

Esperanza radical y desencanto conservador en la independencia hispanoamericana *

Maria Ligia Coelho Prado **

La independencia de las colonias españolas de América constituye un tema consagrado desde la aurora de las historiografías nacionales del siglo XIX, ampliamente revisitado y cargado de interpretaciones preestablecidas. Como punto de consenso, sólo se puede afirmar que la independencia es vista como un momento de ruptura de la dominación política ejercida por la metrópolis y de nacimiento de los estados nacionales. Es un objeto todavía hoy atravesado por pasiones político-ideológicas, tanto por parte de aquellos que defendían la perspectiva oficial y triunfalista que, en el siglo XIX, eligieron los héroes que formarían los panteones nacionales, como por parte de una historiografía crítica que, en particular entre 1960 y 1970, entendió la independencia como un movimiento privado de mayor relevancia, ya que no habría propiciado la ruptura de las grandes estructuras que continuarían manteniendo la dependencia del continente.

Durante las décadas de 1960 y 1970, se comenzó a delinear otro debate en relación con las interpretaciones sobre el tema. Por un lado, estaba la crítica a aquellos que conferían a las ideas un lugar y un papel central como desencadenadoras del movimiento de la independencia. En contrapartida, estaban aquellos que privilegiaban las determinaciones estructurales –económicas y sociales– como base para la comprensión del movimiento. La primera perspectiva, que veía particularmente las ideas francesas como una de las principales “causas” de la emancipación, ya fue criticada ampliamente. Pensando en la producción más reciente, se puede notar que las revisiones historiográficas se distanciaron de una aproximación exclusivamente estructural al análisis del proceso de la independencia. El historiador peruano Alberto Flores Galindo, en un texto de finales de la década de 1980, aporta un abordaje interesante y presenta una síntesis de esos debates:

Pero ahora, dejando atrás determinismos, nos sentimos inclinados a pensar que en el pasado, como en el presente, siempre hay más de una alternativa y que los desenlaces son el resultado de combinaciones, siempre específicas, entre determinaciones estructurales y voluntades tanto individuales como colectivas. En la historia, están en juego las aspiraciones y los proyectos de los hombres. Los períodos de crisis quebrantan los viejos ordenamientos, amplían los horizontes, hacen posible la realidad, y nunca es más real que en esos momentos afirmar que los hombres construyen su propio destino!

Este artículo debe mucho tanto a esos debates historiográficos sobre la independencia cuanto a las discusiones teóricas más recientes en el campo de la historia

* Traducción de Andreas L. Doeswijk.

** Profesora de Historia de América Latina del Departamento de Historia de la Universidad de São Paulo – FFCLH/ USP, Brasil.

¹ Alberto FLORES GALINDO. “La crisis de la independencia: el Perú y Latinoamérica”, en, IDEM, (org.) *Independencia y Revolución (1780-1840)*, Tomo I, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1987, p. 15.

política y de la historia social de las ideas. Es en ese sentido -privilegiando los encuentros entre la cultura y la política- que elegí trabajar con los textos de José Bernardo Monteagudo, cuya trayectoria fue, simultáneamente, singular en sus particularidades y emblemática de aquel período turbulento. Pienso que los protagonistas del movimiento de la independencia tuvieron que tomar decisiones y proponer soluciones frente a un campo abierto, lleno de probabilidades e imponderables de diversa índole. Construyeron sus destinos, trabajaron con creatividad e inventiva, siempre limitados por imposiciones estructurales específicas de su tiempo y espacio.

Teniendo en mente esas cuestiones, pretendo reflexionar sobre dos escritos de Monteagudo que revelan de forma ejemplar ciertas contradicciones del período, al tiempo que anuncian soluciones para los problemas políticos centrales de los estados nacionales que se estaban organizando. Me refiero, en especial, a la cuestión determinante de la democracia, que envolvía las relaciones de poder entre las élites denominadas criollas y el mundo indígena.

Iniciaré mi trabajo con el análisis de un panfleto de Monteagudo, de 1809, cuando comenzaba su vida pública, y que lleva por título *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos*. En un segundo momento, estableceré un contrapunto con otro texto que Monteagudo escribió en 1823: *Memoria sobre los principios que seguí en la administración del Perú y acontecimientos posteriores a mi separación*¹.

En primer lugar, una presentación, aunque muy breve, de Bernardo Monteagudo². Figura menor en el panteón de los héroes de la independencia, sus pocos biógrafos - incluso aquellos que más se ponen de su lado, como Mariano de Vedia y Mitre- enfrentaron algunas dificultades para construirle una imagen de gran héroe intachable, ya que fue protagonista de algunos episodios oscuros o poco edificantes. Nuestro personaje nació en Tucumán, en 1789, hijo de un capitán de milicias español que llegara a Colonia de Sacramento en el inicio de la década de 1780, y vivió buena parte de su infancia y juventud en Chuquisaca -hoy Sucre-, en la actual Bolivia.

