

# EN EL SIGLO XVIII

## Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú

NATIVIDAD GUTIERREZ

*London School of Economics*

La invocación del pasado étnico parece ser una práctica constante del nacionalismo. Sin embargo, esto no quiere decir que se trate de un proceso mecánico y absolutamente condicional en la creación de naciones. El surgimiento de una comunidad cultural que aspira a ser políticamente independiente no es solamente una actividad austera basada en decretos y acuerdos sino también involucra su propio sentido de la memoria histórica como forma de legitimación de la nueva nación. El pasado étnico se percibe a través de mitos, símbolos y leyendas<sup>1</sup>, mientras que el nacionalismo emerge como la primera expresión de conciencia y defensa cultural de dicho pasado étnico. El nacionalismo como movimiento cultural usa mitos y símbolos para proveer a la comunidad que busca autonomía política una identidad cultural propia. El uso de mitos impulsa a la acción colectiva y demuestra tener la capacidad para la movilización popular<sup>2</sup>. El peso de estos mitos y símbolos en la mente popular cuenta para determinar la especificidad que adquiere cada expresión de nacionalismo.

Este artículo explora de manera comparativa el uso ideológico del pasado prehispánico en el nacionalismo incipiente de México y Perú de finales del siglo XVIII. Los términos de esta comparación son que tanto México como Perú tienen una experiencia histórica similar, pero la existencia del pasado prehispánico o étnico fue utilizada de diferente

manera en la etapa anterior a la formulación de independencia. Las experiencias históricas compartidas son: memoria de un pasado imperial conquistado por la Corona española; experiencia colonial prolongada y formación de la sociedad de castas. A pesar de estos hechos en común, las dos nacientes naciones manifestaron diferentes usos de su historia. México usó y reelaboró el pasado azteca, a pesar de la indianidad vigente, con el fin de romper política y culturalmente con España. Perú mostró ambigüedad en el uso del pasado inca en tanto la indianidad fuese vigente y manifestó continuidad con España. Crear una comunidad con historia propia fue una rasgo sobresaliente del nacionalismo mexicano; mantener una vinculación con la tradición hispánica y temor a la comunidad inca fue una preocupación peruana. Ahora bien, ¿qué factores determinaron estas diferencias ideológicas entre Perú y México en cuanto a sus nacionalismos incipientes? Por principio, resulta útil el planteamiento de la siguiente conjetura: a mayor presión indígena, menor interés criollo por la tradición étnica y prehispánica. Esta suposición aplicada de manera comparativa será explicada por medio de la existencia de dos variables: la tensión étnico-racial de la sociedad de castas y la ocurrencia e intensidad de revueltas indígenas anteriores a la declaración de la independencia.

### La sociedad de castas

La composición étnica y racial de los virreinos de Nueva Granada (Perú) y Nueva España (México) a finales del siglo XVIII y principios del XIX mostraba similitudes. En ambas sociedades la población estaba compuesta por cuatro categorías raciales básicas.

| Población    | Perú                        | México                      |
|--------------|-----------------------------|-----------------------------|
| Blancos (1)  | 140.890 (13%)               | 1.095.000 (23%)             |
| Indios       | 648.615 (58%)               | 2.500.000 (52%)             |
| Mestizos     | 244.313 (22%)               | 1.231.000 (25%)             |
| Negros       | 81.389 (7%)                 | 6.100 (0%)                  |
| <b>Total</b> | <b>1.115.207 (100%) (a)</b> | <b>4.832.100 (100%) (b)</b> |

(1) Incluye a criollos y peninsulares

(a) Fuente: John Lynch, *The Spanish American Revolutions 1808-1826*, p. 380, nota 2.

(b) Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, p.49.

En términos generales, el grupo blanco controlaba prioritariamente la economía, religión y política. Las castas y la mayoría de indios se encontraban en el último escalón de la sociedad. Eran tributarios y proveían la principal fuerza de trabajo para la economía colonial. Dentro de la categoría indígena existía una tradicional división man-

tenida por las autoridades coloniales: la llamada nobleza indígena, conocida en Perú como los curacas y en México como los caciques<sup>3</sup>. Este sector nativo era poseedor de tierras y jugaba un papel clave en la recolección de tributos y reclutamiento de fuerza de trabajo para las encomiendas, mitas y repartimientos<sup>4</sup>. También se distinguía de sus semejantes y coetáneos por su sistemática adoctrinación en la religión católica y las maneras hispanas<sup>5</sup>.

La tensión étnico-racial entre las diversas categorías ocurría de forma diferente en las dos sociedades. En Perú se trata del típico antagonismo racial entre indios y blancos. Por ejemplo, en los Andes era más común la tendencia a que los indios aceptaran el peso de las formas de trabajo impuesto cuando éste era exigido por indios principales y curacas. La situación era diferente si el trabajo era requerido por un blanco o incluso un mestizo. Entonces había reacciones de repulsa y cierta violencia por parte del sector indígena<sup>6</sup>. Por otra parte, en México la fricción fundamental tenía lugar por la rivalidad entre la minoría de blancos peninsulares y blancos americanos. Esta rivalidad es patente a finales del siglo XVIII entre las primeras generaciones de blancos americanos (criollos) y la llegada de nuevos españoles migrantes atraídos por el éxito de la economía colonial<sup>7</sup>.

Las diferencias entre criollos y peninsulares aparentemente no fueron muy notorias. Si bien ambos sectores mantenían asociación racial, comunidad lingüística y participaban en la misma tradición hispana basada en la adhesión a la religión y pensamiento católicos, existía la obvia diferencia de su pertenencia geográfica, o sea, su lugar de nacimiento. Esta característica ha pretendido explicar el hecho de que los criollos de México tuvieran riquezas o acceso a la educación eclesiástica, pero no derechos para ocupar altos puestos dirigentes o administrativos.

