

NOTAS Y DEBATES

Debate en torno al libro de Sergio Serulnikov *Conflictos sociales e insurrección en el mundo andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, 468 pp.

Sinclair Thomson

Departamento de Historia, New York University

Dominación colonial, pactos y cultura política andina

La labor histórica de Sergio Serulnikov se ubica en el primer plano de los trabajos realizados por estudiosos argentinos sobre la región andina. Estos esfuerzos tienen una tradición notable y cruzan las barreras disciplinarias. Durante las décadas de 1970 y 1980, los estudios andinos empezaron a nutrirse de aportes diversos, especialmente históricos y antropológicos, y fue germinándose el trabajo de Serulnikov en este campo fértil. No es casual que los historiadores argentinos talentosos como Serulnikov, su maestro Enrique Tandeter y otros se dedicaran a la región colonial y su pasado colonial. Entre otros factores, Buenos Aires como vieja capital virreinal cobijaba un rico acervo de documentación colonial. Si bien en líneas generales Tandeter se dedicó a la historia económica y demográfica y Serulnikov a la historia social y política, los dos comparten preocupaciones comunes. Por una parte, sus trabajos esclarecen la historia de la importantísima región altoandina de Potosí. Por otra parte, a tono con los diversos aportes interdisciplinarios en estudios andinos, sus trabajos iluminan las relaciones entre la población indígena y las estructuras de dominación colonial.

Las contribuciones de Serulnikov sobrepasan, sin embargo, el terreno de los estudios andinos. Por destacados artículos publicados en revistas norteamericanas y sobre todo por su magistral libro editado primero en inglés en 2003, sus aproximaciones y argumentos históricos han tenido un impacto aun más amplio en la historiografía latinoamericana.¹ Aquí quisiera señalar tres de las contribuciones principales, y plantear finalmente un tema que me parece todavía abierto para el análisis de la dominación colonial y la sociedad andina.

Primero, *La subversión del orden colonial* representa un aporte espléndido a una nueva generación de estudios de los grandes levantamientos andinos de fines del siglo XVIII, una experiencia asociada

¹ *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*, Duke University Press, 2003.

normalmente con el líder cuzqueño Túpac Amaru. Después de la gran obra documental de Pedro de Angelis en el siglo XIX, a mediados del siglo XX fue otro historiador argentino, Boleslao Lewin, quien ofreció el primer panorama de la “rebelión de Túpac Amaru” y que manejó con más destreza la enorme documentación correspondiente.² Otra ola de estudios en las décadas de 1970 y 1980, encabezada por el trabajo nuevamente panorámico y a la vez documentalmente solvente de Scarlett O’Phelan Godoy, lograron importantes avances en el área de las causas económicas y perspectivas ideológicas detrás de la insurrección. A pesar de semejantes esfuerzos, sin embargo, quedaron muchas dimensiones aún por esclarecer.

La región del norte de Potosí fue la primera zona que se prendió fuego, quizás impulsando al mismo Túpac Amaru a levantarse en noviembre de 1781. Pero las raíces de esta insurgencia y el desempeño de sus líderes, los “hermanos Katari”, eran mucho menos conocidos en comparación con el caso de Cuzco e incluso con el caso de La Paz, las otras regiones principales en la conflagración surandina. Lo que quedaba pendiente también, más allá de la historia regional, era comprender con mayor profundidad la cultura política de las propias comunidades andinas partícipes de la insurrección. En esto, la obra de Serulnikov representa un logro de primera importancia. De ella, aprendimos cómo las comunidades en el siglo XVIII pasaron por un proceso político que las llevó desde formas de lucha cotidiana y contestación local, típicas en la historia colonial anterior, hasta lanzarse en una campaña insurreccional en amplia escala regional que subvertiría el orden colonial mismo. Se trata, en parte, de una historia interior de las comunidades andinas, una que echa luz sobre sus formas de representación y legitimación política por ejemplo. Pero es una historia que mira desde adentro hacia afuera también, cotejando, por ejemplo, las estrategias comunales *vis-a-vis* de distintos actores estatales, eclesiásticos y de elite regional.

Uno de sus argumentos más audaces es la reinterpretación de Tomás Katari, que figura en otras versiones como un redentor mesiánico o un líder político más “reformista” que “revolucionario”. Serulnikov deja de lado las atribuciones milenaristas para aproximarse a Katari y su comportamiento en términos propiamente políticos. El líder aymara se esmeró en colaborar con la Corona española, recaudando y enterando el tributo indígena, presentando recursos judiciales en las cortes e insistiendo en el cumplimiento de los decretos soberanos, viajando a pie durante meses entre Potosí y la sede virreinal en Buenos Aires. Estas

² Boleslao Lewin, *Túpac Amaru, el rebelde: Su época, sus luchas y su influencia en el continente*, Buenos Aires, Claridad, 1943. Véase también la tercera edición ampliada, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de hispanoamérica*, Buenos Aires, Hachette, 1967.

acciones aparentemente nada radicales terminaron, según Serulnikov, socavando al poder regional de caciques, corregidores y oidores de la Audiencia de Charcas, quienes transgredían la ley constantemente en sus abusos de la población y sus afanes de lucro. Mientras la legitimidad de las elites regionales se fue minando por la campaña aparentemente legalista de Katari, se fue acumulando un poder alternativo y una autonomía indígena extensiva. Al final de cuentas, el autor plantea que lo más subversivo no fue un rechazo directo del poder colonial por parte de Katari, sino su apropiación contrahegemónica de la justicia y la razón.

Un segundo aporte importante radica precisamente acá, en la nueva aproximación a la cultural legal colonial y su manejo por parte de la población andina. Los estudiosos de rebelión popular, independientemente de la región o período histórico estudiado, suelen analizar la revuelta como una medida extrema adoptado cuando se hayan agotado los recursos legales. Serulnikov, basándose en la documentación para Potosí pero a tono con otras investigaciones para el período moderno temprano en Europa, demuestra cómo la política judicial podía desplegarse simultáneamente con la movilización colectiva. Las dos estrategias no eran contradictorias ni exclusivas entre sí. El recurso a la ley y la aplicación de ella dependía en muchos casos del despliegue de la fuerza de las partes en los conflictos y no de un aparato burocrático-policial supuestamente independiente e imparcial. En el caso de Potosí, en el siglo XVIII, el efecto combinado de ambas estrategias podía rebalsar el marco político dominante y sacudir la “hegemonía” colonial establecida. Aquí, el argumento de Serulnikov cuestiona la tesis de Steve Stern, en su libro sobre la sierra peruana a principios de la colonia, según la cual la política judicial indígena podía servir para defender intereses individuales y comunales, pero a costa de afianzar la legitimidad del poder colonial y sus instituciones.³ Para Serulnikov, la apropiación de los instrumentos legales discursivos y procedimentales por parte de las comunidades no consolidó la hegemonía del Estado sino que permitió una lucha “contrahegemónica” poderosa.