Estudió en la Universidad de Córdoba y después en la Universidad de San Francisco Javier -muy importante en su época- en Chuquisaca, donde obtuvo el grado de doctor en Teología. En seguida, ya graduado, fue nombrado abogado de la Real Audiencia de Charcas y defensor de pobres. En 1809, participó de la prematura rebelión por la independencia que se produjo en Charcas, que fue rápidamente reprimida. En ese período, Monteagudo, quien defendía ideas republicanas y democráticas, fue preso y condenado a muerte, pero consiguió huir. De ahí en adelante, vamos a encontrarlo en diversas partes de América. Participó en la guerra de la independencia en el Río de la Plata, atravesó los Andes, luchó en Chile y llegó al Perú. Estuvo en América Central, en una misión especial. Fue a Europa y, en ese viaje, pasó por Río de Janeiro. Escribió algunos textos políticos

publicados en diarios y fundó, en 1812, en Buenos Aires, su propio y efímero periódico, *Mártir o Libre*. Mantuvo estrechos vínculos con casi todos los líderes de la independencia -desde Simón Bolívar, pasando por el venezolano Francisco de Miranda, a quien encontró en Londres, por el guatemalteco José Cecilio del Valle, por el chileno Bernardo O'Higgins y hasta el argentino José de San Martín, con quien convivió por más tiempo y de quien fue secretario. Tuvo poder político real en diversos momentos, como aquel en que decidió el destino de los hermanos Carrera, líderes del movimiento chileno que, a causa de un desentendimiento con O'Higgins, estaban exiliados en la Argentina. Fue Monteagudo quien, pretendiendo aproximarse políticamente a O'Higgins, determinó el fusilamiento de los hermanos, una acción violenta criticada incluso por sus propios contemporáneos.

Como secretario de San Martín, se instaló en Lima. Había cambiado sus concepciones políticas y se había transformado en un partidario de la monarquía. En Perú, ocupó cargos políticos importantes, como el de ministro de Guerra. No se puede olvidar que Lima fue el bastión realista por excelencia durante las luchas por la independencia de América del Sur. En esa ciudad, las élites habían permanecido ligadas al antiguo sistema colonial, convencidas de que, a largo plazo, su futuro dependía de la solidez de sus lazos con España. El gran comercio limeño se sustentaba en los intercambios con la península ibérica y en el control sobre los espacios coloniales vecinos -Quito y Valparaíso. Si Perú fue uno de los focos de resistencia realista, no se debió exclusivamente a la personalidad del virrey Fernando de Abascal, como insiste en afirmar la historiografía tradicional, sino a la presencia en Lima de la aristocracia colonial más numerosa de toda Hispanoamérica. Por otra parte, el recuerdo de la rebelión de 1780, liderada por el cacique Tupac Amaru II -sobre la cual hablaremos más tarde-, inhibía cualquier tipo de adhesión de las élites a levantamientos armados.

Las posiciones políticas de Monteagudo en defensa del régimen monárquico y su distanciamiento de las élites limeñas le atrajeron enemigos poderosos, hasta el punto de tener que exiliarse nuevamente. Fue enviado a América Central, en una misión diplomática al mando de Bolívar. Volvió a América del Sur, estuvo en Guayaquil, después en Quito y, finalmente, volvió a Perú, ya bajo la protección de Bolívar, que estaba comenzando los preparativos para la última fase de la guerra de la independencia en la sierra peruana y en el Alto Perú. De esta manera, la trayectoria de Monteagudo indica la ausencia de límites geopolíticos que separaran toda esa vasta región y muestra que el movimiento por la independencia no cabía en las fronteras que posteriormente se construyeron.

Después de escapar ileso de tantos peligros, Bernardo Monteagudo murió asesinado, con un cuchillo clavado en el pecho, a las 7 de la tarde del día 28 de enero de 1825, en la calle Bclén, en Lima. Tenía 36 años. Su asesino confeso, el negro Candelario Espinosa, y su cómplice, el zambo Ranón Moreira, fueron apresados inmediatamente.

Candelario asumió la autoría del crimen, pese a lo cual fue torturado para que confesara el nombre de quien hubiera encargado la muerte de Monteagudo, puesto que desde el inicio las autoridades maniobraron con la hipótesis de que se trataba de un crimen político. La prueba más contundente habría sido el hecho de que no fueron robadas las pertenencias más valiosas de Monteagudo -un anillo de oro, un reloj de oro con cadena, un afiler de corbata de zafiro y diamantes y seis onzas de oro. Después de haber sido torturado por varios días, Espinosa acusó a tres hombres que fueron apresados, no obstante lo cual nada se probó. En una supuesta audiencia con Simón Bolívar, Espinosa

¹ Los textos de Monteagudo fueron consultados en siguientes ediciones: B. MONTEAGUDO, "Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos", en J. L. ROMERO, & L. A. ROMERO, (eds.) *Pensamiento Político de la Emancipación (1790-1825)*, Vol. 23, Tomo I. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. 64-71. B. MONTEAGUDO, "Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú y acontecimientos posteriores a mi separación", en *Escritos Políticos*, M. A. PELLIZA (compiladora), Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1916, pp. 317-357.

² Me fundamenté en: M. de VEDIA y MITRE, *La vida de Monteagudo*, 3^{ra} edición, Buenos Aires, Guillermo Kraft Limitada, 1950; J. C. GONZÁLEZ, *Bernardo Monteagudo y José Cecilio del Valle. Separata de Cursos y Conferencias*, N° 279, Diciembre de 1957; A. MELIÁN LAFINUR, "Introducción", en M. A. PELLIZA, (recop.), *Escritos Políticos*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1916.

habría confesado finalmente que José Faustino Sánchez Carrión, ardiente republicano y enemigo contumaz de Monteagudo, había sido el *mandante* del asesinato. Para dramatizar todavía más esta historia, Sánchez Carrión moría cuarenta días después del asesinato de Monteagudo. Las versiones sobre la muerte variaron entre una enfermedad natural y un envenenamiento provocado por venganza política.

