el lenguaje sentimental de las lágrimas: "me arrancaban lágrimas de ternura a torrentes" (p. 57) que une y le asigna nuevo sentido al sacrificio y a la sublevación de Túpac Amaru. Por otra parte, Juan Bautista soporta las duras condiciones de la reclusión en Ceuta y la complicada travesía del retorno a la costa americana de Buenos Aires por los cuidados de su compañero. En la narración se acentúa en numerosas ocasiones la decisiva intervención del cura agustino: "y yo hubiese perecido en esta circunstancia si el esmero de mi compañero me abandona" (p. 61); "hubiera perecido en esta ocasión sin el interés y celo de mi compañero por mi conservación" (p. 66) y muchas otras citas semejantes. Se destaca que Durán Martel no tenía nada que ganar, el suyo fue un gesto espontáneo de humanidad y compasión: "sentimientos singulares que prodigaba mi compañero hacia un viejo de quien sabía no podía esperar nada" (p. 66). No obstante, la relación entre Juan Bautista y Durán Martel dista de presentar imágenes unívocas.²² En una de ellas, se apela a la metáfora filial: el cura criollo aparece como un hijo agradecido ante el anciano indio: "la noble generosidad de un hombre que ejercía sobre mí oficios que en el mejor hijo serían singulares" (p. 59). Esta imagen queda entroncada con la lectura de la historia que pretende establecer un vínculo genealógico entre la sublevación indígena de Túpac Amaru II y la emancipación política de los criollos.

Todos estos fragmentos citados y los párrafos finales que relieván las virtudes morales y patrióticas de Durán Martel ofrecen una prueba textual a la hipótesis de la doble autoría. Es evidente que se busca colocar al cura agustino como un símbolo de humanidad y como un precursor de la Independencia²³ y, en las condiciones pragmáticas

22 Faverón identifica otros sentidos en esta compleja relación: "La relación fraternal, disfraz de la homogeneización criolla de lo americano, se fractura en el eje del vínculo tutelar mencionado antes: el tutor es padre, maestro, guardián, juez, y también "conservador" del otro [...] anticuario que cuida de ese niño menguante que es el indígena" (p. 83). Para una crítica de esa lectura, ver la tesis de Alejandro Lozano Tello.

23 La última de las tres notas de las memorias sintetizan y exaltan las acciones políticas de Durán Martel con datos que solo pudieron ser proporcionados por el propio clérigo agustino.

de la comunicación del texto, esto tenía como objetivo legitimar los beneficios que el religioso ya había recibido del Gobierno argentino: "El Gobierno después nos honró, proveyó a nuestra subsistencia y comodidad, y el decreto en que nos señala a mi compañero y a mí, casa, alimentos y una pensión..." (p. 67).

La parábola de Juan Bautista concluye celebrando las virtudes de su benefactor de "nobles sentimientos y magnánimo corazón" (p. 68). El contraste es evidente: mientras la conducta de los españoles simboliza lo peor de la condición humana, Durán Martel, criollo americano exiliado, encarna no solo la compasión y la solidaridad sino también la esperanza en ese nuevo mundo que se estaba construyendo con los ideales de la Ilustración y las guerras de Emancipación.

Además, el religioso agustino cumple un papel clave en la escritura del documento: "y por quien me he puesto en la oportunidad de publicar esta historia" (pp. 68-69). ¿Cuál es el grado de participación de Martel en la escritura del texto? Nunca se podrá dar una respuesta precisa, pero es evidente que las ideas ilustradas de Rousseau y el esquema de una narración de reconocimiento en códigos cristianos se deben a dicha intervención. Estas memorias constituyen un arquetipo que contiene en gran medida muchos de los dilemas y posibilidades del género contemporáneo del testimonio.

REFLEXIÓN FINAL

Esta fracturada y dual narración autobiográfica nos presenta la travesía de la deshumanización a la humanización, de la violencia y castigo al reconocimiento y respeto, del sufrimiento a la compasión. Sin embargo, el desenlace no constituye a un sujeto moderno que puede inscribirse como agente en la historia, sino a un resto simbólico que enriquece el archivo criollo republicano.

Las memorias personales se funden con la historia colectiva. Este sobreviviente, esta víctima redimida, logra mediante la escritura crear una continuidad discursiva entre dos acontecimientos de signo muy diferente: la rebelión indígena de Túpac Amaru II y los primeros gobiernos criollos americanos. Su materialidad física instalada en territorio americano es testimonio de esta insólita conjugación de tiempos, espacios y signos profundamente heterogéneos entre sí.