Otros aspectos preocupaban a la minoría blanca del Perú, como lo fueron las frecuentes revueltas indígenas entre 1708 y 1783<sup>8</sup>. Los blancos peruanos, fuesen criollos o peninsulares, eran conscientes o tenían la intuición de su condición minoritaria en un medio predominantemente no europeo. Intentos intelectuales enfocados a marcar alguna distinción al interior de este grupo racial y culturalmente homogéneo a la percepción de la mayoría de castas e indios era un riesgo que ponía en duda la sobrevivencia misma del grupo. La vulnerabilidad sobre la que se asentaba la sociedad de castas implicaba en ambos virreinos invocar con cautela ideas políticas que no se confundieran con “guerras de castas” o significaran la recuperación del territorio usurpado, el exterminio de blancos o la restauración cultural y organizativa de la anterior sociedad autóctona.

## **Las rebeliones indígenas**

### **La rebelión de Tupac Amaru**

A finales del siglo XVIII ocurrieron en el Perú frecuentes rebeliones y movilizaciones de indios. Se ha dicho que razones económicas (p.ej.

formas abusivas de explotación e impuestos elevados) fueron los móviles principales de estas reacciones<sup>9</sup>. Estas protestas surgidas y elaboradas en el interior del sector indio no buscaron alianzas con otras castas, ni tampoco apoyo unificado, sólo fueron repetidas manifestaciones de descontento hacia los procedimientos de la economía colonial y su minoría blanca. La ocurrencia de este rechazo fue creando el antecedente de identificar a la protesta india como una reacción permanente en contra del grupo hispano.

La expresión culminante de este descontento afloró en 1780 con la explosividad de la rebelión de José Gabriel Tupac Amaru (1740-1781)<sup>10</sup>. Si bien es cierto que esta movilización fue una respuesta violenta en contra de los motivos económicos tradicionales o a la imposición de nuevas medidas administrativas (p.ej. aumento y forma de recolectar impuestos), también hubo poderosas razones culturales que explican el apoyo y seguimiento del grupo autóctono. Esta revuelta se originó en la provincia de Tinta y logró extenderse por veinticuatro provincias, desde el Cuzco hasta las fronteras de Tucumán<sup>11</sup>. Se dice que durante los tres años que duró esta revuelta murieron cien mil indígenas<sup>12</sup>; que las tropas de José Gabriel se calculaban entre cuarenta y sesenta mil hombres al momento de sitiar la capital del Cuzco, mientras que la ofensiva realista estaba formada por más de treinta mil<sup>13</sup>. El impacto de esta rebelión se debió en gran medida a los antecedentes históricos del líder indígena, al contenido de su programa, al uso del quechua en los combates<sup>14</sup> y, en especial, a la invocación de mitos incaicos. Razones de peso que provocaron diversas reacciones en el interior de la sociedad colonial (p.ej. la división de la nobleza indígena entre aquéllos que combatieron la rebelión a favor de la Corona, como fue el caso del curaca Mateo García Pumacahua) y que también explicaban el temor creciente de la minoría blanca hacia las insurrecciones de indios o a toda sospecha de reactivación de la memoria indígena.

José Gabriel Condorcanqui, o Tupac Amaru, se decía heredero del último rey del Perú, conocido como Inca Tupac Amaru, hijo de Manco Inca y hermano de Sayri Tupac. Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales de los incas* describió la muerte heroica del Inca Tupac Amaru, ejecutado por órdenes del Virrey Francisco de Toledo en 1572, en la plaza mayor de Cuzco<sup>15</sup>. También Garcilaso logró captar de manera conmovedora el impacto emocional que produjo esta ejecución en la percepción indígena. En breve, la historia del Inca Tupac Amaru, siguiendo a Garcilaso, es la de un "príncipe" que rehúsa ser cristianizado y "vivir entre españoles". De varias maneras las autoridades virreinales intentan acabar con este "príncipe", cuya presencia tenía a los indios en permanente inquietud. A la entrega voluntaria del Inca Tupac Amaru le sigue su ejecución pública. Aquí se advierte otro momento de emotividad y exaltación indígenas: Garcilaso describe que su ejecución fue acompañada de un "terrible y triste alboroto" entre los indios, que parecía sublevación. Al momento en que Tupac Amaru les dirige una señal, los indios guardan de inmediato absoluto silencio. Es entonces cuando los españoles no sólo se alarman sino se asustan del poder

que sigue ejerciendo Tupac sobre sus semejantes. Para vencer su propio miedo, los españoles ordenan que el Inca sea decapitado y con ello declaran que ése ha sido el fin del último inca legítimo heredero del imperio<sup>16</sup>.

Estas narraciones fueron conocidas por José Gabriel Condorcanqui. La asidua lectura de los *Comentarios* de Garcilaso<sup>17</sup> fue su fuente de información e inspiración sobre el impacto de la descendencia incaica en la sensibilidad histórica indígena. No sólo eso, sino que la movilización que él encabezó usó mitos, símbolos y nombres incas de innegable arraigo indígena. Por ejemplo, la creencia popular en el “mito del Inkarrí”, que se refiere al regreso del último inca una vez que se ha unido su cuerpo decapitado<sup>18</sup>, fue una razón que favoreció la intensidad de la sublevación. El grito de rebelión de Tupac Amaru “muerte a los españoles”<sup>19</sup> fue otro factor que contribuyó, por una parte, a la movilización de indios deseosos de recuperar la ilusión de sus glorias anteriores y, por otra, acentuó la desconfianza y el temor de los blancos a toda expresión autónoma de presencia e ideología indígenas que buscaran el exterminio de europeos y su cultura en el Perú.