Dejando de lado las disputas sobre si el crimen fue o no de carácter político, importa señalar que las cuestiones de orden político ocupaban el lugar central en la sociedad limeña en aquellos momentos. Así, no se podía imaginar el asesinato de una figura poderosa como Monteagudo sin que la idea de la conspiración cobrase fuerza. El biógrafo de Monteagudo, Mariano de Vedia y Mitre, carga los colores en la conspiración al afirmar, por ejemplo, que después del asesinato, *corrían por la sociedad limeña boules de que Sánchez Carrión había sido el mandante del crimen*⁴.

La disputa principal entre Monteagudo y Sánchez Carrión pasaba por la definición del régimen político que debería ser adoptado en el Perú independiente. El primero era monárquico y el segundo, republicano. La cuestión de las definiciones sobre el régimen político puede parecer, *a posteriori*, un problema menor. Sin embargo, en la época, nada estaba definido y las disputas en torno de la cuestión fueron fundamentales y apasionadas.

Pero volvamos a la juventud de Monteagudo, cuando éste escribió su primer texto político de impacto: *Diálogo entre Atahualpa e Fernando VII en los Campos Eliseos*. En forma de panfleto, circuló de mano en mano, anónimamente, en los medios universitarios y políticos de Charcas, durante los primeros meses de 1809. Aunque anónimo, su autoría fue atribuida enseguida a Monteagudo: como el texto era manuscrito, su caligrafía acabó siendo reconocida.

Éste fue uno entre muchos panfletos que invadieron Hispanoamérica en la primera década del siglo XIX, que difundían ideas iluministas y que contribuían con sus argumentos a justificar la acción de quienes comenzaban a luchar por la independencia de las colonias en América. Estos textos "subversivos" producidos por los criollos nacieron del encuentro entre las lecturas venidas de Europa y la reflexión original sobre la situación colonial.

Como bien muestra Elías Pino Iturrieta en su investigación sobre Venezuela, desde el final del siglo XVIII se amplió el comercio ilegal de libros censurados, que llegaban en los navíos mezclados con las mercancías comunes y que alimentaban la imaginación de los descontentos con la situación colonial. La burocracia civil y religiosa española manifestó en forma reiterada su preocupación por esos "abusos", y criticó tanto la "negligencia de los funcionarios reales" como a los comerciantes que perseguían solamente el "torpe lucro". Las autoridades coloniales denunciaron esa práctica, perseguida con rigor, pero no alcanzaron los efectos esperados.

Según esas autoridades, las colonias estaban *inundadas por 'multitud de yacetas, diarios y suplementos' repletos de absurdas proposiciones, muy emparentadas con las ideas 'diabólicas' que desde París pregonaban los revolucionarios*⁵.

El documento de Monteagudo despierta de inmediato un gran interés, a causa de la originalidad y el radicalismo de su propuesta. En primer lugar, ya en 1809 el autor defendía claramente la separación entre las colonias y su metrópolis. Aparte de eso, llama

la atención la creatividad del texto, pues se trata de un diálogo imaginario, desarrollado en el mundo de los muertos, entre el último emperador inca y el rey español vivo que, en aquel momento, se encontraba prisionero de Napoleón en Bayona. Como cuestión abierta, permanece esta pregunta: ¿Habría leído Monteagudo, quizás, los *Diálogos de los muertos* de Fenelon⁶, de 1712?

Creo que la forma de diálogo elegida por Monteagudo está directamente relacionada con las finalidades del panfleto. De acuerdo con las costumbres de la época, el autor sabía que el texto no sería leído sólo individual y silenciosamente. Fue pensado también para ser oído por un grupo de personas atentas a la lectura en voz alta. Como los historiadores del libro y de la lectura ya señalaron, la lectura individual y silenciosa todavía no era una práctica común y habitual, ni en Europa ni en América, en aquel período. Se solía leer en voz alta a un grupo acostumbrado a "saber oír", multiplicando así potencialmente los "efectos peligrosos" de un texto⁷.

Desde Platón, ha sido constante la utilización del diálogo. Los oradores — acordémonos de los *Diálogos* de Cicerón—, atentos a las virtudes y a los vicios de la elocución, se sirvieron del diálogo para alcanzar mayor eficacia ante el público. El estilo caracterizado por interrogaciones y respuestas fue considerado superior al estilo continuo para la expresión del ímpetu de la pasión. El lector u oyente era, entonces, llevado a aceptar los argumentos no como una imposición, sino más bien como una consecuencia lógica de los acontecimientos. Al acompañar la alternancia de preguntas y respuestas, el receptor se involucraba en el proceso. Esa técnica discursiva —la misma que empleaba Monteagudo— tendía a provocar la adhesión de los espíritus a las tesis presentadas y podía ser definida como un acto de persuasión⁸.