Un tercer aporte nos lleva a repensar el impacto de las reformas borbónicas, y entender más a fondo su significado a nivel local y rural. Scarlett O’Phelan es otra historiadora que ha insistido en lo determinante que fueron las reformas en su explicación de las causas de la insurrección, pero Serulnikov brinda una perspectiva novedosa desde las comunidades. Mientras los historiadores de América Latina en general han enfatizado un tajante rechazo popular hacia las reformas, evidente

³ Steve Stern, *Peru’s Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, University of Wisconsin Press, 2^a ed., 1992.

en muchas protestas antifiscales, Serulnikov plantea que en Potosí las reformas no sólo intensificaron la extracción de excedentes sino que reencauzaron la lucha comunitaria. Desmantelaron las estructuras de dominación establecidas y crearon nuevos espacios y aliados políticos para las comunidades. Estas últimas no repudiaron los cambios sino que se apropiaron de ellos, de tal manera que la transformación desde arriba y la movilización desde abajo no se chocaron entre sí sino que se entrelazaron. Un nuevo proyecto “hegemónico” estatal –ilustrado, racionalista, modernizador– proveyó, sin darse cuenta, las armas para una campaña anticolonial “contrahegemónica”.

Hace más de treinta años, Enrique Tandeter publicó un ensayo corto pero estimulante insistiendo en que faltaba una comprensión históricamente específica de la formación social latinoamericana en la colonia, a pesar de la gran cantidad de estudios empíricos sobre el período.⁴ Tratando el debate sobre la naturaleza feudal o capitalista de América Latina colonial y el debate sobre la Leyenda Negra, Tandeter argumentó que carecíamos de un análisis adecuado de la dominación propiamente *colonial*. Al mismo tiempo señaló un trabajo recientemente publicado –*Charcas 1535-1565. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, del historiador catalán radicado en Bolivia, Josep Barnadas– como un ejemplo de lo que hacía falta.⁵

Hoy, más de treinta años después, el trabajo de Serulnikov es una demostración de que la historiografía ha dado grandes pasos adelante. El debate sobre modos de producción en América Latina tendía a caer en discusiones estériles en torno a categorías abstractas, como reconocía Tandeter. Barnadas insistió además en “la necesidad intrínseca de apoyar el análisis en un sistema de referencias determinadas por la situación sociopolítica colonial”. El estudio de Serulnikov, descubriendo esa misma realidad sociopolítica, aclara no solamente la emergencia de un movimiento anticolonial, sino junto con ella la crisis de la dominación colonial tardía. Necesariamente se basa en un concepto de esa dominación tal como fue consolidada a principios y mediados del período.

Barnadas subrayó las contradicciones internas entre distintos estamentos españoles en la colonia y la metrópoli como factor clave en los orígenes de la formación social colonial. En su análisis de la crisis colonial tardía, Serulnikov a su vez presta atención al mismo factor –en este caso, las tensiones entre la burocracia borbónica “ilustrada” y las

⁴ Enrique Tandeter, “Sobre el análisis de la dominación colonial”, en *Desarrollo Económico*, vol. 16, núm. 61, pp. 151-160, 1976. Fue publicado también en la revista boliviana *Avances*.

⁵ Josep Barnadas, *Charcas 1535-1565. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz, CIPCA, 1973.

elites locales-regionales-. Pero en cuanto a la relación entre población indígena y los sectores dominantes, el trabajo de Serulnikov muestra que la historiografía ha marcado importantes avances con respecto a treinta años atrás. Barnadas veía a la población andina sujeta al poder encomendero como un sujeto pasivo, a diferencia de España donde se supone regían pactos entre señores y vasallos. La etnohistoria andina, a diferencia de esto, ha concebido una mayor capacidad de negociación indígena y el fenómeno de pactos (de reciprocidad asimétrica, en la formulación original de Tristan Platt) entre comunidades andinas y los poderes coloniales, tanto encomenderos como la Corona. Sin suponer el trasplante automático de un pacto hispano, Serulnikov trabaja con sensibilidad etnohistórica el concepto de pactos como factor central en la formación social surandina.

Sigue vigente hoy el mismo problema que señaló Tandeter –una profusión de material empírico en la forma de monografías y casos particulares relacionados con la historia colonial pero que no ofrece una adecuada visión de la sociedad en su conjunto-. Si debemos rescatar un aspecto del debate de los modos de producción de los años 70, y del propio ensayo de Tandeter, fue la inquietud por concebir la formación social colonial de manera más íntegra y con sustento teórico. Aquí también vemos que el trabajo de Serulnikov asume el desafío. Si bien maneja el concepto etnohistórico de pactos, a la vez trae un marco analítico gramsciano para entender la crisis del orden colonial “hegemónico” y el proyecto katarista “contrahegemónico”.

Esta aproximación es sólida y convincente en muchos aspectos, y complementa el argumento de Steve Stern acerca de la conformación de una hegemonía en el período colonial temprano. Sin embargo, me parece que este enfoque deja aún abiertos varios temas y problemas. No es posible entrar a fondo en la discusión aquí, pero creo que debemos reflexionar más acerca del objetivo de Tandeter de tomar en cuenta el carácter propiamente colonial de la dominación. Para el marxismo occidental, el concepto de hegemonía se aplicaba en sociedades capitalistas, y la Italia de Gramsci fue justamente un territorio en que la consolidación hegemónica fue lograda con dificultad aun en el siglo XIX. Ranajit Guha argumentó que el colonialismo británico en la India fue una dominación “sin hegemonía” no porque se apoyara en la coacción bruta simplemente, sino sobre todo porque los subalternos mantenían grados de autonomía significativas en relación a la sociedad liberal-burguesa metropolitana y no se dio una asimilación homogénea de la “sociedad civil” por parte del Estado.⁶

⁶ Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

¿Hasta qué punto tiene sentido aplicar el concepto de hegemonía a una formación social colonial, donde no prevalecen relaciones de producción capitalistas ni relaciones políticas liberales? Existían actores indígenas individuales, como los caciques o los trajinantes, y sectores indígenas-plebeyos en las ciudades que participaban con grados relativos de “voluntariedad” en los mercados coloniales, como parte de nuevos nexos de dependencia económica. Este involucramiento “voluntario” puede indicar condiciones incipientes o parciales de control hegemónico. Pero las comunidades andinas mantenían amplios márgenes de autonomía colectiva y la Corona hasburgo prefirió incorporar la población indígena bajo un régimen político-legal diferenciado y un mando indirecto en lugar de una asimilación homogeneizante. De ahí las condiciones para un pacto comunidad-Estado. Esta formación social colonial no se asentaba solamente en la coacción violenta, pero a lo mejor puede calificarse más como un tipo de formación “pactada” que una “hegemónica”.