Señalemos, por último, el alcance popular que tuvo la invocación del nombre “Tupac Amaru”. Arriba mencionamos que el líder de la revuelta de 1780 se llamaba en realidad José Gabriel Condorcanqui. Se dice que fue mestizo y se decía descendiente por línea femenina de la familia del Inca Tupac Amaru. En cuanto a la enorme sospecha de los blancos peruanos con respecto al uso de nombres indígenas dinásticos, cabe incluir el punto de vista del médico limeño José Eusebio Llano Zapata. En 1759, es decir, veintiún años antes de la rebelión de 1780, Llano Zapata, en sus *Memorias Histórico-Físicas-Apológicas de la América Meridional*<sup>20</sup>, quiso dejar en claro que la rama legítima de los Incas terminó, en efecto, con la ejecución en 1572 de Sayri Tupac y Tupac Amaru, quien no dejó descendencia directa<sup>21</sup>. Por lo tanto, decía Llano Zapata: “(...) todos los que pretendiesen probar parentesco con los incas del Perú será por bastardía (...)”<sup>22</sup>. Los estudios contemporáneos<sup>23</sup> sobre Tupac Amaru no mencionan la probabilidad de que las *Memorias* de Llano Zapata también pudieron haber influido en la confección simbólica utilizada por el líder indígena. Lo curioso es que existe cierta vinculación entre el gesto aprehensivo de Llano Zapata y la sublevación, años más tarde, de José Gabriel, que le dió a éste la clave del éxito para lograr una extensa movilización. Me refiero a que Llano Zapata reconocía el peligro que presentaba el uso de apellidos de Incas para motivos de sublevación, ya que para el sector indígena eran nombres “muy sagrados”, y cita el ejemplo de un indio que tomó los apellidos Atahualpa, Apo Inca, Guayna-Capac y “fácilmente engañó a los bárbaros sublevando a los pueblos de cristianos y misiones”<sup>24</sup>.

José Gabriel Tupac Amaru buscaba con su rebelión dos objetivos: la defensa de las condiciones de trabajo del indio y el reconocimiento de los legítimos derechos (fueros y privilegios) de la antigua nobleza

incaica<sup>25</sup>. No hay duda de que este movimiento tenía límites definidos, es decir, tanto el contenido de las demandas como el carácter de la identificación cultural, los mitos y los símbolos invocados sólo podían aglutinar al sector indígena. A este movimiento se le ha atribuido una “visión unificadora” que logró unir a las distintas castas, así como a pocos criollos, es decir, crear una alianza “anti-española”<sup>26</sup>. Sea como fuere, lo cierto es que este movimiento produjo el clímax del temor blanco a la presencia indígena. Ello se advierte en la forma en que las autoridades virreinales, después de aplacar la rebelión, intentaron una vez más erradicar el mito del Inkarrí y toda traza de descendencia de la familia Tupac Amaru. José Gabriel, al igual que su ancestro inca, también sufrió la ejecución pública en 1781, pero en su caso, en compañía de su esposa, sus hijos mayores y seguidores más cercanos. Su cuerpo mutilado fue esparcido por las diversas zonas que participaron en la sublevación, indicando, quizá, la fragmentación irreparable del mito. Como la ejecución del líder no fuese garantía suficiente para aniquilar el mito del retorno del inca, las autoridades quisieron arrancar la raíz del asunto ordenando lo siguiente: la extinción de toda la descendencia Tupac Amaru hasta en cuarto grado; la prohibición de la circulación de los *Comentarios reales de los incas* de Garcilaso; la restricción de información genealógica de la nobleza incaica y, por último, la supresión de la enseñanza de la lengua quechua en la universidad de San Marcos<sup>27</sup>.

## Las revueltas indígenas de México

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII tuvieron lugar en el virreinato de la Nueva España diversas revueltas, motines y sublevaciones de indígenas. Pero ninguna de estas formas de descontento logró tener la trascendencia y explosividad que caracterizó a la rebelión de José Gabriel Tupac Amaru, ni siquiera la revuelta de 1761 encabezada por Jacinto Canek en Yucatán. Al igual que en la sublevación de los Andes, la incitación del sentimiento indígena en contra de los blancos fue el móvil principal de esta revuelta, que logró infundir alarma entre los habitantes blancos de la apartada península. Las autoridades virreinales pusieron fin a esta insurrección por medio de sus métodos tradicionales de organizar expediciones militares seguidas por la ejecución pública y sádica del líder Canek<sup>28</sup>. A pesar de la carga mítica y simbólica implicada en la sublevación (p. ej. la destrucción del imperio español y la creación de un reino señoreado por indígenas)<sup>29</sup>, ésta no creó un mito unificado que lograra extenderse fuera de los límites de la región. De hecho, las sublevaciones de México tuvieron, como en este caso, la tendencia a ser protestas de alcance local o, a lo sumo, regional.

Otros intentos de movilización indígena se registraron a principios del siglo XIX en diversos lugares del virreinato. Estos fueron de carácter milenarista o religioso, que clamaban coronaciones de reyes

indígenas, mensajes divinos o salvaciones milagrosas<sup>30</sup>. Por ejemplo, se conoce el caso de la supuesta conspiración de José Bernardo Herrada para proclamar a un “rey indígena” en Tlaxcala o el regreso del “fantasma de Mariano”, que haría estallar la capital del virreinato con el fin de coronarse “rey”. Es interesante notar, sin embargo, que este tipo de discurso mítico no logró tener seguidores indígenas ni contó con su apoyo. Por una parte, estas proclamas carecían de atracción simbólica que lograra establecer cierta identificación entre la causa de la sublevación y los intereses indígenas y, por otra, los autores de estas reacciones no tuvieron capacidad para iniciar una amplia movilización popular. Sin embargo, estas protestas en ningún momento fueron ignoradas por las autoridades virreinales ya que, en efecto, movilizaron tropas por temor a dos factores: en primer lugar, por la inquietud que podría ocasionar entre los pueblos indios la presencia de un “rey indígena” y, segundo, por la aprensión ante un posible complot extranjero debido a la expansión de Norteamérica<sup>31</sup>.