Monteagudo, en el *Diálogo*, asume dos papeles y expone sus argumentos por intermedio del personaje principal, el emperador inca Atahualpa. Tal decisión de conferir a Atahualpa la primacía en el texto se configura como un acto de osada rebeldía. Las preguntas "adecuadas" son hechas por Fernando VII, cuyo lugar se confunde con el del público oyente o el del lector, esto es, el de quien debe ser convencido de la justicia de las ideas nuevas y, en este caso, de la necesidad de la separación de las colonias españolas de su metrópolis.

La elección de la figura de Atahualpa estaba cargada de simbolismo y se adecuaba a los objetivos de Monteagudo, quien pretendía denunciar la conquista española. La prisión del emperador y su posterior ejecución por orden de Francisco Pizarro, en Cajamarca, fueron posteriormente condenadas por muchos cronistas, que vieron en esos episodios un acto de traición en el cual los conquistadores demostraron ambición, crueldad y violencia. Los españoles habían llegado a Cajamarca, donde estaba Atahualpa, sin encontrar resistencia por parte de los indígenas, y se instalaron en una espaciosa mansión ofrecida por los nativos. Pero enseguida el emperador se transformó en prisionero. Tratando de obtener su libertad, entregó a los españoles infinidad de riquezas. Finalmente, acusado

⁴ Es de interés destacar que el centroamericano José Cecilio del Valle también escribió diálogos: el inspirado *Soñaba el Abuelo de San Pedro y yo también sé soñar* (1822) y *Diálogo de diversos muertos sobre la independencia de América* (1824), en que conversan, por ejemplo, Carlos I y Carlos III, en: José Luis ROMERO & A. ROMERO (orgs.), *Pensamiento Político de la Emancipación (1790-1825)*, Vol. 23, Tomo II, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.

⁵ Ver, G. CAVALLLO y R. CHARTIER, (orgs.) *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998; R. CHARTIER, *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987.

⁶ Ver, R. de O BRANDÃO, *A Tradição de Sempre Nova*, São Paulo, Ática, 1976.

⁴ M. VEDIA y MITRE, op. cit., Sexta Parte del Tomo III

⁵ Ver E. PINO ITURRIETA, *La Mentalidad Venezolana de la Emancipación*, Caracas, Eldorado Ediciones, 1991, p.31.

injustamente de traición, fue condenado a ser quemado vivo. Próximo a la hoguera, "se convirtió" al cristianismo para beneficiarse del "privilegio" de la muerte por estrangulamiento.

¿Qué nos dice el *Diálogo*? El primer paso del montaje discursivo resulta inesperado: Atahualpa y Fernando VII aparecen como iguales. Los dos se declaran "descendientes de infinitos reyes" que gobernaban a sus súbditos hasta que vieron sus coronas usurpadas y se transformaron en cautivos de invasores. Si el español fue obligado a entregar el trono a Bonaparte, que le imputó "delitos falsos y ficticios", lo mismo aconteció con Atahualpa, cuyo cetro fue usurpado por los españoles, asimismo apoyados en mentiras. A partir de esa primera constatación, se dirigen uno al otro como iguales. El Inca, al tiempo que pide a Fernando que compare su suerte con la de él, emplea un lenguaje fuerte y agresivo y ataca a la conquista y a los estúpidos españoles, cuyo corazón avaro sólo se dirige a la codicia. Esos usurpadores crueles, que se entronizaron en América contra la voluntad de los pueblos, sólo distribuyeron la muerte y el terror.

Así se construye el gran tema del *Diálogo*, es decir, el de la ilegitimidad de la conquista y de la usurpación de los derechos de los americanos sobre esas tierras —incluso llega a criticar la bula de Alejandro VI, que dividió las tierras de América cediendo gran parte a los españoles. Atahualpa cierra su argumento con la afirmación de que ni el juramento de vasallaje que han prestado al español los americanos, ni la posesión de trescientos años que ha logrado aquél en América, son título suficiente para dominar esas tierras⁹.

Monteagudo inviste a Atahualpa de dos identidades principales. En el texto, el emperador Inca se refiere por momentos a un *nos/americanos*, y por momentos a un *nos/indígenas*. Cuando asume la voz de los indígenas, critica la mita como una institución violenta y destructora de vidas: por culpa de los españoles, sacrilegos transgresores de los sagrados e inviolables derechos de la vida y de la libertad del hombre, los indios sólo sufrieron infelicidades y calamidades.

Pero los criollos también presentan sus reivindicaciones a través de la voz de Atahualpa. Irónicamente, afirma que la felicidad de los americanos está en la *ignorancia que los españoles fomentaron*; en el tratamiento despótico al que los españoles más groseros los sometieron; en la privación del comercio y en la prohibición de producir manufacturas.

El texto termina con la victoria de los argumentos de Atahualpa sobre los de Fernando. Éste admite y confiesa que, si todavía viviese, movería él mismo a los americanos hacia la *libertad y la independencia*. En el momento culminante del texto, Atahualpa avisa que, si pudiera volver al reino del Perú, convocaría a sus habitantes a la lucha, con una disertación que termina así: *Desaparezca la penosa y funesta noche de la usurpación y amanezca el claro y luminoso día de la libertad. Quebrantad las terribles cadenas de la esclavitud y empezad a disfrutar de los deliciosos encantos de la independencia*¹⁰.

Los dos se despiden, dirigiéndose cada uno a sus parcs —Fernando a sus iguales mayores, y Atahualpa a Montezuma y a otros reyes de América— para llevarles las buenas noticias de la independencia y de la libertad.