No quiero insinuar que fueran ausentes en la colonia las dinámicas de legitimación y liderazgo moral que se suelen asociar con el marco gramsciano. Pero estas dinámicas de hecho pueden encontrarse en formaciones sociales muy distintas. No quiero insistir en una definición totalizante de hegemonía. Pero la atractiva definición que proporciona William Roseberry –reconociendo los aspectos procesuales, parciales y de tensión que pueden pertenecer a un régimen hegemónico⁷ tampoco son excluyentes a este tipo de régimen. Tampoco me interesa sostener dogmáticamente que no se pueden aplicar conceptos o categorías (por ejemplo, Estado o clase, como también hegemonía) característicos de la sociedad “moderna” o metropolitana a formaciones “premodernas” o coloniales. Pero si optamos por usar lenguaje proveniente del análisis de sociedades distintas, nos conviene hacerlo de manera crítica y con plena conciencia de las diferencias –en este caso, hegemonía en la región andina bajo mando hasburgo significaría algo muy distinto de hegemonía en la sociedad industrial europea o norteamericana del siglo XX–.

Considero que los logros y aciertos de Sergio Serulnikov ejemplifican los avances más importantes en la historiografía latinoamericana de las últimas décadas. Su trabajo es fundamental por cuanto nos permite comprender las formas de lucha subalterna en el período colonial. A la vez, a través de él y recuperando las inquietudes más agudas de una generación historiográfica anterior, podemos profundizar nuestra comprensión de la naturaleza misma de la dominación colonial.

⁷ William Roseberry, “Hegemony and the Language of Contention”, en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham y Londres, Duke University Press, 1994.

Ana María Presta

PROHAL /Instituto Ravignani/ UBA-Conicet

Conflictos sociales e insurrección en el mundo andino es un excelente trabajo que muestra la madurez de Sergio Serulnikov como investigador y en el que despliega su plenitud en el manejo de un tema y un problema, el de las rebeliones surandinas del siglo XVIII, sobre el que trabajó por más de una década.

Fruto de su disertación doctoral, *Conflictos sociales...* trasciende ese trabajo de investigación y se convierte en un texto pensado, al reflejar la reflexión teórica, el cuidado metodológico y la fina heurística que, desde distintos repositorios, nutrió este trabajo.

La revuelta de Tomás Katari, líder de la rebelión de Chayanta (norte de Potosí), adquiere nueva dimensión e interpretación tras un innovador paradigma, como el que ofrecen los estudios culturales a los que adhiere Serulnikov, quien utilizó las voces de los líderes indígenas para aprehender los reclamos colectivos y develar la “contra-hegemonía” de sus discursos. Katari, un indio del común del pueblo de Macha que accede al cacicazgo, es el exponente de la crisis de legitimidad del sistema de cargos y, por ende, ejemplo del colapso de las relaciones entre el Estado colonial y los indígenas, cuyos máximos exponentes, los caciques, son tan irritativos y corruptos para sus sujetos como lo fueran siempre los corregidores.

Tal vez uno de los aspectos mejor tratados de este libro es el de los antecedentes previos a 1780, epicentro de las masivas revueltas surandinas. Desde la década de 1740, atisbos del descontento general, que se patentizaría cuarenta años más tarde, alertan sobre el descontento inicial –manifiesto en las contradicciones de un sistema colonial que sobreexplotaba la masa tributaria a la vez que ofrecía canales de acceso a la justicia en las cortes del mismo sistema–. La complicidad de los caciques en la rigurosidad de las exacciones mitayas y tributarias derivaron en el asesinato de un líder paradigmático: Florencio Lupa, cuyo derrotero, hasta su asesinato por sus indios en 1780, Serulnikov trata magistralmente. A partir de allí, resulta fascinante observar las alianzas intraétnicas y con los funcionarios coloniales, con quienes los indígenas parecen jugar partidas de ajedrez, colocando a los peones españoles (tanto funcionarios civiles como eclesiásticos) de un lado y de otro de sus reclamos, forzando alianzas y desestructurando, lenta pero sostenidamente, los viejos esquemas de poder. Y es en este punto, donde el autor logra sus mejores páginas al describir las alianzas y contra alianzas en espacios escindidos pero ya no más separados: el campo y la ciudad, desde Pocoata y Macha la sede del poder audiencial (La Plata), y Buenos Aires (virreinal). Las contradicciones internas de los grupos en conflicto, tanto indígenas como españoles, se ponen de manifiesto

tanto en la arena de las prácticas como en la de los discursos. En el primer caso, los conflictos interétnicos del norte potosino ilustran las brutales diferencias entre las facciones y la supervivencia de los rangos y jerarquías fundadas en la genealogía, desconociendo aquellas legitimadas por el colectivo en la búsqueda de otros canales y rasgos de la representatividad política. Justamente, la búsqueda de la legitimidad y la justicia hacen de la rebelión de Tomás Katari diferente de las Túpac Amaru y Túpac Katari, sobre cuya matriz y el contexto general de las reformas borbónicas Serulnikov abunda en sus páginas finales.

No obstante la innovadora presentación argumental e interpretativa que el autor hace del tema, cabe efectuar ciertas observaciones estructurales y del contexto general andino. El uso de ciertas categorías de análisis mueven a confusión y a incorrectas interpretaciones. Así, la categoría “comunidad” aparece en una profusa polisemia y queda encorsetada en un esencialismo andino que no se compadece con la realidad. En este estudio, la comunidad, que surge a partir de la territorialidad fija consagrada por las reformas del Virrey Toledo, es tanto jefatura étnica como conjunto de ayllus integrados en un grupo o territorio, pudiendo también aludir a corregimiento, repartimiento, reducción, espacio común cultivable, grupo, los vecinos, etc. La comunidad, como las antiguas jefaturas aymaras, parecen, en el siglo XVIII, congeladas en el tiempo.

