

ARTIGO

TENSÕES INTERCULTURAIS E LUTAS ANTICOLONIAIS NA SOCIEDADE ANDINA: AUTODISCURSO E REPRESENTAÇÃO DE MICAELA BASTIDAS

INTERCULTURAL TENSIONS AND ANTICOLONIAL FIGHTS IN THE ANDEAN SOCIETY: SELF-DISOURSE AND REPRESENTATION OF MICAELA BASTIDAS

CLÁUDIA LUNA*

RESUMO

Neste trabalho apresentaremos resultados iniciais de nossa pesquisa sobre autodiscurso e representação de Micaela Bastidas, que se insere no esforço de resgate da participação feminina nas lutas anticoloniais latino-americanas. Abordaremos o tenso e heterogêneo panorama intercultural da sociedade andina colonial, as formas de dominação real e simbólica, as tentativas de resistência através do movimento tupamarista e a recriação de Bastidas no presente, no cinema e na literatura. Partimos das reflexões de Antonio Cornejo Polar e Carlos García-Bedoya sobre heterogeneidade conflitiva, Roger Chartier sobre a escrita da História e Joan Scott para a questão de gênero, no campo dos Estudos Culturais.

PALAVRAS-CHAVE: alteridade; gênero; América Latina; interculturalidade; representação.

ABSTRACT

In this paper, we will present an outline of our investigation about self-discourse and representation of Micaela Bastidas, inserted in the efforts to rescue the female participation on the anticolonial strengths of Latin America, considering the heterogeneous and intercultural Andean colonial society, the real or symbolic forms of domination, the attempts of resistance through the Tupamaristic movement, and the artistic recreation of Bastidas today, in the cinema and literature. We founded this investigation in the reflections of Cornejo Polar and García-Bedoya about conflictive heterogeneity, Roger Chartier about the History's writing and Joan Scott about gender, under the Cultural Studies.

KEYWORDS: alterity; gender; Latin America; interculturalism; representation.

Introdução

Na América Latina a escrita da história é indissociável da discussão sobre alteridade. Nos embates ocorridos a partir de 1492, se confrontaram povos com distintas concepções de mundo, cosmogonias e práticas culturais. Como lembra Serge Gruzinski,¹ trata-se de um processo de guerra de imagens e colonização de imaginários que se desenrola nos séculos seguintes e que avança pelo novo milênio, sob novas roupagens. Enrique Dussel, por sua vez, marca o 1492 como o início da Modernidade, no mundo Ocidental, pois se constituem ao mesmo tempo o sujeito europeu e o Outro, recuperando discussões que remontam aos gregos, os habitantes da *polis* e os bárbaros, como estudou largamente Roger Bartra em *O selvagem no espelho*.

Há alguns anos, no bojo das propostas da Nova História, abriu-se o caminho para o questionamento de um sujeito universal da História, migrando-se do eurocentrismo a um possível policentrismo,² tarefa que muitas vertentes da Crítica Cultural têm desenvolvido nos últimos anos. Da mesma forma, como resultado das lutas pelo reconhecimento de seus direitos, as mulheres têm logrado papel protagônico em diversos terrenos, coroando uma luta que teve como seu marco inicial simbólico a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, de Olympe de Gouges, publicado em 1791, na França, dois anos após a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Como observa Joan Scott (1992), considerar gênero como uma categoria histórica representa reescrever sob novas perspectivas velhas histórias, desconstruindo padrões consolidados pela História Oficial. Não obstante, só adquire sua maior ressonância quando considerada em um viés interseccional: afinal as diferenças de gênero, classe, raça e etnia são construídas e alimentadas pelas relações de poder, ao longo dos séculos. Reescrever a História da América Latina dos últimos quinhentos anos, sob esta perspectiva, ou desde este lugar, significa fazer reconhecimentos muitas vezes dolorosos: afinal, no relato da conquista as mulheres desempenham alguns

papéis, mas na maioria das vezes como o outro, o subalterno, o dominado, o possuído, em suma, o botim do conquistador.³ Refletir sobre a mestiçagem pode representar o poder de “acolhimento” da diferença pela mulher indígena; em muitos, senão na maioria dos casos, porém, sinalizam a violência de gênero como mais uma das estratégias da conquista, que se somaria ao já discutido trio a cruz - a coroa - a espada.⁴

O processo de revisão histórica sob perspectiva de gênero, na América Latina tem sido tarefa incentivada no campo intelectual pelos bicentenários das independências. Para tal, dois eixos têm sido privilegiados: o resgate, seja das vozes como da atuação no campo público; e a revisão crítica dos perfis desenhados pela historiografia tradicional. Reescrever a história a partir de uma perspectiva de gênero é tarefa que está apenas no começo. Foram muitas as mulheres que participaram nas rebeliões coloniais e nos projetos de emancipação na América Latina. Ativistas e articuladoras políticas, atuaram nos campos de batalha ou nos bastidores, o que lhes valeu escárnio, torturas, prisão, exílio e morte. No entanto, se o nome de algumas poucas mulheres *criollas* foi incorporado à historiografia, o das mulheres não brancas e oriundas das classes subalternas foi quase que totalmente varrido da memória, como ocorreria, por exemplo, com Micaela Bastidas, esposa de Tupac Amaru, Tomasa Tito Condemayta, Cacica de Acos, ou Bartolina Sisa, esposa de Tupac Katari, nas lutas anticoloniais no altiplano peruano do século XVIII.

No presente trabalho me concentrarei na discussão inicial sobre autodiscurso e representação de Micaela Bastidas, parte do projeto “Autodiscurso, luta e representação feminina nos processos de independência latino-americana e no contexto pós-colonial”, que desenvolvo atualmente. Para tal, me deterei em alguns documentos a ela atribuídos, que foram compilados recentemente, e em algumas manifestações artísticas em que é representada.