⁹ B. MONTEAGUDO. "Diálogo entre Atahualpa e Fernando VII en los Campos Elíseos", en op. cit., p. 70.

¹⁰ *Ibidem*, p. 71.

El panfleto sorprende especialmente por la amalgama producida por Monteagudo, esto es, por la apropiación de una identidad incaica por parte del discurso de un criollo. Sin embargo, si miramos hacia el pasado de Perú o de México, regiones con poblaciones mayoritariamente indígenas y con una extraordinaria riqueza cultural, nos encontramos con un linaje de textos, también escritos por criollos, que trabajaron esa aproximación.

El primer ejemplo notable, de finales del siglo XVII, es el de Carlos de Sigüenza y Góngora, poeta, matemático y astrónomo, catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México. En su *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un Príncipe*, escribió poemas para los arcos triunfales que engalanaron las calles de la ciudad de México en 1680, en ocasión de la llegada del Virrey, el conde de Paredes y Márquez de Laguna. En el texto, que acumula citas de Homero, Platón, Catón, Plinio, Séneca, así como de los padres de la iglesia como San Agustín o San Ambrosio, el mexicano ofrece al virrey un *teatro de virtudes* atribuidas a los emperadores aztecas para servir como espejo al español. Los criollos podían —decía Sigüenza— compartir los valores cívicos del antiguo "imperio mexicano", porque, en primer lugar, todos habían nacido en tierra mexicana. Las virtudes de los emperadores aztecas fueron elegidas de acuerdo con la escala de valores de la cultura española: prudencia, piedad, clemencia, generosidad, coraje. Estableciendo relaciones entre los dos mundos, vistos como una continuidad, Sigüenza escribe, por ejemplo, un soneto que termina así:

*Goza, príncipe excelso, ese eminente
compendio de virtudes soberanas,
pues las regias divisas de Occidente,
que a tanto rey sirvieron mexicano
de dilatados triunfos en la frente,
son abreviadas glorias de tu mano*¹¹.

Este texto extraordinario muestra que Sigüenza y Góngora, a pesar de formar parte de la burocracia colonial y de tener su trabajo como poeta y catedrático reconocido por las autoridades españolas de Nueva España, no fue inmune al peso del pasado azteca, lo que se aprecia en su creación de una identificación entre la aristocracia indígena y el mundo de los españoles-americanos¹².

Un siglo después, también en México, hay otro texto de resonante repercusión. Me refiero al libro monumental escrito por el jesuita mexicano exiliado en Italia, Francisco Xavier Clavigero, *Storia antica del Messico*, impreso en 1780-1781. Este libro fijó una nueva mirada sobre la cultura y la historia de los antiguos aztecas. Como indica Anthony Pagden, Clavigero defiende —con más argumentos y entusiasmo— la perspectiva anunciada por Sigüenza y Góngora. Para Clavigero, la población criolla debería mirar con orgullo la cultura indígena, *nuestras antigüedades*, y observar su prehistoria. Acusando a los españoles de avaricia y ambición, afirmaba que los aztecas nunca fueron movidos por la necesidad de usurpar los estados legítimamente ocupados por otras naciones ni por trasladar desde países alejados metales preciosos que no necesitaban¹³.

¹¹ C. SIGÜENZA Y GÓNGORA. "Teatro de virtudes políticas", en *Selección de Obras*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, p. 231.

¹² Sobre ese tema, ver el interesante trabajo de PAGDEN, "Identity formation in Spanish America", en N. CANNY & A. PAGDEN, (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1987. Ver, también, A. PAGDEN, *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*, New Haven, Yale University Press, 1990.

¹³ Ver, A. PAGDEN *Spanish imperialism and the political imagination*. New Haven: Yale University Press, 1990, pp. 112 y

De aquí se desprende una jerarquía de valores en la que los antiguos aztecas fueron colocados en una posición superior a la de los españoles. El texto de Clavigero, rico en simbolismo político, atribuye, *malgré lui*, una identidad cultural particular de los mexicanos, una continuidad entre el mundo indígena y el español que traspasaba los límites impuestos por la dominación colonial. La historiografía ha señalado ya la relevancia y la repercusión del texto de Clavigero sobre los liderazgos criollos en el período de la independencia.

Volviendo al Perú, hacia finales del siglo XVIII, resulta particularmente interesante la lectura realizada por el jesuita peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán, del texto de Clavigero.

Exiliado en Italia desde 1767, Viscardo dejó el orden y se trasladó después a Inglaterra, donde murió en 1798. En 1791-1792, escribió una importante *Carta dirigida a los españoles americanos*, que fue editada por Francisco de Miranda en Londres, en 1801, en su traducción francesa. Por primera vez, sin metáforas o subterfugios, un criollo proponía la independencia de las colonias españolas de su metrópolis. En el texto, hacía una crítica arrasadora de España, empleando adjetivos virulentos cuando se refería a la Corona o a figuras de la burocracia colonial como el virrey Francisco de Toledo, al que presentaba como un *monstruo sanguinario* en su trato con los incas. Estableciendo comparaciones entre el período de la Conquista y el momento en que escribe, Viscardo construyó una línea de continuidad que acusaba a los españoles de opresión, despotismo, violencia y rapacidad. Una frase de esa *Carta* se volvió famosa y se difundiría más tarde entre los rebeldes independentistas. Refiriéndose al dominio de la Corona española, decía: *Nuestra historia puede ser enunciada en cuatro palabras: ingratitude, injusticia, servidumbre y desolación*⁵⁴.