Del mismo modo, en las reducciones –verdaderos espacios negociados entre corregidores, visitadores y curacas–, se plasmó una lógica de ocupación funcional al sistema de dominación colonial. Allí convivieron indios que no necesariamente tenían vínculos étnicos y cuyo acceso a los recursos a distancia quedaba obliterado, quebrando otro de los esencialismos andinos que se detectan en este libro: el control vertical de un máximo de pisos ecológicos. A partir de las reducciones, los indígenas montaron una multitud de estrategias para que sus ayllus obtuvieran tanto productos complementarios como dinero para pagar su tasa. Por eso, las artificiales categorías fiscales coloniales poco muestran de las relaciones sociales aunque ilustran sobre manipulaciones múltiples que hacen a los vínculos internos y con los funcionarios de turno, por ejemplo, pagar menos tasa o considerar a los menos favorecidos dentro de los ayllus. Y todo ello porque el andino es un mundo de mediaciones y negociaciones en el cual, al saltarse un eslabón en la cadena de consensos y prácticas, ocurre por ejemplo, la crisis que narra este libro.

En el mar de cambios que incurren los Andes desde la conquista, que trastoca la vida cotidiana, a todo nivel, de los ayllus y remanentes de grupos étnicos, la armonía no se hacía presente ni siquiera bajo las pautas de reciprocidad, redistribución y control vertical que signan, sin transición, la visión de los siglos XVI y XVII hasta llegar, en este trabajo, al siglo XVIII. Éste es mi otro distanciamiento con ciertas aseveraciones

del autor, cuya percepción armónica lo lleva a engarzar lo prehispánico con los dos primeros siglos coloniales hasta la crisis de 1740.

El mundo andino es, también, un mundo de ficciones, donde todo parece estar en su lugar cuando en verdad está desplazado y alterado, un mundo en donde unos juegan a que son los legítimos herederos de los parientes del mítico líder Tataparua o nietos del *mallku* Coysara mientras entregan a sus mitayos, recrean una etnicidad e identidad nueva en las reducciones, ficcionalizando, como bien dice Serulnikov, la relación de “la comunidad con su rey” mientras que otros ejercen su poder tras el falso empadronamiento, el reparto forzoso de mercancías y los negociados comunes. En medio de permisividades y corrupciones gira el acuerdo o consenso sobre cómo han de mantenerse la autoridad, los privilegios y cómo se han de sustentar las legitimidades. Hasta ahí, la larga estabilidad colonial. Claro que hasta aquí hablamos de los acuerdos entre cúpulas, soslayando a los indios del común. Serulnikov plantea excepcionalmente el rol esencial que los jefes indígenas tuvieron a diferentes niveles de la organización social [segmentaria] “comunal” hasta la “crisis de bienestar de las comunidades indígenas andinas”. Este esclarecedor trabajo de “historia política desde abajo” rescata las voces de la protesta social cuando estalló, incontenible, la crisis general. Tras las voces de las nuevas autoridades, se leen otras voces, las de más abajo, las silenciadas durante 200 años y que consideraron, sin duda, roto el acuerdo con las otras autoridades, las cuestionadas, las voraces, ya fueran legítimas por sangre como las de los Ayra Chinche de Ariutu o la “multiétnica” del venal y canalla Lupa que, debido a sus prácticas espurias, carecían de toda representatividad y respeto al interior de los pueblos. Estimo, entonces, que en el XVIII la dificultosa definición de la etnicidad real dentro de los repartimientos y pueblos de indios –otro talón de Aquiles al que nos enfrentamos los colonialistas– también había contribuido a modificar la noción de autoridad. Ya no era necesario que el cacique fuera de tal o cual linaje o si gobernaba a uno o más pueblos, sino que cumpliera esos pactos básicos, ocultos, tan ocultos como los discursos silentes, que mantenían la estabilidad entre las autoridades y sus indios, una autoridad mensurable por su calidad de gestión, como lo sostiene el autor en su primer capítulo, una calidad de gestión que distaban de poseer aquellos que eran representantes de los indios pero estaban, como también apunta más tarde, al servicio de los españoles. Por eso me parece que la crisis de legitimidad y representatividad se contextúa en las reformas borbónicas, pero proviene de la ruptura del largo “pacto social” o moral donde ya no había más lugar para el sostenimiento de las viejas ficciones y, donde, por poco tiempo, pareció hacerse realidad el deseo de Guman Poma: el Papa gobernando en Roma, el Emperador en Castilla y los Indios, no los Incas, en las Indias.

Ana María Lorandi

Universidad de Buenos Aires

Aunque la expresión “historia desde abajo” pueda parecer desactualizada, el mayor mérito que tiene el libro de Sergio es que muestra, con una densidad poco común, la espesa trama de conflictos que se producen en las bases sociales de las comunidades andinas de la región que estudia. El libro consiste en una detallada etnografía histórica que refleja las reacciones, a veces mínimas, a veces violentas, que producen las modificaciones que las instituciones y los agentes coloniales quieren producir en el gobierno y en los mecanismos de explotación de las comunidades. Se puede observar, paso a paso, el debilitamiento de los controles que los curacas habían ejercido durante dos siglos sobre las formas de inserción de los tributarios en el sistema colonial. La relativa autonomía, casi de gobierno indirecto, que había predominado gracias al implícito pacto colonial entre las comunidades y la corona de los Hasburgo, fue siendo inficionada por las intervenciones de las autoridades borbónicas, cada vez más flagrantes, muchas veces ilegales y violentas, introduciendo curacas intrusos, muchos de ellos mestizos, presionando con el aumento del reparto compulsivo y ocultando tributos que en vez de ir a las arcas reales pasaban a manos de los nuevos caciques, curas o corregidores.

Si bien Sergio lo marca con claridad en su propio texto, son notorias las diferencias entre las rebeliones norpotosinas que culminan con los liderazgos de los hermanos Tomás, Dámaso y Nicolás Katari, a las encabezadas en el Cuzco por Túpac Amaru o en La Paz por Túpac Katari. Lo que se debe subrayar para comprender la importancia del libro es que esas diferencias no sólo responden a motivos económicos, ideológicos, tipos de liderazgos, etc., sino que surgen de una investigación también diferente. En este sentido quiero remarcar varios temas.