Las revueltas y sublevaciones indígenas en ambos virreinos fueron, según hemos visto, hechos frecuentes que dan cuenta del grado de tensión en la sociedad de castas. Sin embargo, las repercusiones de estas movilizaciones tuvieron alcances diferentes. En Perú, la conmoción creada entre el grupo blanco por la violencia de la revuelta indígena de 1780 sentó el antecedente de intentar aniquilar el pasado y destruir los mitos y genealogía nativas. Para los criollos peruanos, ver a un indio de la nobleza incaica en el trono no era idea irrealizable. Existía la sospecha de que un inca hiciera uso de su derecho a ser soberano de su territorio, según la tesis de Bartolomé de las Casas<sup>32</sup>. Este temor criollo también se manifiesta en el hecho de que el apoyo criollo en las revueltas de los Andes fue inexistente<sup>33</sup>. Dicha presión indígena fue clave en determinar la falta de visualización y necesidad de independencia por la parte criolla. Los blancos del Perú se inclinaron al conservadurismo y aceptación de la monarquía española que garantizaba la permanencia de sus privilegios, lejos de apoyar rebeliones indígenas triunfantes que significasen la predominancia india o la pérdida de sus propiedades, que, para los indios, equivaldría a la recuperación de la tierra conquistada. En México, en cambio, ninguna revuelta usó el pasado para legitimar sus demandas. Las revueltas fueron esporádicas, sin un mito unificado y, por lo general, sin coherencia. En este tipo de insubordinaciones nativas apenas si hace falta mencionar que la necesidad de buscar apoyo criollo fue desapercibida<sup>34</sup>. Sin embargo, en el caso mexicano es otro tipo de tensión étnica, es decir, la rivalidad entre el grupo hispano de América y los peninsulares, la que determinó la necesidad de separarse políticamente de España. La guerra de independencia empezó como una reacción de indios, castas y criollos en contra de España. Había condiciones propicias para esta alianza: los indios estaban políticamente controlados, no tenían mitos unificados, y los criollos buscaban un pasado original que legitimara su predominancia y derechos exclusivos sobre América y sus antiguos habitantes.

En suma, el antecedente de las revueltas indígenas y su simbología, cuya intensidad fue diferente en ambos virreinos, así como la tensión entre el grupo criollo y el hispano, contribuyeron a que existieran diferentes estrategias acerca de cómo lograr la independencia política y la necesidad de delimitar una cultura exclusiva para México y Perú. Con el fin de contrastar estas diferencias, a continuación nos ocuparemos del surgimiento de las primeras ideas de autonomía cultural del grupo criollo de ambos virreinos a través de sus reacciones a las tesis de los naturalistas franceses primero, y el uso ideológico del pasado prehispánico después.

### **América: el continente púber**

El nacionalismo americano parece haber comenzado por el lado geográfico y natural. La primera defensa ideológica de América tomó la forma de una respuesta a los planteamientos y afirmaciones fáciles de aquéllos que, desde sus escritorios en Europa, escribieron acerca del estado natural y humano del nuevo continente. A mediados del siglo XVIII, los naturalistas franceses, Buffon (George Louis Leclerc) y Cornelius de Pauw, quisieron contribuir a esclarecer los lugares comunes, los rumores, las anécdotas de viajeros que se escuchaban acerca del nuevo continente y sus habitantes. Para éstos todavía tiene valor la antigua asociación de que el clima determina el genio<sup>35</sup>. La generalización más común es que América es una tierra débil e inmadura, es decir, su proceso evolutivo no ha concluido<sup>36</sup>. La originalidad del rigor científico de Buffon para aclarar esta suposición no dió para tanto, pues concluyó que esa debilidad era resultado del estado aún frío de la tierra que genera humedad y pantanos y, por consiguiente, es el lugar apropiado para la reproducción de todas las especies de sangre fría. Según este principio, la naturaleza americana es la responsable de la debilidad física y moral tanto de los animales como de la humanidad americana<sup>37</sup>. En esta generalización cupieron tanto nativos como descendientes de inmigrantes; no era el hombre en sí el defecto mismo, sino la circunstancia de haber nacido en una tierra imperfecta. A este asunto de la debilidad natural de América se sumó la afirmación del enciclopedista y acérrimo anti-jesuita Cornelius de Pauw. Si Buffon creía en la imperfección de la naturaleza como la responsable de la ausencia de ciertas especies animales o de la debilidad de éstas, de Pauw se aparta de las explicaciones naturalistas y concluye que el problema radica en la forma de vida del nativo americano<sup>38</sup>. Para de Pauw, la especie americana no es resultado de la imperfección intrínseca, sino que es, por naturaleza, degenerada y decadente.

Estas tesis que hoy aparecen cómicas no tendrían la menor importancia si no fuera porque su difusión por el continente generó un tipo de "embrionario patriotismo americano"<sup>39</sup>. Este nacionalismo incipiente se expresó no sólo por la defensa sino también por la apología



de las excelencias naturales y únicas de América. Para refutar cuán equivocadas, hirientes y mal fundadas eran las tesis de los franceses, la élite criolla educada se encontró en la necesidad de contemplar atentamente a su alrededor para así estudiar y describir la maravilla y originalidad incomparable de esas tierras; sus volcanes, minerales y los efectos saludables del clima. A partir de ese ejercicio intelectual se delineó la conciencia de superar los prejuicios de inferioridad física atribuidos al continente. La defensa de la geografía y la descripción detallada de los recursos, así como el estudio de la flora y la fauna, se convirtieron en una reacción unificada en contra de los argumentos fáciles elaborados en Europa.