De coleções e de fontes: algumas considerações

Micaela Bastidas foi uma mulher de poder, uma líder que dirige, ao lado do marido, José Gabriel Tupac Amaru, as lutas insurrecionais contra a Coroa espanhola, no altiplano andino. A historiadora peruana Sara Beatriz Guardia questiona por que “a história continua apresentando-a como uma simples colaboradora”, já que, argumenta, “através de numerosos documentos está demonstrado que pertenceu à Junta Revolucionaria e cumpriu funções militares e políticas no governo de Tungasuca” (2002, p. 115 – tradução nossa).

Um pouco à semelhança do que ocorreu com a devassa, em terras brasileiras, dos Inconfidentes Mineiros, redundando em numerosos volumes dos Autos da Devassa, também as cartas, proclamas e demais documentos elaborados por Micaela Bastidas ironicamente seriam preservados ao serem incorporados aos autos do processo que lhe moveu o poder vice-reinal por sua participação no movimento tupacamarista, de 1780-1781. Estes documentos estão guardados em parte nos Arquivos de Índias, em Sevilha, na seção Audiencia de Cuzco, pacotes 32 e 33, e na seção Audiencia de Lima, pacotes 1039 e 1040. Outros podem ser encontrados em arquivos de Igrejas, como as certidões de nascimento/batismo, casamento e de óbito da família Tupac Amaru, que se encontram na igreja de Pampamarca, conforme pesquisou Daniel Valcárcel, em 1947, ou na Catedral de Cusco.

No entanto, a tarefa dos pesquisadores do movimento tupamarista, em geral, foi bastante facilitada pelo trabalho realizado pela Comissão Nacional do Sesquicentenário da Independência do Peru, no governo de Juan Velasco Alvarado, da qual participaria o próprio Valcárcel, entre outros pesquisadores peruanos. De 1968 a 1975 o Peru foi governado por um autoproclamado Governo Revolucionário das Forças Armadas, que buscou implantar um “socialismo de participação plena”, com política de nacionalização do parque

industrial, expropriações de meios de comunicação, reforma agrária e reforma educacional⁵ em que o quéchua se tornaria idioma oficial, ao lado do espanhol.

Considerando os embates simbólicos pela definição de uma “peruanidade” ideal e constante fundação/refundação do imaginário nacional, não causa surpresa que se busque, mais uma vez, refundar a nação simbolicamente. É quase inevitável traçar um paralelo com projeto semelhante realizado um século antes. Em fins do século XIX coube a Ricardo Palma, intelectual *criollo*, adepto do Liberalismo, membro correspondente da Real Academia Espanhola e diretor da Biblioteca Nacional Peruana, após a derrota do país na guerra do Pacífico contra o Chile, costurar um projeto de peruanidade a partir da criação da “tradição”, relato que reunia elementos de história e de literatura, de crônica e de conto. Este modelo, visto à luz da reflexão de Hobsbawm e Ranger sobre a invenção das tradições⁶, denuncia um afã formador de uma “comunidade imaginada⁷ assimilável ao padrão nacionalista de então, ou seja, uma sociedade homogênea do ponto de vista civil, religioso, racial e cultural”.

Nas cerca de quinhentas tradições que publica em jornais ao longo de décadas, revisita o passado peruano, concentrando-se no período colonial, e, através de crítica amena e bem humorada, inventaria os tipos e costumes da sociedade *criolla*, construindo um passado comum, a partir da referência limenha.⁸

Agora, o amplo projeto de revisão historiográfica é instituído por lei, mais precisamente pelo Decreto-Lei de número 7815, segundo o qual se propõe

A edição de uma Coleção Documental sobre a Emancipação do Peru, que recolha os testemunhos mais importantes sob o ponto de vista ideológico, político, militar, econômico, jornalístico e literário, sobre a participação do Peru e dos peruanos na gesta emancipadora do Peru e da América. Esta coleção deverá reunir tanto os documentos inéditos procedentes dos diversos arquivos

nacionais e estrangeiros, como os principais documentos já editados mas de pouca difusão, difícil acesso e especial valor histórico e pedagógico. (1975 - tradução nossa)

Será constituída por 106 volumes, em que serão compilados materiais que estavam espalhados por arquivos e bibliotecas da Inglaterra, Estados Unidos, Espanha, Argentina, Chile. Tem a pretensão de funcionar como testemunho do “espírito autenticamente democrático, nacionalista e construtivo do Governo Revolucionário da Força Armada” (1975). Mais que isso, almeja a evidenciar “a imagem verdadeira” da Independência do Peru, como explica o prólogo do presidente da Comissão, General da Divisão Especial Juan Mendoza Rodríguez:

Esta valiosa Coleção Documental se destina, pois, a pôr em evidência a imagem verdadeira da Independência do Peru. Ela abrirá novos e amplos horizontes para a pesquisa, e os estudiosos e cultores da história nacional saberão resgatar e projetar a **mensagem exemplar de nossos precursores, próceres e mártires**, que tiveram visão do futuro, sentimentos profundos de peruanidade e que não vacilaram em sacrificar tudo para dar-nos uma pátria livre e soberana” (1975 - tradução e grifo nossos).

Importa destacar que a concepção deste projeto nacionalista, “de afirmação da peruanidade” considerou a “Independência nacional como a expressão da vida humana desde a segunda metade do século XVIII até os primeiros lustros do século XIX”. Explica o Diretor do Comitê de Documentos, José Puente Candamo, na Introdução geral da coleção, que “sobre o tema das conspirações e revoluções há um tomo em quatro volumes dedicado a Tupac Amaru, o ambiente da época e sua revolução” (1975, p. XXI).