En primer lugar, Sergio ha prestado atención, como dije más arriba, a los pequeños acontecimientos de la vida cotidiana y a cacicazgos que no se destacaban particularmente por su amplitud o su riqueza. Más bien se mueve al ras de la base social, observando las reacciones en numerosos pueblos frente a medidas de distinto impacto en la comunidad, y en las cuales la negociación y el litigio ante las autoridades y la Audiencia parece ser la estrategia elegida hasta la última fase más violenta de la rebelión.

En segundo lugar, el lapso estudiado. Comienza temprano en el siglo XVIII, para seguir con lupa la creciente inquietud que se advierte en esa sociedad que ve cómo sus costumbres y derechos iban siendo vulnerados poco a poco. La estructura social iba siendo carcomida por una corrupción –quiero usar especialmente la palabra corrupción– y

una violencia de las autoridades que a veces les permitía incluso obtener el apoyo de autoridades superiores (léase la Audiencia) y revertir algunas medidas muy perjudiciales o burlarlas (por ejemplo, yendo ellos mismos a pagar los tributos a Potosí para demostrar el alto porcentaje de tributarios que se había ocultado). El lapso al que se consagra la investigación de Sergio es sumamente importante para entender el tercer punto de mi comentario.

Éste se refiere a que estas rebeliones no surgen por la aparición de algún tipo específico de medidas que provocan reacciones en cadena (aunque tuviesen antecedentes aislados), sino que se fueron gestando a lo largo de más de medio siglo provocando una erosión de la autonomía en el gobierno interno de las comunidades, afectando a sus bases por el desequilibrio que estas situaciones producían. A diferencia de otros estudios sobre las rebeliones que ponen el acento en cierto tipo de medidas (aunque nadie desconoce la existencia de las restantes), por ejemplo, el aumento de la alcabala en el caso de Scarlett O'Phelan, el reparto en el de Gölte, la utopía en Seminsky o Flores Galindo o, anteriormente, la independencia como entre Valcarcel o Lewin, Sergio Serulnikov muestra la multicausalidad de la crisis, en cuya base se encuentra el control sobre el pago de tributo (tema muy poco abordado por otros autores, salvo O'Phelan si la memoria no me engaña, pero en trabajos posteriores), el costo altísimo de las obviaciones (ya marcado por Mónica Adrián pero tampoco tomado por otros autores) y la presencia de los caciques intrusos y/o mestizos, cuya importancia en relación con las rebeliones es directa, así como sus efectos en la ruptura del pacto de autonomía colonial.

Esto se enlaza a su vez con la insistencia de Sergio en sostener que las rebeliones eran reivindicativas de antiguos derechos y no tuvo, salvo tal vez en sus últimas fases, la intención de destruir el régimen colonial. Estaban tratando de conservar las jerarquías de poder locales tal como se habían organizado tradicionalmente, rechazando innovaciones que alteraban sustancialmente sus concepciones de poder y sobre todo de legitimidad. Es más, estuvieron dispuestos a aceptar la eficiencia en lugar del derecho consuetudinario en la elección de un cacique, pero siempre y cuando se respetara la decisión de la comunidad. Obviamente, la elección de un cacique foráneo, como Lupa como caso extremo, a cargo de tres comunidades diferentes no podía sino provocar su repudio. Más aun viendo la alianza que el cacique entablaba con el corregidor. La intervención de la iglesia, a través de sus curas e incluso del Arzobispo no ha sido ajena al estudio de Sergio, analizándola desde diversas perspectivas pero siempre marcando el nivel de alteración que esta institución provocaba en las comunidades.

Por todo ello, en el capítulo III, Sergio va a analizar y a discutir los efectos en las comunidades del proyecto imperial de modernización y regulación social de los Borbones. Proyecto que representaba una nueva concepción sobre la modalidad de la hegemonía que debía imponerse alterando el antiguo pacto colonial. La intervención estatal en la supervisión de las comunidades fue creciendo a lo largo del tiempo y, como en todo proceso de construcción de un Estado, esto se hacía a expensas de otros agentes o sectores que antes detectaban el derecho a ejercer determinadas funciones como ya lo ha marcado con meridiana claridad Norbert Elías. En mi opinión, el mayor aporte de Sergio se encuentra en este punto: es el proyecto de modernización y control, en su conjunto, la verdadera causa (global) que provoca la rebelión.

Ahora bien, no todos son méritos en este libro. No puedo dejar de señalar que Sergio sumerge al lector en farrago de nombres y categorías que no define, lo mismo le da utilizar la palabra pueblo que grupo étnico, no señala la génesis de esas estructuras políticas con las que trabaja, pasa sin solución de continuidad de un problema micro local o uno regional, no se detiene a recapitular, y otras deficiencias de redacción que hacen que el libro resulte de lectura muy dificultosa. Es cierto que ha privilegiado el hecho de volcar un aparato empírico que es el principal sostén de su hipótesis central, la erosión constante de las estructuras jerárquicas y tradiciones andinas. Pero estimo que no hay reposo en la exposición de hechos y nombres y se observa, casi diría, una deliberada intención de evitar los comentarios teóricos, a mi entender llevada al extremo.

**Respuesta a los comentarios de Ana María Lorandi,
Ana María Presta y Sinclair Thomson**

Sergio Serulnikov

Universidad de San Andrés/Conicet

Debo, en primer lugar, agradecer al *Boletín* por propiciar este intercambio, y a mis colegas Ana María Lorandi, Ana María Presta y Sinclair Thomson por haber aceptado la propuesta. A veces, demasadas a mi gusto, los historiadores sentimos que nuestras investigaciones pasan unas junto a otras como barcos en la noche. Las convencionales reseñas bibliográficas ayudan a establecer un diálogo, aunque por su propia naturaleza no lo sustituyen. Debatir ideas, y hacerlo por escrito, debería ser una de las prácticas habituales del oficio. Pocas cosas contribuyen más a desarrollar un campo de estudio que explicitar los puntos de acuerdo y desacuerdo en las conclusiones de nuestros trabajos, en sus enfoques y presupuestos teóricos. La iniciativa de esta revista, que ojalá se repita con regularidad, nos posibilita pues ejercer los placeres y asperezas de este deber intelectual básico.