La refutación a estas tesis entre las élites criollas de los dos virreinos observó una notable bifurcación que interesa destacar aquí. La crítica peruana se orientó principalmente hacia la defensa y exaltación del clima y los recursos minerales. Sus más conocidos exponentes fueron: José Manuel Dávalos (1784); Hipólito Unánue y José Eusebio de Llano Zapata (1761). Estos intelectuales, sin embargo, al intentar responder con seguridad a la ofensiva, no trascendieron el nivel de la crítica de los franceses. Encontraron más utilidad para su defensa en los límites de la apología del clima y la calidad de los minerales de las tierras peruanas. En pocas palabras, en ninguno de estos escritos se hace mención del pasado inca, ya no digamos interés en rescatar su antigüedad y elevarla a un plano universal. La tendencia del criollismo a establecer la diferencia entre lo indio y lo español es notable en el Perú de fines del siglo XVIII. Esta corriente fue expresada por el grupo de intelectuales “La Sociedad Amantes del País” y su órgano, *Mercurio Peruano*. Se trata de la idea criolla de que todos los nacidos en América son compatriotas, paisanos; así, los términos “patria”, “país” y “Perú” pretenden vincular a indios, castas y criollos, pero es el término “nación” el que une exclusivamente a los españoles americanos con los peninsulares<sup>40</sup>. Esta tendencia exalta el amor a la tierra, al paisaje y a los recursos, pero no se siente protagonista, no quiere sentir apego alguno por la historia anterior a la colonización, o bien, por la humanidad y sociedad nativas.

En México también hubo crítica a la tesis naturalista de Buffon; por ejemplo, el detallado inventario de la flora y la fauna mexicanas que elaboró el jesuita Francisco José Clavijero (1731) durante su exilio en Italia<sup>41</sup>, o bien, la participación del dominico Fray Servando Teresa de Mier polemizando sobre la originalidad de algunos frutos americanos, por mencionar sólo un caso<sup>42</sup>. Sin embargo, la defensa de tipo naturalista de estos religiosos resulta tangencial en la medida que ésta se compara con sus aportes hacia la dignificación del pasado prehispánico, la recuperación de mitos indígenas y, en general, en haber creado interés universal por la antigüedad de México. En el caso mexicano había mayor preocupación intelectual por crear una cultura autónoma y propia que antecediera y justificara la separación política con respecto a España. La rivalidad entre criollos y peninsulares arriba mencionada explica esta necesidad de independencia total.

Además había elementos valiosos a favor de la imaginación criolla, como, por ejemplo, la relativa falta de potentes revueltas indígenas que amenazaran destruir el proyecto nacional del criollismo y la vasta riqueza cultural y simbólica de un pasado original que podía ser sin duda aprovechable. Por medio de esta recuperación, el nacionalismo criollo se apropiaba del derecho a tener una cultura histórica y, por lo tanto, no “inventada”, que pudiera expresarse con confianza en el plano internacional. Con este proyecto se asume que el criollismo deseaba incorporarse a la corriente histórica de Mesoamérica.

### **La sombra del pasado prehispánico**

El tema preferido de los intelectuales peruanos, la defensa apologética de la naturaleza, podía desarrollarse sin temor a riesgo alguno. Pero la situación era muy diferente en el caso de rescatar antiguas memorias prehispánicas. Los criollos peruanos, siguiendo la tradición de su hispanidad, no se interesaron por este tema. Una razón de peso para este deliberado olvido es la obra del mestizo Garcilaso de la Vega, que, con cierta razón, ejerce más influencia en la intelectualidad mexicana que en la peruana<sup>43</sup>. Los temas que trata Garcilaso - el derrocamiento del imperio de Tupac Amaru y la desaparición de la estirpe inca - son las primeras muestras para reivindicar la estirpe del pasado indígena. Por esta esencia del pasado indígena se entiende la vigencia y continuidad de una tradición guardada en la memoria del grupo aristocrático<sup>44</sup>. Garcilaso, al documentar su propio drama, dejó una herencia incomparable: un cúmulo de valiosa información basada en verdaderos recuerdos y experiencias, cuya reanimación podría dar lugar a la actualización de proyectos indígenas que excluyeran al grupo blanco, tal como sucedió con la revuelta de Tupac Amaru. Esta cautela del criollismo peruano acerca del indigenismo y mitología incas es notable en la opinión de Llano Zapata. Si bien este intelectual no glorifica el pasado inca, tampoco lo ignora, aún más, revela conciencia de la dinámica de su vigencia. Así, Llano Zapata aborda tres aspectos relevantes a esta cuestión: quiere dejar en claro que ningún indio, después de la ejecución de Tupac Amaru en 1572, tiene parentesco inca<sup>45</sup>; expresa la pérdida de antigüedades nativas (libros calendáricos y arqueología), al ser destruidas por las autoridades religiosas, con las cuales hubiera existido evidencia para conocer el pasado<sup>46</sup>, y, finalmente, repudia las rebeliones de indios<sup>47</sup>. En este autor se condensan las constantes del pensamiento peruano sobre el pasado indígena: intentar negar a los indios vinculación con su propia historia destruyendo el mito de la descendencia; exaltar la importancia de testimonios arqueológicos, muchos de ellos quizá ininteligibles para la mayoría indígena común y, por supuesto, expresar temor a las reivindicaciones de indios.

En México, a diferencia de un Garcilaso mestizo, la glorificación del pasado prehispánico como tema relevante en la gestación del