Deve-se valorizar o esforço do empreendimento coletivo e de longo alcance; sem embargo, devemos recusar a falácia de uma proposta de verdade histórica, pretensão que o campo histórico tem rechaçado, por inalcançável e por si só ahistórica. Entramos no terreno das disputas pelo poder enunciativo e

argumentativo, da construção de uma versão da história acorde a determinados setores e projetos, onde importa o conceito de veracidade, aplicado ao texto histórico (da mesma forma que o de verossimilhança ao texto literário). Ao mesmo tempo participa da busca identitária, de por si impossível, de uma impalpável “peruanidade”.

Portanto, deve-se ressaltar que a utilização destas fontes deve ser feita de forma crítica, considerando as possíveis omissões e recortes daquilo que pudesse descaracterizar a “exemplaridade” pretendida na constituição deste arquivo.⁹

Bastidas e o movimento tupamarista

Embora alguns historiadores se refiram aos fatos como a rebelião de Tupac Amaru, considero mais acertado seguir a linha argumentativa de Scarlett O’Phelan Godoy (1982), para quem os eventos ultrapassaram o caráter de uma simples rebelião, se constituindo em um movimento social, por alguns fatores, como o fato de que representou a convergência de mais de uma rebelião; teve um alcance regional (unificou o Alto e o Baixo Peru), e demandou a renegociação da hierarquia político-militar e dos objetivos centrais do programa tupamarista.

Dentro de sua avaliação, o movimento atravessou duas etapas: a primeira, cusquenha ou quechua, liderada por Tupac Amaru. Com a prisão dos principais dirigentes, a direção do movimento passa para o grupo familiar Tupac Amaru (o primo Diego Cristóvão; o sobrinho André Mendigure e o cunhado Miguel Bastidas). Nesta segunda etapa se destaca a presença das províncias aimarás da margem oriental do lago Titicaca e dos exércitos rebeldes do Alto Peru, sob a chefia de Julián Apasa Túpac Catari, o qual recebe o cargo de Governador, dentro do movimento, o que significa sua subordinação aos Tupac Amaru. Segundo a autora, “o peso da direção dos Tupac Amaru foi o que deu coesão e vertebrou o movimento. Mais ainda levando em consideração

que os índios consideravam Tupac Amaru seu Rei, porque descendia dos incas” (1982, p. 86 – tradução nossa).

Efetivamente, o modelo de “família estendida”, comum na economia andina, facilitou a rede de alianças e distribuição de cargos de confiança entre parentes e afilhados. Tão importantes quanto os laços de sangue e parentesco, os laços gerados pelo compadrio foram determinantes para a expansão do movimento (o “compadrazco”, em termos andinos, é o mecanismo para integrar a um indivíduo “de fora” no círculo familiar). Nesse sentido não nos causa surpresa a enorme quantidade de afilhados que batizou Micaela Bastidas, e estão registrados no Livro de Batismos de Tungasuca: madrinha de Atanasio e Maria Encarnación Choquehuanca, Bernardino Vargas Villanvicencio; Martin de Castro, Hipólito Conza, Juliana Castelo Bellota, Casimiro Sonco, Isabel Quispe Sisa, entre outros (1975, *La rebelión*, v. 2, pp. 856-857-858).

Na qualidade de principal colaboradora do marido, José Gabriel Tupac Amaru, comporá a elite dirigente do movimento. Segundo seu biógrafo Juan José Vega, “se destacou dirigindo tropas, administrando a retaguarda, abastecendo os grupos rebeldes, expedindo proclamas, “bandos”, salvo-condutos, e sobretudo, incentivando a guerra de morte contra o sistema colonial” (VEGA, 1971, p. 7). Montou a base da retaguarda do movimento na cidade de Tungasuca, estrategicamente localizada no altiplano. Como explica Daniel Valcárcel,

Tungasuca está em uma situação privilegiada, já que é um cruzamento de caminhos. De Tungasuca se vai a Combapata, e a Surimana, ou a Chumbivilcas, ou a Yanaoca, ou a tinta ou a Quiquilina (por Pomacanchi): e é o lugar mais fácil, tanto para a defesa como para a fuga.¹⁰

Por exemplo, em 27 de novembro de 1780, desde Tungasuca, expede um Passaporte em que ordena que

Todos los soldados e índios espías dejarán pasar libremente las cargas de don Agustín Herrera sin hacerles perjuicio, con la circunstancia de que pueda transitar por los pueblos

que le pareciesen convenientes al expendio de sus efectos, sin que ninguno que esto vier le perjudique en lo menor; pues será castigado cualquiera que contravenga dicha orden. (1975, *La rebelión*, v.2, p. 207).

Como figura de poder, seu discurso tem as marcas do imperativo. Veja-se, por exemplo, a carta que envia de seu posto central em Tungasuca, em 15 de dezembro de 1780, para os governadores Baltasar Cárdenas, Tomás Enriquez e Mariano Flores, conclamando-os a que enviem gente de seus povoados para o Leste de Tungasuca,

para cuyo efecto les doy por ésta poder y facultad amplia para que sin reserva de indio ni español los remita, y al inobediente, con buena guardia y custodia, que tendrá pena de la vida; advirténdoles a ustedes que han de venir con una cruz en la montera o sombrero por insignia de buenos cristianos. Espero lo cumplan sin dar lugar a otra providencia”. (1975, *La rebelión*, v. 2, p. 357)

Em outra ocasião emite a seguinte Ordem:

Los Alcaldes del pueblo de Sanca auxiliarán a Bernardo Carrasco para que conduzca a este Cabildo papas, duraznos y otros comestibles de las haciendas embargadas, sin que en ellas se intrometa persona alguna.” Tinta, 18/2/1781 (1975, *La rebelión*, v. 2, p. 502).

Muitos dos documentos que a ela chegam vêm endereçados a “Mi Señora Gobernadora Doña Micaela Bastidas”, “Muy Señora mía”, atestando pela fórmula de tratamento a subordinação e o respeito. São bilhetes e cartas que trazem informes do movimento, pedidos de provisões aos soldados; solicitação de salvo-condutos, apelos por clemência.