En el texto se halla una aporía: mundos representados subversivos (legitimación de la sublevación indígena, deshumanización de los españoles y una nueva relación jerárquica sociomoral entre las comunidades étnicas españolas e indias), pero una forma discursiva occidental (memorias ejemplares), el español como lengua hegemónica y una competencia literaria propia de un sujeto letrado. Una explicación parcial es que Juan Bautista se ciñe a las formas discursivas de los lectores y patrocinadores de su obra (criollos letrados); sin embargo, parece lógico concluir que él no puede dejar testimonio de su historia personal fuera de los marcos del sentimentalismo ilustrado y, con ello, está sellando una nueva derrota de las élites y de los sectores populares andinos.

Estas memorias no logran constituir plenamente un sujeto moderno; sin embargo, hay huellas de una precaria e incipiente construcción de un individuo autónomo y singular, si bien instalado en las coordenadas hegemónicas del relato ejemplar. Su vida adquiere valor y significado desde el archivo sentimental de la Ilustración y los relatos bíblicos; por ello, la hipótesis de la doble autoría cobra amplia verosimilitud. A pesar de algunas disidencias, el relato autobiográfico del medio hermano de Túpac Amaru, narrado en códigos ficcionales que recrean acontecimientos históricos, no solo termina validando la cultura y las políticas criollas de las nuevas repúblicas, sino que ofrece una visión poco moderna y estática de las colectividades culturales.

El narrador habla desde diversos lugares heterogéneos, pero predomina un lugar des-andinizado en sus categorías conceptuales y des-occidentalizado en su perspectiva del tiempo histórico. Quizás, más que estar ante un libro de memorias, estamos ante un "borramiento" de una memoria subversiva, una traducción de la sublevación indígena a códigos ilustrados y cristianos que reservan nuevamente el perpetuo sufrimiento al indígena y la calidad de redentores a los buenos criollos.

El entierro de Juan Bautista en el cementerio de La Recoleta alegoriza adecuadamente el proceso de su texto. El último inca queda sepultado en un cementerio criollo, encerrado para siempre sobre los jardines de una vieja iglesia y acompañado por un grupo de esculturas neoclásicas que celebran los principios del mundo europeo occidental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beverley, J. 1999.
Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory. Durham/London: Duke University Press.
- Beverley, J. 1993.
"¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades". *Casa de las Américas*. La Habana, 33 (190), pp. 13-24.
- Dunbar Temple, E. 1971.
"Prólogo". En E. Dunbar Temple (comp.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX: La revolución de Huánuco, Panatahuas y Huamalíes de 1812*, vol. 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Faverón Patriau, G. 2011.
"El hermano analfabeto del rey: las Memorias de Juan Bautista Túpac Amaru". En G. Faverón Patriau, *Contra la alegoría: Hegemonía y disidencia en la literatura latinoamericana del siglo XIX*. Hildesheim: Georg Olms, pp. 73-93.
- González Echevarría, R. 2000.
Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lozano Tello, A. 2015.
Un inca en Buenos Aires. Tesis de licenciatura en Literatura Hispánica. Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima, Perú.
- Neira, H. 1991.
"El espejo del olvido: la idea de América en las Memorias de Juan Bautista Túpac Amaru". *Revista de Indias*. Madrid, 51(191), pp. 97-120.
- Stelzig, E. 2000.
The Romantic Subject in Autobiography: Rousseau & Goethe. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Túpac Amaru, J. G. 1946 [1777].
Genealogía de Túpac Amaru. Lima: Domingo Miranda.
- Túpac Amaru, J. B. 2009 [1825].
Visión de los vencidos: Estudio y transcripción de las memorias de Juan Bautista Túpac Amaru, ed. y estudio preliminar de H. Neira. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Túpac Amaru, J. B. 1976 [1825].
Memorias del hermano de Túpac Amaru escritas en Buenos Aires, pról. de A. Varela. Buenos Aires: Boedo.
- Túpac Amaru, J. B. 1945 [1825].
Cuarenta años de cautiverio: Memorias del Inka Juan Bautista Túpac Amaru. Notas, comentarios y adiciones de documentos inéditos por F. Loayza. Lima: Domingo Miranda.
- Velázquez Castro, M. 2003.
"La literatura peruana en el periodo de crisis y disolución del régimen colonial (1780-1830)". *Ajos & Zafiros*. Lima, (5), pp. 15-39.