nacionalismo cultural fue iniciada por religiosos criollos en el exilio<sup>48</sup>. Para el jesuita Clavijero, quien vivió involuntariamente en Europa, la afirmación de que tanto el Cuzco como México fuesen dos “aldeas miserables” sin arte, industria y leyes era una calumnia que merecía ser corregida<sup>49</sup>. De Pauw basaba su afirmación escudándose en la existencia de los arquetipos de la civilización clásica tales como el uso del fierro y la moneda, el arte de escribir, fabricar navíos y puentes de piedra. La obra de Clavijero se inició, entonces, como una refutación cuidadosa a la crítica arrogante de de Pauw. También Clavijero no podía pasar por alto la opinión de que en el nuevo continente no existiera la capacidad de registrar los acontecimientos históricos: “(...) yo quisiera que de Pauw me mostrara algún pueblo grosero o medio culto del antiguo continente, que haya puesto tanta industria y diligencia como los mexicanos para eternizar la memoria de sus acontecimientos”<sup>50</sup>. La refutación a de Pauw se convirtió en el modelo de la historia mexicana que adquiere su lugar en el tiempo e intenta dignificar su tradición culta. Como de Pauw insistiera en la existencia de la memoria durable mesoamericana, Clavijero puso énfasis en demostrar la complejidad y riqueza de las pinturas, los códices y la arquitectura<sup>51</sup>. Clavijero no olvidó escribir sobre la formación del imperio mexica, sus reyes y genealogías. Sin embargo, también se encargó de poner un límite al mito de descendencia de la tradición mexicana. En efecto, en su versión, parte de la nobleza azteca fue aniquilada en conjunto durante la masacre de Pedro de Alvarado, cuando ésta celebraba cierta festividad en el templo mayor. Como este hecho significara la pérdida irreparable de la tradición, la “(...) plebe desde entonces trató a los españoles como enemigos de su patria”<sup>52</sup>. Así Clavijero dejaba sin efectividad real a la nobleza en tanto transmisora de la memoria indígena, pero quiso incluirla con dignidad como parte de la historia de la conquista. De manera similar que Llano Zapata en el Perú, Clavijero, con su detallada elocuencia, logró inmortalizar dos aspectos: el primero, acabar con la vigencia de una tradición aristocrática nativa en caso de que la memoria indígena pudiera reactivarse de manera autónoma y, segundo, recuperar la grandeza de la arqueología azteca, pero con la sutileza de que sus verdaderos intérpretes quedaron sin vida desde hace tiempo. Otro tipo de dignificación del pasado azteca es el que protagonizó Fray Servando Teresa de Mier<sup>53</sup>. Al plantear y querer demostrar la tesis de la evangelización temprana de Mesoamérica, o sea, disminuir la importancia de la cristianización española, estaba implicando la glorificación del pasado prehispánico de manera extrema. En otras palabras, Mesoamérica vivió con esplendor, civilización y religión aceptables sin apenas conocer la mente de Europa. No en vano este tema ha fascinado a varios historiadores que a su vez han ofrecido diferentes y valiosas interpretaciones<sup>54</sup>.

### **Los discursos de la independencia**

Si alguna duda quedara acerca de las diferencias entre las élites intelectuales de México y Perú con respecto al uso del pasado prehis-

---

pánico, es útil detenernos en los discursos pronunciados conmemorando la celebración del veinticinco aniversario del Perú independiente y señalando la apertura del primer congreso de la independencia mexicana. En Perú es patente, pero no es de sorprender, la ambigüedad característica entre querer delimitar una cultura autónoma que no significase ni la separación de España ni mucho menos el reestablecimiento del imperio inca. La idea del nuevo Perú es la de una comunidad que excluye el pasado. Bartolomé de Herrera, al pronunciar el sermón de 1846, lo dice así: "(...)el Perú de hoy (sic) debe su nueva población, su cristianismo, su existencia entera a los españoles (...)". Aunque el rector del Colegio de San Carlos no incluye al indio en la nueva nación pues ésta está formada por la introducción del "vigor de la raza española" y la "perfección del corazón con la verdad católica", no ignora el triunfo hipotético de Tupac Amaru en 1780, con el cual se hubieran perdido la cultura y la civilización hispanas del Perú. Si la peruanidad es el resultado de la obra de España, "(...) libradnos de pensar en emanciparnos de vos"<sup>55</sup>, el nuevo país surge sin complicaciones como el "(...) Perú español y cristiano cuya independencia celebramos".

El discurso de José María Morelos con motivo de la inauguración del Congreso de Chilpancingo (13 de septiembre de 1813) muestra una curiosa continuidad con la historia narrada de Clavijero. En efecto, Morelos revive el mito de descendencia nativa al incluir como motivo de la emancipación la venganza a la masacre de la nobleza por el español Pedro de Alvarado: "¡Genios de Moctehuzoma, de Cacamatzin, de Cuauhtimotzin, de Xicontencatl y de Catzonzi, celebrad, como celebrasteis el mitote en que fuisteis acometidos por la pérfida espada de Alvarado, este dichoso instante en que vuestros hijos se han reunido para vengar vuestros desafueros y ultrajes (sic), y librarse de las garras de la tiranía y fanatismo que los iba a sorber para siempre!". El porvenir de la comunidad mexicana deseaba verse libre de la presencia cultural de España. La heterogeneidad indígena podía ser aglutinada bajo la invocación de este atractivo mito que además mostraba la capacidad de proveer un sentido de identificación con la causa de la independencia iniciada por el bajo clero: "Al 12 de agosto de 1521, sucedió el 14 de septiembre de 1813, en aquél se apretaron las cadenas de vuestra servidumbre en México Tenoxtitlan (sic), en éste se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpantzingo (sic)"<sup>56</sup>. En pocas palabras, con la recuperación de esta historia y la invocación del pasado mexicana, se ganaba lo que para Perú resultaba una amenaza potencial: la adhesión del sector indígena y el rechazo a la obra hispana.

## Conclusión

Esta comparación ha servido para demostrar que la invocación del pasado étnico como tema del nacionalismo incipiente de Perú y México no fue realizada de manera similar. Varias razones contaron para ello.

Por principio, la revuelta temprana de Tupac Amaru y la difusión intercontinental de la obra de Garcilaso; mientras que México tuvo a su favor la relativa pacificación de la población nativa, su riqueza simbólica y legendaria, así como el hecho de que el grupo que podría lograr cierta unificación rivalizaba con los intereses peninsulares. Semejante divergencia de hechos demuestra, sin embargo, la importancia de la percepción popular en momentos de acción colectiva. La manipulación de símbolos no puede hacerse de manera arbitraria. En la explosiva situación de los Andes, fueron los indios mismos los que hicieron uso de su propio pasado con el fin de legitimar sus protestas y reivindicar sus derechos ancestrales. La presencia indígena y su memoria resistió, como en este caso, a ser objeto de las interpretaciones no indias. El nacionalismo mexicano mostró una manera diferente de usar el pasado y sus símbolos. En este caso, como se ha visto, la memoria indígena recuperada fue sometida a un proceso de dignificación de carácter intelectual y religioso con el fin de convertirse en historia aceptable, independiente y orgullosa. Pero esta memoria, al adquirir un tono "respetable", quedó excluida, por otro lado, de la participación de sus legítimos intérpretes indígenas, de tal manera que la historia quedó desde entonces, abierta a todo tipo de interpretaciones y especulaciones.