Um capítulo interessante do epistolário de Micaela Bastidas é o que troca com José Gabriel Tupac Amaru, seu marido. São muitas as missivas, através das quais se pode traçar o percurso que fez Tupac Amaru: de 22 de novembro a 7 de novembro de 1780 percorreu Tungasuca, altos de Livitaca, Velille, Coropaque, Yayri, Ayaviri, Vilcanota, até cruzar a fronteira entre o

vicereino do Peru e o recém criado vice-reino de Buenos Aires. Na verdade, o movimento teve o condão de unir outra vez o Alto e o Baixo Peru, que as reformas borbônicas haviam separado (anexou-se o Alto Peru – hoje Bolívia – ao Vice-reino da Prata). A análise preliminar desta correspondência já insinua divergências entre os dois dirigentes, principalmente quanto à proposta de tomada de Cusco, o que Guardia analisa como uma “trágica desavença”. No texto da carta de 6 de dezembro de 1780, uma das mais citadas pelos estudiosos do movimento, ela afirma de Tungasuca:

Bastantes advertencias te dí para que inmediatamente fueses al Cusco, pero has dado todo a la barata, dándoles tiempo para que se prevengan, como lo han hecho, poniendo cañones en el cerro de Piccho y otras tramoyas tan peligrosas, que ya no eres sujeto de de darles avance; y a Dios que te guarde muchos años. (1975, La rebelión, v.2, p. 320-321).

Com a derrota do movimento, Micaela será condenada à morte por garrote, enforcada e esquartejada. Um dos braços é enviado a Tungasuca e o outro a Arequipa; o corpo será queimado junto com o do marido, segundo ordenou a sentença de José Antonio de Arreche, em Cusco (16/5/1781). O escarmento era costume na repressão aos movimentos insurrecionais, em toda a América Latina.

Um movimento de tais dimensões se caracterizou, principalmente, pela heterogeneidade do grupo dirigente. Segundo levantamento feito por Flores Galindo (1977, p. 142), nos autos dos inqueritos, havia quinze espanhóis, dois *criollos*, onze mestiços, dezessete índios, dois mulatos, e doze não responderam quando foi a eles indagado sobre sua origem. Dos quinze que se autodeclararam espanhóis,¹¹ na verdade só um o era efetivamente. Os outros eram *criollos* ou mestiços. Esta heterogeneidade contrastava com a uniformidade das massas, predominantemente indígenas.

Este aspecto, por sua vez, demonstra as diferenças existentes entre os dois grupos. Para as massas sublevadas, era preciso combater “todos os

símbolos da exploração colonial”; assim, atacavam *criollos*, mestiços e até índios ricos; saqueavam fazendas e *obrajes*. Sua ideologia se sustentava no renascimento da cultura andina tradicional e nos motivos messiânicos.

As elites dirigentes, ao contrário, defendiam um programa pautado na posição anticolonial, em um projeto integrador, e em uma nova forma de organização política. Em suma, um programa separatista, um movimento nacionalista, baseado na construção de “uma única comunidade, *criollos*,¹² mestiços, índios e negros, com exclusão definitiva dos europeus. Todo o que está em correspondência com a composição heterogênea dos dirigentes”. A propósito, segundo palavras de Vega, Micaela era “filha de dom Miguel Bastidas (mestiço em que suspeitamos uma leve ‘mulatagem’ - *grifo nosso*) e da índia ‘*acriollada*’ Josepha Puyucagua” (1971, p. 13). [grifo nosso]

Na verdade, Micaela era uma zamba, ou seja, filha de negro e índia, segundo Busto Duthurrubu (“seu pai foi o negróide Manuel¹³ Bastidas e sua mãe Josefa Pyucachua, de raça *cobriza*,” p. 114). Em sua *Breve historia de los negros del Perú*, o autor busca resgatar da invisibilidade esta importante parcela da sociedade peruana, já que, segundo ele “os negros, terceiro ingrediente da mestiçagem peruana, são – como os *cobrizos* [cor de cobre], os brancos, os amarelos e os “azeitonados” – parte integrante da Peruanidade” (2000, p. 15). Segundo ele, embora fossem mais abundantes que os mulatos, eram menos valorizados socialmente, pois estariam mais distantes da “branquitude” desejada pelo padrão europeu.

As chamadas “castas mistas” eram grupos que desafiavam o padrão homogeneizante. Há um afã taxonômico evidente na sociedade vice-reinal, que se traduz na realização de algumas obras, como os *Cuadros de Mestizaje* do Vice-rei Amat, de autor desconhecido, ou as *Tablas de Mestizaje*, do espanhol Gregorio de Cangas, ambas de fins do século XVIII. Por exemplo, no primeiro, teríamos a denominação dos tipos a partir dos progenitores: negra e espanhol: mulato; mulata e espanhol: quarteirão de mulato ou negro com

mulata: zambo; negro com índia: zambo de índio; mulato e índia: chino; espanhol e china: quarteirão de chino. (2000, p. 116).

Considerado desta forma, o casamento entre Tupac Amaru e Micaela Bastidas trazia simbolicamente a marca da aliança entre os diferentes grupos raciais e culturais do país.¹⁴ Não por acaso Tupac Amaru emite decreto em 16 de novembro de 1780 garantindo a liberdade aos negros escravos. (GALINDO, 1977, p. 146). Ao mesmo tempo assimilava os *criollos* que se alinhavam a seu projeto de emancipação. Para Galindo foi um projeto utópico, no sentido em que não possuía as condições objetivas necessárias para sua concretização. Nesse sentido, podemos contrastá-lo com o movimento dos negros no Haiti/Santo Domingo, mais ou menos contemporâneo, que conquistou a independência do país, servindo ao mesmo tempo de alerta para as elites *criollas* sobre a necessidade premente de encamparem as lutas anticoloniais e as liderarem para conduzi-las a um modelo de nacionalidade *criollo* e ocidentalizante, dado que efetivamente se realizou nas primeiras décadas do século XIX.