Aunque el motivo del *dossier* es la aparición en castellano de *Conflictos sociales e insurgencia*, hay que celebrar que los participantes hayan abordado problemas conceptuales e históricos que exceden, o al menos no se limitan, a nuestra interpretación de lo sucedido en el norte de Potosí, circa 1740-1781. De hecho, los principales puntos de debate (la naturaleza de los movimientos sociales andinos, el concepto de hegemonía o la noción de comunidad) plantean interrogantes de muy vasto alcance. Mis comentarios girarán en torno a este tipo de cuestiones.

El propósito central del libro fue construir una historia política local, una historia que nos permitiera discernir cómo y por qué los pueblos norpotosinos se embarcaron en una de las mayores sublevaciones ocurridas en la América colonial. La idea detrás de este proyecto puede formularse en muy pocas palabras: pensar a los grupos indígenas como actores políticos. Es una idea muy poco controversial pero que, tomada en serio, adquiere connotaciones interpretativas y documentales muy complejas. Para el momento que este libro se gestó, entre fines de los años ochenta y noventa, significaba romper con toda una tradición historiográfica. Podría decirse que hasta entonces la producción sobre movimientos sociales andinos, con raras excepciones, tendía al estructuralismo: deducía la acción colectiva de estructuras mentales (pensamiento milenarista y mesiánico, el nacionalismo inca, las tradiciones utópicas andinas) y de cambios generales en las condiciones socioeconómicas (incremento en los tributos, impuestos, monopolios estatales y en el

reparto forzoso de mercancías). Por otro lado, el abordaje del fenómeno tupamarista era por lo general sincrónico (se reconocían desde luego las variantes regionales de la rebelión pero se carecía de profundidad temporal), programático (el carácter “revolucionario” o “reformista” de los movimientos se infería del contenido de sus proclamas), teleológico (se tomaba como causa de la sublevación su resultado final) y binario (la aceptación/rechazo del colonialismo era función de la aceptación/rechazo de las instituciones políticas, económicas y religiosas hispánicas).

La insatisfacción con este tipo de enfoque hizo que hacia fines de los años ochenta, como sugieren Thomson y Lorandi, surgiera toda una nueva oleada de estudios con diferentes preguntas y agendas de investigación. El presupuesto general de varios de estos trabajos, incluyendo el mío, fue que las estructuras socioeconómicas y los sistemas de creencias culturales proveen el contexto de la experiencia, no la experiencia misma. En mi caso, para comprender el proceso por el cual los pueblos andinos se constituyeron en actores políticos, intenté discernir las maneras en que las poblaciones indígenas interactuaron con las instituciones de gobierno (los corregidores, los oficiales de la real hacienda, la real audiencia, los virreyes, el clero), articularon sus reclamos con las normas que presumiblemente debían regir las relaciones sociales y establecieron mecanismos de solidaridad que contrarrestaran (no siempre exitosamente) persistentes tendencias al aislamiento. Dicho de otra manera, mi libro se centra menos en las causas generales de descontento (las cuales son muy variadas, como bien marca Lorandi) que en la cultura política que permitió traducir el descontento en repertorios de acción colectiva. Respecto de la gran rebelión de 1780-1781, presté menos atención a los proclamas o programas de los insurgentes (aquellos que los indígenas creían estar haciendo) que al significado social de sus acciones: el impacto acumulativo, no necesariamente deliberado o consciente, que sus iniciativas tuvieron en la subversión tanto de los modos de dominación política y económica como en el lugar que el discurso europeo les asignaba en el orden natural de las cosas. Las complejas identidades colectivas (el multifacético “nosotros” de los insurgentes) y las ideas respecto a la legitimidad del colonialismo fueron el resultado del proceso insurreccional, no su punto de partida.

Escribir esta clase de historia requiere indefectiblemente una perspectiva local y de mediano plazo. No sé si el término “historia desde abajo” (o cualquier otro eufemismo que queramos utilizar) puede parecer desactualizado. Sí sé que no hay ningún sustituto para este enfoque. Pues si no recuperamos para el análisis histórico este tipo de experiencias locales, las concepciones políticas indígenas, y por ende la gran rebelión pan-andina, resultan ininteligibles. Y en el caso del norte de Potosí (presumo que también en buena medida en la región de La Paz

estudiada por Thomson) este proyecto representaba, desde el punto de vista empírico, empezar de cero, desenterrar de los archivos coloniales un conjunto de prácticas de negociación y conflicto cuya existencia simplemente ignorábamos. Tal es el caso, por ejemplo, de varios de los temas subrayados por Presta y Lorandi: las generalizadas protestas contra las autoridades étnicas norpotosinas de mediados de siglo, la rica trayectoria política de Florencio Lupa (el próspero e influyente cacique cuya decapitación en agosto de 1780 marcó un antes y después en la historia de la sublevación) o la masiva movilización de los indios del pueblo de Pocoata que precedió por varios años a la de sus vecinos de Macha liderados por Tomás Katari.

Este análisis me llevó a arribar a una serie de conclusiones que han sido muy lúcidamente analizadas por mis colegas y sobre las que no voy a extenderme. Una de ellas es que el levantamiento de 1780 fue el resultado directo de un prolongado proceso de politización que se inicia hacia la década de 1740 y se acelera en los años previos al mismo. Contrariamente a lo que hubiéramos esperado, fue en gran medida el éxito de estos enfrentamientos previos, no su fracaso, lo que motivó el estallido de la rebelión. Sostengo asimismo, como Thomson y Lorandi puntualizan, que el impacto concreto, local, de las reformas borbónicas tuvo menos que ver con el incremento de la presión fiscal que con otras dos derivaciones fundamentales de este proyecto: la normalización de las prácticas sociales comunales y, sobre todo, los profundos antagonismos (ideológicos, jurisdiccionales, económicos) que suscitó entre los principales grupos de poder colonial. Ello abrió canales de protesta que las comunidades indígenas de la región supieron explotar con notable sagacidad. Finalmente, como bien observa Presta, la crisis de los cacicazgos sirvió como el elemento catalizador de las tensiones que atravesaban esta sociedad. Esta crisis no se originó, como estábamos acostumbrados a pensar, en el reemplazo de los caciques hereditarios por caciques interinos funcionales a los intereses económicos de los corregidores. Fueron los propios indios del común quienes comenzaron a cuestionar la legitimidad de los antiguos “señores naturales” a causa de pluriseculares procesos de diferenciación socioeconómica y cultural, así como al hecho de que los principios hereditarios habían ya dejado de adecuarse a sus expectativas de buen gobierno. Las concepciones rotativas y electivas de gobierno comunal que emergerían desde finales del período colonial en adelante encuentran aquí uno de sus principales orígenes.