## NOTAS

<sup>1</sup> Sobre la tendencia histórico-culturalista que enfatiza la importancia del pasado étnico como expresión durable para la formación y continuidad de las naciones, véase Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, 1986.

<sup>2</sup> Smith, Anthony D., "National Identity and Myths of Ethnic Descent", *Research in Social Movements, Conflict and Change*, Vol.7; 1984: 95-130.

<sup>3</sup> Gibson, Charles, "The Aztec Aristocracy in Colonial Mexico", *Comparative Studies in Society and History* (II), January, 1960: 169-197; y Padgen, Anthony, "Identity Formation in Spanish America", *Colonial Identity in the Atlantic World 1500-1800*, Canny, Nicholas y Padgen, Anthony (eds.), Princeton University Press, 1987, p. 68.

<sup>4</sup> Lynch, John, *The Spanish American Revolutions 1808-1826*, 2nd. Edition, W.Norton and Co., NY., 1986, p. 159.

<sup>5</sup> Gibson, Charles, *op. cit.*, p. 181.

<sup>6</sup> Valcarcel, Daniel, *La Rebelión de Tupac Amaru*, 2a. Ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 23.

<sup>7</sup> Lynch, John, *op. cit.*, p. 315.

<sup>8</sup> Lynch, J. registra la ocurrencia de 140 revueltas indígenas a lo largo del siglo XVIII. *Ibid.*, p. 165.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> José Gabriel Condorcanqui poseía el cacicazgo de Surinama, Pampamarca y Tungasuca, curatos de la provincia de Tinta, que a su vez era una de las catorce provincias que formaban el obispado del Cuzco. Valcarcel, D., *op. cit.*, p. 54.

<sup>11</sup> Valcarcel, D., *ibid.*, p. 149.

<sup>12</sup> Miranda Valenza, Julio César, *La rebelión de José Gabriel Condorcanqui*, H. C. Rosas, Cuzco, 1943, p. 16.

<sup>13</sup> Valcarcel, D., *ibid.*, pp. 145 y 163.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>15</sup> Vega, Garcilaso de la, *Los comentarios reales de los incas*, Urteaga, H. Horacio (ed.), Lima, MCMXX, 6 t. Capítulos XVII, XVIII y XIX.

<sup>16</sup> *Ibid.*

- <sup>17</sup> Valcarcel, D., *op. cit.*, p. 168.
- <sup>18</sup> Bourricaud, Frances, "The Peruvian System of Stratification", *Ethnicity: Theory and Experience*, Glazer, Nathan y Moynihan, Daniel P. (eds.), Harvard University Press, 1975, p. 376.
- <sup>19</sup> Valcarcel, D., *op. cit.*, p. 76.
- <sup>20</sup> *Memorias...*, Imprenta y Librería de San Pedro, Lima, 1904, pp. 14 y 15, también 102 y 525.
- <sup>21</sup> Se sabe que sobrevivieron tres mujeres de la familia Inca que se casaron con españoles. Por una de estas mujeres, Juana Pilcoualco, José Gabriel conectó su parentesco con la dinastía nativa. Miranda Valenza, *op. cit.*, p. 3 y Valcarcel, D., *op. cit.*, p. 42.
- <sup>22</sup> Llano Zapata, *op. cit.* p. 14. Apenas si hace falta subrayar la importancia de los matrimonios legítimos y el prejuicio a la bastardía como valores en la reproducción del linaje, que solía ser una obsesión de la mentalidad española colonial.
- <sup>23</sup> Por ejemplo: Valcarcel, D.; Lewin, Boleslao, *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, Hachette, Buenos Aires, 1957.
- <sup>24</sup> Llano Zapata, *op. cit.*, p. 15.
- <sup>25</sup> Valcarcel, D., *op. cit.*, p. 168. Sobre la influencia que ejercen *Los comentarios reales de los incas* en el tipo de reivindicaciones que buscaba José Gabriel Condorcanqui, es ilustrativo mencionar el caso que relata Garcilaso de la Vega acerca del grupo de nobles que en 1603 se dirige a la Corona española para pedir que se les exente de tributos y "otras vejaciones que sufren al igual que los indios comunes". Garcilaso, *op. cit.*, p. 108.
- <sup>26</sup> Este punto de vista es favorecido por quienes intentan hacer que exista en el pasado una idea contemporánea, es decir, la creación de una comunidad cultural homogénea como factor de soberanía política. Por ejemplo, Candamo, José A. de la Puente, *Notas sobre la causa de la independencia del Perú*, Studium, Lima, 1964; Chávez, Julio César, *Tupac Amaru*, Asunción, Buenos Aires, 1973.
- <sup>27</sup> Valcarcel, D., *op. cit.*, pp. 180 y 209.
- <sup>28</sup> Lewin, B., *op. cit.*, p. 129.
- <sup>29</sup> Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, Joaquín Mortíz, México, 1987, p. 216.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 181, 280 y 281.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 286.
- <sup>32</sup> Durand, Florez Luis, *Independencia e integración en el plan político de Tupac Amaru*, PLU Editor, Lima, 1973, p. 93; y Hanke, Lewis, "Las Casas Historiador", *Historia de las Indias*, México, 1966.
- <sup>33</sup> Lynch, J., *op. cit.*, p. 171.
- <sup>34</sup> La situación es diferente al ocurrir la primera manifestación de insurrección, conocida como "Grito de Dolores", iniciada por el padre Miguel Hidalgo en septiembre de 1810. Como se sabe, esta inicial expresión popular no logró atraer el apoyo de los criollos. Lynch, J., *op. cit.*, p. 309.
- <sup>35</sup> Gerbi, Antonello, *Viejas polémicas sobre el nuevo mundo; en el umbral de una conciencia americana*, 3a. ed., Banco de Crédito del Perú, Lima, 1946, p. 39. Las tesis de Buffon y de Pauw se conocen como: *Oeuvres Complètes*, Richard Delange, Paris, 1826 y *Recherches Philosophiques sur les Américains*, Berlin, 1768, respectivamente.
- <sup>36</sup> Gerbi acuña una feliz expresión llamándole al continente la "niña púber", *op. cit.*, p.48.
- <sup>37</sup> Como evidencia para sustentar su tesis, Buffon pone de relieve la ausencia de grandes cuadrúpedos y, sobre todo, la inexistencia en América del león con melena. *Ibid.*, p. 17.
- <sup>38</sup> En su opinión, el nativo americano odia la sociedad y la educación, no tiene leyes, es individualista e indolente. *Ibid.*, p. 50.
- <sup>39</sup> Expresión de Gerbi, A., *op. cit.*
- <sup>40</sup> Florez Durand, Luis, *op. cit.*, p. 75. El término "nación" en este contexto se refiere a los factores iniciales de cohesión como fueron la vinculación racial y lingüística que unía a blancos peninsulares y americanos. Si la "nación" expresa unificación de rasgos visibles, raza y lengua, la palabra "criollo" tiene la intención de delimitar alguna diferencia de tipo intelectual para separar culturalmente a los europeos de los americanos. El criollismo, como característica distintiva de los blancos americanos, expresó la tendencia a resaltar lo "americano", lo "autóctono" como expresión de autenticidad, pero desarrollándose en un plano de "puro origen europeo". Arrom, José Juan, "Criollo: definición y matices de un concepto", *Revista Colombiana de Folklore*, (2), Bogotá, junio de 1953, p. 11 y Latchman, Ricardo *et al*, *El criollismo*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1956.
- <sup>41</sup> *Historia Antigua de México*, 2a. ed., Mariano Cuevas (ed.), Porrúa, México, 1964.