Ao mesmo tempo, nos dá conta do “processo de recomposição das elites indígenas”, processo que se denominou movimento ou renascimento inca, corporificado na edição do livro *Representación verdadera*, de 1748, “síntese das denúncias e demandas andinas”, e que conformaria, segundo Carlos García-Bedoya (2003), uma expressão cabal da fase reformista do chamado renascimento inca, que precedeu a etapa insurrecional de 1780. Isso nos leva, portanto, à construção de um sujeito andino, tão híbrido e transculturado quanto o sujeito *criollo*, demonstrando a variedade dos discursos identitários e dos sistemas em pugna, no caso, a República *criolla* e a República dos índios.

A influência das idéias de Garcilaso de la Vega, Inca, sobre José Gabriel é apontada por Zudaire Huarte (1980) e confirmada pelo documento de “Proibição dos Comentarios Reales”, de 21 de abril de 1782, onde se recomenda o recolhimento da obra, “onde aprenderam esses Naturais muitas

coisas prejudiciais” (1975, *La rebelión*, v.3, p. 267). Em seus *Comentarios Reales*, o escritor mestiço de um conquistador espanhol com uma princesa inca, será responsável por apresentar uma versão do Incanato que valoriza o Império Incaico em detrimento das culturas anteriores, destacando sua bondade e arte do bom governo, contraposta à crueldade do conquistador espanhol. Seu relato se caracteriza, entre outros aspectos, por uma concepção providencialista da história, na qual os incas teriam retirado as populações conquistadas pelo Incanato da idolatria, preparando-os para o advento do Cristianismo em terras americanas; pela prática da retórica cortês e pela estratégia barroca de falar sempre através da voz do outro, transversalmente. Esta perspectiva, em que a valorização do passado índio serve à legitimação do sujeito mestiço, se manterá ao longo dos séculos, nos movimentos indigenistas do século vinte, como por exemplo o Andinismo, de Alejandro Peralta e o *Boletín Titikaka*. Da mesma forma, a exaltação de Cusco como o centro do Império, o umbigo do mundo, a capital da resistência, é aspecto que segue até hoje, reforçada pelo turismo cultural e ecológico.

Tupac Amaru era um sujeito letrado; frequentou a escola dos caciques em Cusco, estudou latim; afirma-se que chegou a frequentar aulas de Arte na Universidade de San Marcos (UNMSM); foi membro da maçonaria, em Lima. Micaela, ao contrário, seria analfabeta, como a maioria das mulheres de sua época, o que não a impediria de traçar estratégias e políticas de luta no movimento.

Os autos e as estratégias de defesa de Micaela

Como alertou Mabel Moraña, “a língua é a arena na qual se dirimem lutas interpretativas e representacionais que remetem desde o nível simbólico aos antagonismos de base, étnicos, econômicos e culturais” (2004, p. 59).

A esse propósito, o caso de Bastidas é exemplar. A leitura dos autos de seu processo revela este entrecruzamento de línguas, registros e culturas. Embora se tenha declarado monolíngue (quéchua) e analfabeta, entendia bem o castelhano, formulou editos, fez publicar sentenças, e ditou cartas com estratégias de luta e atendeu a demandas de índole variada. Utilizou-se do registro letrado, e se valia de “escreventes” *criollos* de confiança, como Mariano Banda e Felipe Bermúdez (como explica Vega, “nesta época todos os mestiços e *criollos* provincianos conheciam a língua ‘aborígene’ ” (1971, p. 9). Na realidade, a análise das cartas e documentos firmados por Micaela Bastidas, requer antes de tudo que se atente ao fato de que há camadas sucessivas de transposições e mediações. O discurso oral em quéchua traduzido ao espanhol escrito por um “escrevente” de confiança, um sujeito bilíngue e letrado, embora em posição de obediência ao mando da líder mestiça.

Segundo Dominique Maingueneau, a atribuição de autoria pode ser dada ao texto produzido por ordem de um superior, que atestará e assumirá através de sua “assinatura” a responsabilidade pelo enunciado, fazendo uso de um poder de mando que será escrupulosamente obedecido. Sob esta perspectiva, embora os textos tenham sido “redigidos” e talvez até traduzidos pelos escreventes (não se sabe ao certo se ela falava espanhol), teriam sido elaborados e ditados por Micaela Bastidas, o que a tornaria autora dos documentos. Muitas de suas proclamas são distribuídas e expostas em espaços pré-estabelecidos entre os rebeldes. Por exemplo, em 22 de março de 1781, comunica que determinada mensagem “para que chegue a notícias de todos, se publicará por bando¹⁵ nas passagens costumeiras” – 1975, p. 171). É impossível não remeter ao sistema de correios do Incanato, aos “chasquis”, que cruzavam o império inca através de eficiente rede de trilhas e caminhos, segundo um sistema de “millaje” (revezamento).

Micaela faz uso irônico e perspicaz das ambiguidades decorrentes da mescla de línguas e registros. Em seu interrogatório ante Benito de Mata

Linares, do Conselho de sua Majestade, Ouvidor da Real Audiência de Lima, afirma que “es certo que quedaba dando órdenes, pero era, porque su marido lo mandaba; y que los escribanos eran los que ponían las órdenes” (1975, p. 714).

Mais adiante confirma que “es certo que daba varias órdenes, segun lo mandaba su marido, y que éstas las escribía Mariano Banda, y no las reconoce, porque no sabe ler ni escribir” (1975, p. 716). Portanto, “las expresiones que se hallan en sus órdenes eran todo porque lo ponían los escribientes”. Da mesma forma, não pode assinar sua confissão, conforme explica Mata Linares: “y siéndole leída esta su confesión, la queda aberta, para los efectos que convengan; no la firmó por no saber, firmólo por ella Don José Brito, con su Señoría, de que certifico – (rubrica de Mata Linares). Por la declarante, José de Brito. Manuel Espinarete López), em 22 de abril de 1781 (1975, p. 718).