La naturaleza de la dominación colonial discutida por Thomson es, sin duda, uno de las preocupaciones teóricas centrales del libro. Comparto sus dudas acerca del uso del concepto gramsciano de hegemonía en este contexto, aunque no estoy seguro de que la

conceptualización de Ranajit Guha sea la más adecuada. A mi juicio, el empleo de los indígenas del aparato de justicia colonial, su visión sobre el funcionamiento del sistema de fiestas religiosas, su “economía moral” o sus nociones de legitimidad monárquica remiten a dos fenómenos. El primero es el alto grado de penetración de instituciones políticas, económicas y religiosas europeas en la sociedad andina –algo poco sorprendente dado que estas instituciones habían signado la vida cotidiana de estas sociedades por generaciones–. El segundo es que la internalización de elementos propios de la civilización occidental no suponía dotar de legitimidad a la dominación española o a las formas establecidas de estratificación social. El primer fenómeno nos previene contra lecturas dualistas del orden colonial; el segundo, contra lecturas funcionalistas. La hegemonía colonial (en un sentido amplio) no se fundaba en la aceptación de las instituciones hispánicas, sino en el significado que se les atribuía: en qué medida servían, o no, para perpetuar la noción de inferioridad étnico-cultural de los pueblos nativos y, por tanto, para justificar su sujeción política y económica.

Esto no quiere decir en absoluto que los sistemas de valores en una sociedad pluricultural de este tipo fueran idénticos. Comparto con Thomson la idea de que los niveles de autonomía cultural en las sociedades coloniales y las sociedades europeas no pueden ser equiparados. Así lo comprueban los numerosos estudios sobre religiosidad andina, relaciones de parentesco, representaciones del pasado incaico o pensamiento político indígena. El punto, sin embargo, es que este tipo de prácticas y concepciones idiosincrásicas y heterodoxas habían sido parte del tejido de la sociedad andina por siglos. La aristocracia cuzqueña no había sido considerada desleal al Rey por exaltar las tradiciones imperiales nativas, ni los campesinos andinos habían sido considerados herejes o gentiles por realizar extraños rituales en los cementerios durante las celebraciones cristianas (los curas veían estas prácticas como parte de la estructura misma de la fiesta y las aceptaban con resignación o indiferencia). El punto, entonces, es que fue en respuesta al masivo desafío al dominio español que las elites hispánicas se vieron precisadas a imponer una concepción normativa de la cultura, que necesitaron trazar una línea en la arena separando lo europeo y lo andino, lo civilizado y lo salvaje. Los insurgentes, por su parte, no invirtieron la asignación de valores a los sistemas culturales: cuestionaron que aquella línea pudiera ser trazada. Vale decir, pusieron en cuestión el monopolio del sentido de las instituciones y los valores morales vigentes.

En suma, como planteo en el libro, tomando prestada la terminología de Jacques Rancière (una idea que, desde otras perspectivas teóricas, ha sido desarrollada por E. P. Thompson en *Whigs and Hunters* o por los llamados estudios poscoloniales) la rebelión no debiera ser

vista como un acto de identidad cultural, sino como un acto de subjetivización, esto es, la subversión radical de la experiencia histórica de subjetividad colonial. ¿Qué significaba ser un vasallo católico de la monarquía? ¿Cuál era el conjunto de derechos que los indios poseían como tributarios del Rey y qué consecuencias políticas y sociales prácticas se debían derivar de ello? Desde el punto de vista simbólico, el aspecto más sedicioso del fenómeno insurgente no radica en lo que las elites gobernantes le atribuyeron –el completo rechazo del orden social imperante–, sino en lo que soslayaron: el empleo de nociones políticas, religiosas e históricas híbridas e interculturales con el fin de impugnar el gobierno español y las jerarquías étnico-culturales sobre las que aquel se erigía. El dualismo proyectado por el discurso de contrainsurgencia (y con demasiada frecuencia también por el discurso historiográfico) oscurece el hecho de que los eventos de 1780-1782 no sólo confrontaron a la población hispánica con los límites del proceso civilizatorio, con lo que la dominación europea fue incapaz de transformar en los modos de vida y pensamiento andinos (algo que muchos estuvieron perfectamente dispuestos a admitir), sino sobre todo con los logros de este proceso, con el desarrollo de concepciones antagónicas al régimen colonial conforme, en muchos aspectos, a sus mismos fundamentos simbólicos. Ello excedía el plano de lo representable porque ponía en cuestión el núcleo ideológico duro, último, del colonialismo occidental, aquello que Partha Chatterjee definió como “un régimen moderno de poder orientado a nunca cumplir su misión normalizadora puesto que la premisa de su poder es la preservación de la alteridad de los grupos dominantes”.

Quisiera detenerme asimismo en los provocativos comentarios de Presta respecto de la organización social andina. Me temo que en este caso deberé centrarme menos en sus argumentos que en la caracterización que hace de los míos. No comparto que el libro haga un uso polisémico del concepto de comunidad. Por el contrario, las comunidades aludidas en este libro (Sacaca, Pocoata, Jukumani, etc.) son siempre entidades políticas reales (no meramente fiscales o administrativas) definidas de acuerdo a modos constatables de autoadscripción socioétnica. Estas identidades sociales no son deducidas exclusivamente de los padrones (una fuente que, por otro lado, ha servido como base de muchos de los mejores estudios etnohistóricos) ni de “las artificiales categorías fiscales coloniales” (la distancia entre realidades sociales y clasificaciones oficiales –incluyendo categorías tan básicas como “originarios” y “forasteros”– es precisamente uno de los temas más recurrentes del libro). Las identidades étnicas son deducidas de prácticas políticas y sociales que se siguen a lo largo de cuatro décadas. En términos concretos, lo que un estudio de este tipo permite apreciar es cómo los niveles

superiores de estas organizaciones sociales (los grandes grupos étnicos y/o las parcialidades anansaya/urinsaya) continuaban funcionando para esta época como núcleos de adscripción política, aun cuando carecían de los vínculos de cohesión social (relaciones de parentesco, intercambio de bienes y servicios, tenencia colectiva de la tierra, etc.) de la de los niveles inferiores (ayllus menores, estancias, etc.). Lejos de proyectar una visión “armonicista” de las sociedades andinas, este proceso histórico revela profundas divisiones inter e intracomunales respecto a la asignación de recursos a las unidades familiares, la naturaleza del poder de los caciques o, en algunos casos específicos, la propia naturaleza de las identidades políticas étnicas.⁸