Lector de Clavigero, Viscardo y Guzmán también hacía alusiones al pasado indígena del Perú. En octubre de 1782, escribió al gobierno británico para asumir la defensa del envío de una expedición a América del Sur, con la finalidad, entre otras, de restablecer *el trono de los Incas*. En referencia a la gran rebelión de 1780, liderada por Tupac Amaru II, Viscardo condenó la brutalidad de la ejecución del líder indígena y, osadamente, defendió la idea de que los únicos que poseían la *verdadera* y legítima ocupación de las tierras en América, como derechos naturales, eran los incas⁵⁵.

Es muy probable que, posteriormente, Bernardo Monteagudo haya leído la famosa carta de Viscardo y Guzmán en la Universidad de Chuquisaca, ya que Mariano Moreno, figura fundamental en el proceso de la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata cuando era estudiante en la misma Universidad —se graduó en 1804, un poco antes de que lo hiciera Monteagudo—, había traducido la carta del francés al español.

De ese modo, resulta posible reconstruir una genealogía de textos en que los criollos procuraban aproximar los dos mundos, el español y el indígena, marcando la especificidad de América y su alejamiento de España, de la que *la naturaleza había separado por inmensos mares*, según las palabras de Viscardo Guzmán⁵⁶. Monteagudo se

apropió de esa tradición ya consolidada. Sin embargo, dio al encuentro entre Atahualpa y Fernando VII un nuevo sentido, que culminaba con la convicción de Fernando VII —lograda por Atahualpa— de la necesidad de la liberación de sus colonias.

Si en la esfera de la producción letrada se encuentran tantos vestigios que explican las opciones de Monteagudo en su panfleto, también hay que buscar referencias en el campo social y en el político. Durante el siglo XVIII, la sociedad colonial del virreinato de Perú conoció un fenómeno cultural que John Rowe llamó *movimiento nacional inca*⁵⁷. Ese movimiento, liderado por la nobleza incaica, representó el resurgimiento y la reelaboración de varias tradiciones incaicas y tomó forma en el teatro, en la pintura, en los diseños y en otras representaciones artísticas. El desenlace de ese proceso se produjo con la gran rebelión de Tupac Amaru, que comenzó en noviembre de 1780 y terminó en abril del año siguiente, con el suplicio de su líder. Después de su muerte, sin embargo, la rebelión renació y se difundió por el Alto Perú y se aproximó a La Paz bajo el liderazgo de Tupac Catari. Los ámbitos quechua y aymara estuvieron convulsionados hasta 1782.

Frente al colonialismo español y a la aristocracia blanca limeña, Tupac Amaru propuso un programa que se puede resumir en tres puntos centrales: 1) La expulsión de los españoles, con la abolición de toda su organización administrativa; 2) la restitución del imperio incaico, cuya restauración proponía con los descendientes de la aristocracia inca a la cabeza; 3) la introducción de transformaciones sustantivas en la estructura económica, entre ellas, la supresión de la mita indígena y la libertad de comercio⁵⁸. Pero la revolución indígena rebasó los objetivos propuestos en sus inicios por el líder. Junto a la proclamación de Tupac Amaru como rey, las masas campesinas destruyeron con violencia inédita las propiedades españolas y todos los símbolos de dominación. No hicieron distinciones entre peninsulares y criollos. Deseaban la vuelta al Tawantinsuyo, el imperio incaico. La derrota de la rebelión dejó marcas profundas. Por un lado, entre los criollos existía un verdadero terror ante la posibilidad de nuevas rebeliones. Por parte de los indios, los resultados fueron devastadores: desde 1782, se suprimieron los títulos de nobleza incaica y se determinó la explícita prohibición a las poblaciones indígenas de cualquier tipo de manifestación que pudiera servir para revivir las tradiciones incaicas. Hasta les fue prohibido auto-identificarse como incas cuando mencionaban sus nombres. La nobleza incaica terminó política y económicamente derrotada. Permaneció apenas la esperanza mesiánica indígena, con sentimientos populares que persistieron, aunque de modo clandestino.

Como afirma Cecilia Méndez, de allí en adelante serían los criollos quienes asumirían la tarea de exaltar el pasado imperial inca, reproduciendo sus tradiciones y su sistema de símbolos. El recurso al simbolismo incaico por parte de los criollos se expresaba a través de una retórica que exaltaba el pasado y que tomó forma durante el período de la independencia⁵⁹. Vale la pena indicar que dos de los próceres de la independencia —el argentino Manuel Belgrano y el venezolano Francisco de Miranda— propusieron, aunque sin obtener repercusión, la constitución de un régimen monárquico con un imperador inca después de alcanzada la independencia.

Asumiendo esa interpretación, resulta posible encaminar algunas conclusiones

⁵⁷ J. Rowe, "El movimiento nacional del siglo XVIII", en *Revista Universitaria*, N.º 7, 1954.

⁵⁸ Cf. A. FLORES GALINDO, "Independencia y clases sociales", en IDEM (org.) *Independencia y Revolución (1780-1840)*, Tomo I, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1987.