Tanto quanto uma possível estratégia de defesa, o dado explicita a rede de mediações e de interpretações ao longo do percurso quéchua oral - espanhol escrito, mostrando, ao mesmo tempo a necessidade de cumprir certos ritos dentro do universo colonial, onde se reafirma o poder do discurso letrado. Citando Moraña (2004, p. 60), “a autoria importa muito menos, neste contexto, que a autorização ou a autoridade dos discursos”. Nesse processo de negociação de uma identidade em códigos diversos se ressalta a ambiguidade barroca e explode o confronto e hibridização entre sistemas culturais e projetos ideológicos, entre o espanhol e o americano, o hegemônico e o subalterno, o patriarcado e a “impossível” atuação feminina, de que se burla a própria Micaela, constituindo-se em uma identidade paradoxal e flutuante.

A mulher monolíngue e analfabeta, mestiça de um pai “amulatado” e de uma índia “*acriollada*”, que não sabe sequer assinar seu nome mesmo assim desafia o poder colonial. Por isso não causa estranheza a sentença a ela imputada “mandar que se imponga a la citada Micaela Bastidas la pena ordinaria de muerte, con algunas calidades y circunstancias que causen terror y

espanto al público; para que a vista del espectáculo, se contengan los demás y sirva de ejemplo y escarmiento” (1975, p. 727), como o significativo corte de sua língua.

O mito Micaela e suas representações

Hoje, em face da emergência de movimentos indianistas e de indigeneidade, de movimentos de reivindicação afrodiáspórica, quando a participação política e a luta pelas demandas femininas são tão expressivas, a figura de Micaela Bastidas é emblemática das contradições e conflitos sempiternos e cotidianos na Afro-Indo-Latinoamérica. Por isso o “mito” Micaela Bastidas é fonte de releituras e homenagens, embora em muitos casos permaneça à sombra do marido.

Este é o caso do filme *Tupac Amaru*, de Federico García Hurtado (autor do roteiro e diretor), de 1984, premiado na Bienal da Colômbia, menção de honra nos festivais de Londres e de Quito, considerado um dos dez filmes mais representativos do cinema latino-americano de todos os tempos, no Festival de Tóquio de 1986. O roteiro se constrói a partir da cena do julgamento dos revoltosos. O fio condutor serão as lembranças de cada uma das testemunhas perante o tribunal, onde se destacam a trajetória contestatória de José Gabriel, rico e elegante arriero que transita entre o altiplano e a costa, ostentando no peito um imenso medalhão de ouro com o sol inca, leva a Lima seus reclamos contra os tributos excessivos, tem encontros secretos com os maçons, requer o título de descendente do Inca, para ironia dos poderosos e respeito das camadas subalternas, evidentemente de origem indígena ou mestiça.

É significativo que a primeira aparição de Micaela no filme seja trazendo uma travessa de comida, ao lado de um filho pequeno, para uma reunião dos líderes do movimento. Ali, se encena um possível flerte entre um

viril José Gabriel e uma faceira cacica Tomasa, que será desmentido na cena seguinte, na alcova do casal. Uma rixa entre as duas mulheres se desenhará em cena seguinte, na cozinha. Enfim, não importam os pormenores, o que gostaria de destacar é o fato de que tanto Micaela como Tomasa são consideradas não só como coadjuvantes mas como rivais; as cenas que protagonizam se passam no âmbito privado, na cozinha e na alcova. Não obstante, surgem como amazonas nas cenas de batalha e como conselheiras nos momentos decisivos do movimento, ainda que com falas breves. Na verdade, são elementos de um quadro histórico animado, montado dentro do padrão pictórico-cinematográfico dos filmes épicos onde se ressalta a figura do herói, encarnação do ideal emancipatório.

Outro tom terão as narrativas de autores como Eduardo Galeano ou Alfonsina Barrinuevo. No texto “Micaela” (publicado no Brasil no livro *Mulheres*) o autor lembra que “Na guerra dos índios, que fez ranger as montanhas dos Andes com dores de parto, Micaela Bastidas não teve descanso nem consolo” (2006, p. 107). Neste breve retrato Galeano lhe presta homenagem, destacando seu trabalho incessante ao arregimentar gente para a luta, distribuir mantimentos, despachar ordens, salvo-condutos, relatórios e cartas. O autor destaca, ainda, as advertências que fez ao marido: “numerosas mensagens enviou a Túpac Amaru, apressando-o a lançar suas tropas sobre Cusco de uma vez por todas, antes que os espanhóis fortalecessem as defesas e se dispersassem, desanimados, os rebeldes” (2006, p. 107).

Já no romance *Habla Micaela* (2015), de Alfonsina Barrionuevo, lhe é restituída a voz e se recria sob a perspectiva de Micaela o movimento tupamarista. A obra segue o modelo de um diário imaginário, que entremeia a narrativa dos sucessos com reflexões sobre a situação indígena na colônia, dentro de um modelo discursivo comum à narrativa indigenista, destacando sua opressão e sofrimento secular. Destaque-se a exaltação a Tupac Amaru e a consciência do casal da importância histórica da tarefa que lhes coube, de

reagir ao arbítrio e resgatar as populações submetidas; a aversão aos curacas traidores; o elogio respeitoso a Tomasa Tito e a outras mulheres guerreiras.

O texto pretende-se fiel aos documentos históricos e, a seu final, apresenta notas em que explica algumas de suas escolhas. Para ela, Micaela, como esposa de um rico arrieiro, teria de dominar o espanhol para atender a clientela e aos visitantes; quanto à escrita, também questiona que ela fosse analfabeta, dada a responsabilidade de enviar ordens escritas, muitas vezes sigilosas. Sua posição coincide com a que mencionei anteriormente, quanto aos autos, sobre as estratégias de despistamento que utiliza em suas respostas.