Ahora bien, ¿cómo son y cómo *no* son definidas estas comunidades (o grupos étnicos, que, como se aclara en la nota 14 de la introducción, es un término usado por los antropólogos y etnohistoriadores de esta región)? En su mayoría, no en todos los casos, son grupos que tienen un patrón disperso de residencia, presentan una estructura segmentaria (parcialidades y ayllus menores) y poseen territorios en punas y valles. Historiadores y antropólogos como Olivia Harris, Silvia Rivera, Tristan Platt, Enrique Tandeter, Mónica Adrián, Ricardo Godoy o Diego Pacheco Balanza han mostrado, desde perspectivas disciplinarias y temáticas muy diferentes, la pervivencia de este modelo de tenencia de la tierra y acceso a recursos distantes tanto para el siglos XVIII como para el período independiente (los funcionarios coloniales designaron la posesión comunal de predios en zonas distantes “doble domicilio”). Se trata de una de las características distintivas de las sociedades del norte de Potosí. Desde luego, es mucho lo que queda por investigar acerca de la evolución de este sistema. Mi trabajo, creo yo, expone algunos aspectos de su funcionamiento en la práctica: ciclos migratorios, patrones de tenencia de la tierra en punas y valles, organización de las celebraciones religiosas, elección de autoridades étnicas, etc. Va de suyo que la verticalidad es un concepto económico general y, por ende, no es asimilable a ningún modelo específico –ni a los presentados originalmente por John Murra ni a ningún otro–. Va de suyo, asimismo, que en muchas otras áreas andinas (incluyendo algunas del norte de Potosí, como se indica en el libro) este sistema estaba ausente. “Esencialismo andino” sería afirmar que un mismo proceso se dio lo largo de los Andes (tanto en uno u otro sentido) o que las formas de complementariedad ecológica son idénticas a aquellas detectadas para

⁸ Sobre este tema, véase también “De forasteros a *hilacatas*: una familia andina de la provincia de Chayanta, siglo XVIII”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 40, 2003, pp. 43-70; y “The Politics of Intracommunity Land Conflict in the Late Colonial Andes”, en *Ethnohistory*, vol. 55, núm. 1, 2008, pp. 119-152.

la época de la conquista en ésta u otras regiones. Ni este libro, ni, creo, ninguno de los autores que postulan la existencia de distintas modalidades de verticalidad en esta región basados en información histórica y etnográfica concreta hacen semejantes afirmaciones.

¿Qué *no* son estas comunidades? Contrariamente a lo que plantea Presta, en el libro se insiste que no se puede equiparar necesariamente comunidad y “repartimiento”, el cual era una entidad administrativa. Hay repartimientos (Macha o Pocoata) que se corresponden a una comunidad o grupo étnico y otros (Aymaya o Chayanta) que abarcan varias comunidades. Tampoco se equipara comunidad con “corregimiento” (nunca podría haberlo hecho dado que en el siglo XVIII *corregimiento* significa simplemente provincia). Más importante aun, se puntualiza enfáticamente que comunidad no es asimilable a “pueblo de reducción” o “vecindad”. Por un lado, porque los pueblos de reducción no son lugares de residencia de los indígenas (éstos viven en estancias dispersas anexas a las tierras de cultivo); por otro, y más fundamentalmente, debido a que los distritos de los pueblos de reducción abarcan (sobre todo en los valles pero también en muchos pueblos de puna) comunidades diversas. El principio general del libro es que no se puede equiparar mecánicamente comunidad y co-residencia. El problema es que en esta región las mismas palabras designaban realidades diferentes. Con el nombre de Chayanta se designaba a una provincia (o “*corregimiento*”), a uno de los repartimientos la provincia (que abarca seis comunidades, ninguna de las cuales se identificaba con ese nombre) y a un pueblo de reducción. Por Aymaya se designaba a un repartimiento y a una de las dos comunidades que lo componían (la otra es Jukumani). Confío, con todo, en que los inevitables problemas de sinonimia no oscurezcan demasiado la comprensión de las realidades sociales y que a aquellos lectores interesados en la etnohistoria de esta región el análisis no parezca un “*fárrago*” de nombres (como le ocurrió a Lorandi) sino una compleja descripción (con la que se puede discrepar en parte o en todo) de una realidad por demás compleja.

Quizás importe señalar, por último, que el libro no procura “engarzar lo prehispánico con los dos primeros siglos coloniales hasta la crisis de 1740”. En la página 20 se puntualiza, en coincidencia con la vasta mayoría de la literatura sobre el tema, que el punto de inflexión decisivo en la historia de las comunidades andinas coloniales fueron las reformas toledanas. En estos breves párrafos introductorios, me limito a apuntar que los estudiosos del período colonial temprano en Charcas (Thierry Saignes, Mercedes del Río, Tristan Platt, etc.) encuentran que en la provincia de Chayanta existieron, en mayor medida que en muchas otras áreas andinas, definidos elementos de continuidad entre la estructuración étnica postoledana y prehispánica. En cualquier caso, el

alcance de las continuidades y discontinuidades entre el siglo XVIII y los siglos precedentes excede por completo mi objeto de análisis. Naturalmente, para comprender la génesis de las estructuras sociales –cuya temporalidad es por naturaleza diferente a la de los procesos políticos– se requieren estudios de mucho más largo plazo. Sí creo que merecería discutirse en mayor detalle un tema abordado por numerosos estudios recientes sobre el siglo XVIII, incluyendo *conflictos sociales e insurgencia*: las notables variaciones regionales en la evolución de las estructuras étnicas y sistemas de autoridad de las comunidades andinas durante el período tardo colonial. Por cierto, las grandes sublevaciones de 1780 tuvieron un impacto decisivo en estas trayectorias. Por razones de espacio, quedará para otra ocasión.

No quisiera concluir esta intervención sin reiterar una vez más mi agradecimiento a esta publicación y a mis distinguidos colegas por la oportunidad de discutir mi trabajo.