(*Storia Antica del Messico*, Giorgio Bisiani (ed.), Cesena, 1780, 4 Vols.)

<sup>42</sup> Por ejemplo, Gerbi, A. narra con mucho humor la discusión del pa- acerca del mexicanísimo *chicozapote* en comparación con la naranja va *op. cit.*, p. 268.

<sup>43</sup> Brading, David A., *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Sep. Setentas, 1973.

<sup>44</sup> Las funciones del *Calmécac* en México-Tenochtitlán eran las de gua transmitir a las nuevas generaciones la tradición cultural de los mexicas la entendía la categoría social de los nobles o *Pipiltin*, Kobayashi, José Mar. *educación como conquista*, 2a. ed., El Colegio de México, México, 1985, p. 57.

<sup>45</sup> Llano Zapata, José Eusebio, *supra*, pp. 14-15.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 567.

<sup>48</sup> Obviamente, los más conocidos intérpretes de la cultura mexicana fuer Clavijero y el padre Mier. Sin embargo, otros jesuitas en el destierro también sumaron a la tarea de narrar las cualidades físicas y morales de la tierra nat. para superar la supuesta inferioridad americana. Por ejemplo, Pedro José Márque expresa que el sacrificio humano no era rasgo original de la religión mexica, sino que también fue practicado en Roma y Grecia. El diario de Antonio López de Priego contiene innumerables referencias que intentan comparar la arquitectura de Italia con la de México, así también pone de manifiesto la capacidad racional de los indios al enfatizar que éstos aceptaron el cristianismo más rápido que los europeos. Burrus, Ernst J., "Los jesuitas exiliados, ¿fueron precursores de la independencia de México?", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, (135), 1967, pp. 72-92 y p. 81, y Browning, John., "Cornelius de Paw and Exiled Jesuits; the Development of Nationalism in Spanish America", *Eighteenth Century Studies*, Spring, 1978, pp. 289-307.

<sup>49</sup> Clavijero, *op. cit.*, p. 525.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 537.

<sup>51</sup> El interés por la arqueología es el aspecto que más se conoce de Clavijero. El término "neo-azteca" que John Leddy Phelan le ha atribuido, se orienta principalmente hacia la renovación del estudio por el arte y la arquitectura precolombinas, "Neo-Aztecism in the Nineteenth Century and the Genesis of Mexican Nationalism", *Culture and History; Essays in Honor of Paul Radid*, Stanley Diamond (ed.), Columbia University Press, New York, 1960, pp. 760-770.

<sup>52</sup> Clavijero, *ibid.*, p. 357.

<sup>53</sup> Guerra, José (pseudónimo), *Historia de la revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac o verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*, Imprenta de Guillermo Glindon, Londres, 1813, y Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*, (edición y prólogo de Alfonso Reyes), Porrúa, México, 1964.

<sup>54</sup> Algunos ejemplos en orden cronológico: Grajales, Gloria, *Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1961; Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, *passim*, 1973; Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe; la formación de la conciencia nacional en México*, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1985; Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, *passim*, 1987; Padgen, Anthony, "Identity Formation in Spanish America", *passim*, 1987.

<sup>55</sup> Sermón pronunciado por el D.D. Bartolomé Herrera, rector del Colegio de San Carlos, el día 28 de julio de 1846, aniversario de la independencia del Perú, Lima, 1846, pp. 6, 23, 14, 16 y 9.

<sup>56</sup> "Discurso de José María Morelos a propósito de la instalación del Congreso de Chilpantzingo", Bustamante, Carlos María de, *Cuadro histórico de la revolución mexicana*, Imprenta de Mariano Lara, México, 1843, t. II, p. 391.