⁵⁹ Ver. G. C. MÉNDEZ, "Incas sí, Indios, no: Notes on peruvian creole nationalism and its contemporary crisis", en *Journal of Latin American Studies*, N.º 28, febrero de 1996.

⁵⁴ Consulté la edición facsimilar de la segunda edición en inglés (de 1810), recientemente publicada por The John Carter Brown Library Brown University, Providence, EUA, 2002, con una introducción de David A. Brading. La cita está en la p. 63.

⁵⁵ Cf. D. A. BRADING, op. cit., Introducción, p. 50.

⁵⁶ J. P. VISCARDO y GUZMÁN, op. cit. p. 81.

sobre el texto de Monteagudo y pensar que el escrito fue producido y sustentado por una trama de vicisitudes que estaban también directamente relacionadas con la rebelión de Tupac Amaru y con su posterior represión.

En el texto de Monteagudo, las élites criollas revestidas de ropajes de imperador inca hablan por intermedio de Atahualpa. El autor se apropia de la identidad indígena que se confunde con la criolla. En el discurso de Atahualpa, las ideas, los conceptos y los argumentos provienen del universo del iluminismo. Resulta irónico recordar que, en la teoría social europea del siglo XVIII, que oponía "civilizados" a "salvajes", estos últimos eran acusados, como señal de su inferioridad, de poseer un lenguaje limitado a referencias sobre los fenómenos observables y de ser incapaces de pensar en términos abstractos²⁰.

Al mismo tiempo, Monteagudo/Atahualpa también critica la institución de la mita y su correlato: la explotación de los indígenas. Relata el sufrimiento de los indios y su opresión a manos de los españoles y del poder metropolitano. En esta lógica, obtenida la independencia, el problema desaparecería.

De esta manera, entiendo que el panfleto de Monteagudo está atravesado por una contradicción insoslayable. Si, por un lado, pone en escena la figura del habitante nativo de América, presentándolo como parte del proceso de la independencia, por el otro le roba la voz y pasa a hablar por él. Creo que también es un texto premonitorio. Anuncia que la guerra de la independencia no podrá prescindir de la participación popular, de los indígenas y de los mestizos. Y, efectivamente, ellos integraron los ejércitos populares que se levantaron en armas, desde la pequeña aldea de Dolores, en México, hasta la ciudad de Santa Fe, en Argentina. Pero el texto de Monteagudo, implícitamente al menos, muestra también la tentativa de anulación de la identidad indígena y su sumisión a las directrices de las élites blancas. Tal situación permanecería intocada por muchas décadas. En el siglo XIX, los indios aparecerán en las interpretaciones oficiales de la situación política nacional como estorbos u obstáculos a la civilización y a la democracia²¹.

En este sentido, después de la independencia y ya al final de su vida, cuando había asumido el papel de organizador del nuevo orden institucional, abandonando la defensa del republicanismo y orientándose hacia una posición favorable a la monarquía, Monteagudo produjo otro texto que considero fundador de una cierta interpretación sobre el mundo de la política en América Latina. El texto al que me refiero es *Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú y acontecimientos posteriores a mi separación*, de 1823. Monteagudo lo escribió con el objetivo de responder a los ataques de sus enemigos políticos, y explicó en él su cambio de perspectiva y actitud. Allí afirma que es imposible la democracia en Perú, fundamentando su postura en dos puntos: la colonización española y el mundo indígena.

Monteagudo parte del supuesto de que tanto el dominio de las ideas como el de las prácticas políticas están restringidos a una minoría. Dice que las nociones generales acerca de los derechos de los hombres, que comenzaron a ser difundidas después de la independencia, eran parte de un lenguaje que pocos entendían o que entendían de un modo errado: *La ciencia que enseña los derechos y las obligaciones sociales es vasta y*

*complicada: ella exige un largo aprendizaje y la historia de todos los pueblos, sin exceptuar uno solo, demuestra que en nada es tan lenta la marcha del género humano como en el conocimiento práctico del término de las relaciones que unen a los gobiernos y a sus súbditos*²².

Refiriéndose al pueblo, afirma que, [...] *al oír proclamar la libertad y la igualdad, piensan que la obediencia ha cesado ya de ser un deber; que el respeto a los magistrados es un favor que se les dispensa y no un homenaje que se rinde a la autoridad que ejercen; que todas las condiciones son iguales, no sólo ante la ley, porque ésta es una restricción que no comprenden.*