Conclusão

Pode-se perceber, pela pesquisa realizada que a riqueza e complexidade do quadro desenhado no século XVIII na sociedade peruana, onde se realizaram batalhas reais e simbólicas pelo poder discursivo e de formulação dos projetos de sociedade. A partir das fontes e obras consultadas, se confirma a afirmação de Sara Beatriz Guardia de que Micaela Bastidas exercia funções de mando e era arguta estrategista. Ao mesmo tempo, há alguns pontos a esclarecer, como seu domínio da escrita e a proficiência de fala em espanhol.

Quanto ao processo de construção do mito Micaela e de sua reapropriação imagética e discursiva, pudemos verificar que permanece na sociedade peruana, como em toda a América Latina, a valorização do protagonismo masculino; mas aos poucos emerge uma concepção igualitarista e respeitosa, como a de Galeano, ou reivindicatória, como a do romance de Barrionuevo.

Ao mesmo tempo, no bojo dos movimentos de consciência negra e reivindicação dos grupos afrodiáspóricos no Peru, surgem evidências de que as lutas anticoloniais reuniram tanto indígenas como negros, escravos ou libertos. Nesse sentido, a figura de Micaela Bastidas é um rico emblema desta múltipla

“subalternidade”: mulher, mestiça de índios e negros, mas exatamente por isso um símbolo poderoso a ser empunhado pelos projetos de emancipação colonial e afirmação nas disputas identitárias, considerando a heterogeneidade conflitiva que conforma nossa Afro-Indo-Latino-América.

Referências bibliográficas

ACEVEDO, Valérie Robin Azevedo; SALAZAR-SOLER, Carmen, (eds). **El regreso de lo indígena**. Retos, problemas y perspectivas. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA, CBC, 2009.

BARRIONUEVO, Alfonsina. **Habla Micaela**. Cusco: Ministerio de la Cultura, 2015.

BORKOSKY, María Mercedes. **Autodiscurso en la escritura francesa de los siglos XIX y XX**. Autobiografías, cartas y viajes. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán 2005.

CORNEJO BOURONCLE, Jorge. Tomasa Tito Condemaita. **Revista del Instituto y Museo Arqueológico**. Universidad Nacional del Cuzco. Cuzco, año VII, n. 12, julio de 1948, pp. 45-72.

_____. Micaela Bastidas. **Revista Universitaria**. Universidad Nacional del Cuzco. Año XXXVII, primer semestre de 1948, n. 94. p. 75-150.

CORNEJO POLAR, Antonio. **Crítica de la razón heterogénea**. Textos esenciales. 2 vol. /selección, prólogo y notas de José Antonio Mazzotti/ Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013.

CORNEJO POLAR, Antonio. **O condor voa**. Literatura e cultura latino-americanas. /Organização de Mário J. Valdés/. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle, (diretores). **História das mulheres no Ocidente**. V. 3: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1991.

DUTHURBURU, José Antonio del Busto. **Breve historia de los negros del Perú**. Lima: Congreso de la República, 2001.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERU. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la independencia del Peru, 1975.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Representações de etnicidade:** perspectivas interamericanas de literatura e cultura. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

GALEANO, Eduardo. Micaela. Sagrada Chuva. In: _____. **Mulheres.** Porto Alegre: L&PM, 2006. pp. 107-198.

GALINDO, Alberto Flores. **La nación como utopia:** Tupac Amaru 1780. Debates em Sociología. Lima: PUC, año 1, n. 1, febrero 1977, pp. 139-153.

_____. La revolución tupamaristas y los pueblos andinos. In: _____. **Buscando um inca.** Lima: Editorial Horizonte, s/d.

GARCÍA-BEDOYA H., Carlos. Discurso criollo y discurso andino en la literatura peruana colonial. In: HIGGINS, James, (ed). **Heterogeneidad y literatura en el Perú.** Lima: CELACP, 2003. pp. 179-198.

GODOY, Scarlett O'Phelan. Elementos étnicos y de poder em el movimiento Tupacamarista, 1780-91. **Nova Americana.** Giulio Einaudi Editore. Torino, n. 5, 1982. p. 79-101.

_____. La rebelión de Tupac Amaru: organización interna, dirigencia y alianzas. **Histórica.** Lima: PUC, v. III, n. 2, diciembre de 1979. pp. 89-123.

GUARDIA, Sara Beatriz, (edición). **Las mujeres en la independencia de América Latina.** Lima, CEMHAL, 2010.

_____. Las mujeres en el discurso histórico de América Latina. In: TEDESCHI, Losandro Antonio, (org.). **Lecturas en género e interculturalidad.** Dourados, MS: UFGD, 2013. pp. 477-490.

_____. **Mujeres peruanas:** el otro lado de la historia. Cuarta edición, Lima: 2002.

HUARTE, Eulogio Zudaire. Análisis de la rebelión de Tupac Amaru en su bicentenario (1780-1980). **Revista de Indias.** Madrid: Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo. Año XI, n. 159-162, enero-diciembre 1980. pp. 13-79.

JÜRGEN, Golte. **Repartos y rebeliones.** Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial. Segunda edición corregida. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2016.

LORANDI, Ana María; BUNSTER, Cora Virginia. **La pedagogia del miedo.** Los Borbones y el criollismo en el Cuzco. 1780-1790. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/ Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC), 2013.

MACLEAN Y ESTENOS, Roberto. Negros en el Perú. **Letras**, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, primer cuatrimestre de 1947, pp. 5-43.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Barcelona: Grijalbo, 1976.

MÁRTIRES Y HEROINAS (Documentos inéditos del año de 1780 a 1782). /Introducción, adiciones, notas y comentarios de Francisco A. Loayza/ Lima: 1943. (Los pequeños grandes libros de Historia Americana. Serie I, tomo IX)

MATOS, Román Hernández. **Micaela Bastidas, la precursora**. Biografía novelada. Edición conmemorativa del segundo centenario del heroico sacrificio de la precursora doña Micaela Bastidas. s/d

MORAÑA, Mabel. La diferencia criolla: diáspora y políticas de la lengua en la colonia. In: _____. **Crítica Impura**. Madrid: Iberoamericana, 2004. pp. 55-66.

PRADO, Maria Ligia Coelho. Em busca da participação das mulheres nas lutas pela independência política da América Latina. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 12, n. 23/24, pp. 77-90, set. 91/ago 92.

ROCHA, João Cezar de Castro, (org.). **Roger Chartier**. A força das representações: história e ficção. Chapecó: Argos, 2011.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter, (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992, pp. 63-96. (Biblioteca Básica)

STERN, Steve J. (compilador). **Resistencia, rebelión y consciencia campesina en los Andes**. Siglos XVIII al XX. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990. (Historia Andina, 17)

VALCÁRCEL, Carlos Daniel, (org.). Tomo II. La Rebelión de Tupac Amaru. Volúmenes 1º, 2º y 3º. COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERU. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1975.

VALCÁRCEL, Daniel. La familia del cacique Tupac Amaru (documentos existentes en la iglesia de Pampamarca). **Letras**, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, primer cuatrimestre de 1947, pp. 44-74.

VEGA, Juan José. **Micaela Bastidas y las heroínas tupamaristas**. Lima: Ediciones Universidad Nacional de Educación, 1971.

WALKER, Charles F. **De Túpac Amaru a Gamarra**. Cusco y la formación del Perú republicano. 1780-1840. Tercera edición con nuevo prólogo. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 2013. (Archivos de Historia Andina, 32)

WALKER, Charles. **La rebelión de Tupac Amaru**. Segunda edición revisada. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015. (Colección Popular, 6)

Referência filmica

HURTADO, Federico García, diretor. **Tupac Amaru**. Filme. Cinematografía Kuntur e Instituto Cubano del Arte y Cinematografía. 1984. (<https://www.youtube.com/watch?v=U04mEqZytxU>)

Notas

* Professora Associada IV de Literatura Hispano-americana, atua no Programa de Pós-graduação em Letras Neolatinas da UFRJ. Fez Pós-doutorado em História da América na USP. É bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, integrante da Rede de Estudos Andinos e do Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL - Peru). Dirige o Diretório de Pesquisa MAR (Modernidade/ alteridade/ representação), certificado pelo CNPq. E-mail: claudia_heloisa@ig.com.br

¹ Por volta de 1992, se desenvolvem amplas discussões sobre os sentidos do quinto centenário, em ambos os lados do Atlântico, com diversas concepções sobre o processo. Refiro-me aqui às obras: GRUZINSKI, S. **La colonización de lo imaginario**. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México: FCE, 1991.

DUSSEL, E. 1492: Diversas posiciones ideológicas. In: BONASSO, M. et al. **La interminable conquista**. 1492-1992. Buenos Aires: Ediciones AYLLU – Movimiento Argentino de Emancipación e Identidad de América Latina, 1992. pp. 11-29.

BARTRA, R. **El salvaje en el espejo**. México: Ediciones ERA, UNAM, 1992.

² A esse respeito, indico o artigo de Adama Samassérou: De L'Éurocentrisme à une vision polycentrique du Monde: plaidoyer pour un changement de paradigme. **Diogène**. Revue trimestrielle. Paris: Presses Universitaires de France, 229-230, janvier-avril 2010, pp. 214-230.

³ A propósito, ver IGLESIA, C. La mujer cautiva: cuerpo, mito y frontera. En: DUBY, G.; PERROT, M. (dir.). **Historia de las mujeres en Occidente**. Madrid: Santillana, 1992. pp. 557-569.

⁴ A afirmação é de Ruggiero Romano em **Mecanismos da conquista colonial, os conquistadores**. 3. ed., 2. reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2015. (Kronos, 4)

⁵ vide www.marxists.org/espanol/velasco

⁶ Trata-se de HOBBSAWM, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

⁷ O conceito foi formulado por Benedict Anderson em **Comunidades imaginadas**. México: FCE, 1991.

⁸ Neste modelo de nação, o índio foi convidado a tornar-se cidadão peruano. Na época, o contraponto seria a obra de uma mulher, a escritora Clorinda Matto de Turner, com suas *Tradiciones cusqueñas* e com a trilogia *Aves sin Nido*, *Índole* e *Herencia*, marcando os começos do Indigenismo.

⁹ Agradeço a Sara Beatriz Guardia, diretora do CEMHAL, que me deu a preciosa indicação das bibliotecas onde poderia encontrar a coleção, em Lima e em Cusco. Participamos da Comissão do Bicentenário das Independências da América Latina, buscando resgatar a participação das mulheres e recuperando seus textos. De certa forma, se trata de ampliar o “arquivo” das letras latino-americanas, incluindo a produção feminina, ao mesmo tempo em que de discutir os diversos projetos historiográficos aí envolvidos.

¹⁰ VALCÁRCEL, 1947, pp. 44-45.

¹¹ Talvez a autoprocamação possa explicar a referência na certidão de casamento de Micaela como filha de espanhóis.

¹² Deve-se levar em consideração, ainda, a incerteza no uso do termo *criollo*, na época.

¹³ Observe-se que Veiga e Duthurrubu divergem quanto ao nome do pai de Micaela.

Oportunamente buscarei elucidar a questão.

¹⁴ A Igreja, aliás, foi mais perspicaz, e concedeu estrategicamente a santidade a Martin de Porres, frei considerado “mulato prieto”, segundo explica Duthurburu (2000).

¹⁵ Segundo explica o dicionário da Real Academia Española, “bando de guerra” corresponde a uma “ordem com força de lei dada pela autoridade militar em zona de guerra durante as hostilidades”. (www.rae.es)