A partir de estas premisas, procura explicar la imposibilidad de instalar un régimen democrático en Perú y, por extensión, en los países que fueron colonizados por los españoles. Afirma que las refriegas políticas que enfrentó, junto a la experiencia de la guerra y la paz, lo llevaron a cambiar completamente la visión política de su juventud. Si un día había afirmado que *ser patriota sin ser frenético por la democracia es una contradicción*, la realidad lo hizo cambiar de posición. Cuando asumió cargos políticos en Perú, tomó como principio de su administración *restringir las ideas democráticas*, aun sabiendo que tal posición atraería la *ira popular*. Entendía que *las ideas democráticas no eran adaptables al Perú* por tres razones principales: una, de orden moral; otra, de cuño económico, y la tercera, de carácter social. En lo que concierne a la *moral de los habitantes de Perú*, éstos no poseían las virtudes necesarias para la democracia, pues constituían un pueblo que había sido esclavo hasta aquel momento. Afirmaba que un pueblo destinado a la *obediencia pasiva por trescientos años* no podría haber alcanzado el *estado de civilización necesario para vivir bajo el régimen democrático*. En cuanto a la distribución de la riqueza nacional, *que era la suma de las fortunas particulares*, ésta también conspiraba contra la democracia, puesto que *la distribución de capitales de industria en el Perú no asegura la independencia individual de sus habitantes de un modo adecuado al espíritu de las instituciones democráticas*. Finalmente, en el campo social, sostenía que [...] *las mutuas relaciones que existen entre las varias clases que forman la sociedad del Perú tocan al maximum de la contradicción con los principios democráticos. La diversidad de condiciones y multitud de castas, la fuerte aversión que se profesan unas a otras, el carácter diametralmente opuesto de cada una de ellas, en fin, la diferencia en las ideas, en los usos, en las costumbres, en las necesidades y en los medios de satisfacerlas, presentan un cuadro de antipatías e intereses encontrados que amenazan la existencia social si un gobierno sabio y vigoroso no previene su influjo*²³.

Y termina de forma enfática:

*Es necesario concluir, de todo, que las relaciones que existen entre amos y esclavos, entre razas que se detestan y entre hombres que forman tantas subdivisiones sociales cuantas modificaciones hay en su color, son enteramente incompatibles con las ideas democráticas*²⁴.

De esta forma, Monteagudo encaminaba una solución para la cuestión de la democracia, uno de los grandes desafíos del proceso de la independencia. Derrotado el enemigo común -la dominación española- se forjaba en la estela de las luchas

²⁰ Sobre esta cuestión, ver D. A. BRADING, *Orbe indiano: de la Monarquía Católica a la República Criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991. Ver, también, el clásico A. GERBI, *O Novo Mundo. História de uma Polémica, 1750-1990*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

²¹ Texto emblemático sobre esta visión es el de Domingo Faustino SARMIENTO, *Conflicto y armonías de las razas en América*, Buenos Aires, Intermundo, 1964 (1a. edición de 1881).

²² B. MONTEAGUDO, "Memoria sobre los principios políticos", en op. cit., pp. 319-320.

²³ *Ibidem*, p. 333.

²⁴ *Ibidem*, p. 334.

independentistas la justificación de la exclusión de la esfera política institucional de aquellos considerados *sin virtud* o *sin dinero*. Además, los que no tenían piel blanca fueron responsabilizados por la necesidad de la imposición de un gobierno autoritario. Se fundaba, así, una interpretación sobre la imposibilidad de la democracia en América Latina que sería repetida o reelaborada hasta la actualidad.

Como Monteagudo, las elites políticas hispanoamericanas escribieron profusamente sobre la cuestión, demostrando conocimientos y familiaridad con la producción textual europea y, al mismo tiempo, prestando atención a los problemas sociales particulares de cada sociedad. En general, fundaban sus posiciones en la crítica a los excesos de los regímenes democráticos. Muchos de sus argumentos apuntaban hacia los peligros de la democracia porque veían en ella el régimen de las mayorías ignorantes. No había en la América española, según ellos, condiciones sociales y políticas adecuadas al funcionamiento de la democracia. De la misma forma y por la misma época que en Europa, pensaban que era necesario esperar y educar al pueblo para que las instituciones democráticas pudieran entrar en vigencia paulatinamente²⁵.

Para concluir, pienso que el movimiento de la independencia abrió diversas posibilidades a los que vivieron en aquella época. Fueron tiempos de sueños, tiempos de tomar partido. Soñaban los letrados ilustrados, quienes expresaron sus utopías en escritos como aquel que lleva por título *Soñaba el Abad de San Pedro y yo también sé soñar*, del guatemalteco José Cecilio Del Valle que, en 1822, proponía la unidad americana. Era la misma unidad idealizada por Simón Bolívar, quien creía que la libertad haría germinar y florecer a la América meridional. Soñaban también los más pobres, que alimentaron expectativas de cambio en el orden existente y aun la inversión de la realidad. Al comenzar el siglo XIX, varios murales limeños, uno de ellos atribuido al pintor popular Paucho Fierro, retrataba la imagen del *mundo al revés*: el reo aparecía vigilando al juez; el usurero, ejerciendo la caridad; los toros, provocando al torero²⁶.

Soñó también Monteagudo. En su juventud, un sueño jacobino democrático y radical. Al final de su vida se desilusionó, del mismo modo que Bolívar, quien, quince días antes de morir, escribió aquello que decía que hacer la revolución en América del Sur era arar en el mar. Monteagudo creyó que las restricciones de los derechos políticos, la represión y el orden jerárquico serían la única solución para el mantenimiento del orden. Pasó de ser revolucionario a ser conservador. Su trayectoria política sería, desafortunadamente, un modelo precursor de tantos otros revolucionarios latinoamericanos que, durante los siglos XIX y XX, dejaron de soñar y de tener esperanza.

²⁵ Ver, por ejemplo, el texto de Esteban ECHEVERRÍA, *El dogma socialista*; o los escritos políticos del liberal mexicano José María Luis Mora, que claramente ponían límites a la participación política popular. M. L. COELHO PRADO, *América Latina no século XIX. Temas, temas e textos*, São Paulo, EDUSP, Bauri, EDUSC, 1999.

²⁶ Ver, A. FLORES GALINDO, op.cit. p.143.