

# LOS SUEÑOS DE EXPULSIÓN O EXTINCIÓN DE LOS ESPAÑOLES EN CONSPIRACIONES, REBELIONES, PROFECÍAS Y PASQUINES DE LA AMÉRICA HISPÁNICA, SIGLOS XVI AL XVIII

The dreams of expulsion or extinction of the Spanish in conspiracies, rebellions, prophecies and lampoons of Latin America, 16th to 18th centuries

NATALIA SILVA PRADA\*

Recibido: 10-12-2011

Aprobado: 12-06-2012

## RESUMEN

Este artículo tiene el propósito de evidenciar el importante papel jugado por formas de comunicación y crítica política que precedieron a los movimientos independentistas americanos. Desde el siglo XVI hasta el siglo XIX es constante la reiteración de un sueño al parecer bastante arraigado en el imaginario político popular, aquel relacionado con el cuestionamiento a la legitimidad de la posesión por parte de España de las tierras americanas. Así mismo, con el desafecto consecuente expresado por profetas y pasquinistas de variados estamentos y procedencias. En el texto se registran diversos momentos y formas en los que el sueño de expulsión de los españoles o de extinción del orden español se hizo presente y se reafirmó, utilizando para ello y como fuentes principales, profecías y pasquines que circularon por Hispanoamérica durante ese periodo.

**Palabras clave:** imaginario político, profecías, pasquines, legitimidad española, conspiraciones

## ABSTRACT

This article aims to highlight the important role played by forms of communication and political criticism that preceded the American independence movements. Since the 16<sup>th</sup> until the 19<sup>th</sup> century there is a constant recurrence of a dream apparently quite ingrained in the popular political imagination: a dream related to questioning the legitimacy of the possession by Spain of the American land and associated with the consequent disaffection expressed by prophets and *lampoonists* from various strata and backgrounds. In the text I show several moments and forms in which the dream of expulsion of the Spaniards or of extinction of the Spanish order was present and reaffirmed itself. As main sources, I used prophecies and lampoons that circulated all over Latin America during that period.

**Keywords:** political imaginary, prophecies, lampoons, Spanish legitimacy, conspiracies.

## *DISCURSOS SOBRE LA LEGITIMIDAD ESPAÑOLA DE LA POSESIÓN DE LAS TIERRAS AMERICANAS*

En los años que precedieron a la ruptura política definitiva de los reinos americanos con España se suscitó un álgido debate vinculado a la defensa del

\* Fellow Hispanic Division, Library of Congress (nataliasilva66@yahoo.com)

derecho natural y a la idea de la ‘retroversión’ de la soberanía<sup>1</sup>. Esta aseercción ha cambiado radicalmente la interpretación clásica y oficial de lo que se conocía como proceso independentista y ha llamado la atención no solo sobre los procesos culturales alimentados durante el siglo XVIII sino sobre la concepción que los habitantes de los territorios de ultramar tenían de su relación con la monarquía, con el rey y con la gente de la península.

Estas discusiones han permitido centrar la atención sobre temas de naturaleza política de gran trascendencia, tales como el sentido de la autonomía política de los reinos y la propia condición de la América Hispánica como un conjunto de reinos. Reinos que fungían en esencia como apéndices de Castilla pero que pretendieron en el decurso histórico, ser reinos como los peninsulares, ‘reinos en sí mismos’<sup>2</sup>.

No obstante la trascendental importancia de este tema, el argumento sobre la legitimidad política de la monarquía castellana sobre América se ha estudiado poco en su relación con la teoría de la reversión de la soberanía y la constitución de los reinos. Sería una empresa titánica realizar este trabajo en solitario pero una opción puede ser rescatar aquellos momentos y espacios de crítica en donde el argumento de la legitimidad se articula con el del gobierno de los reinos y la participación de los habitantes americanos en el proceso. Este ejercicio contribuiría de alguna manera a entender la popularidad que en su momento (1808-1810) tuvo el tema de la reversión y reclamo de la soberanía de los pueblos ante la ausencia del monarca legítimo.

El debate político primigenio en el Nuevo Mundo fue en esencia el de la legitimidad del reino castellano sobre los territorios recién descubiertos. Los defensores de la legitimidad tenían a su favor un argumento irrefutable en la época, el de la superioridad del poder divino representado por el Papa y las bulas alejandrinas como el último gran acto de soberanía universal encarnado por el papado<sup>3</sup>. En el siglo XVI hubo detractores como el fraile sevillano jerónimo, Cipriano de Valera que cuestionaron abiertamente esta justificación<sup>4</sup>. En su obra considerada libelo, *Tratado del Papa y de la misa*, opinaba que “todo cuanto

1. El concepto ‘retroversión’ se ha popularizado entre los historiadores en los últimos años pero el término en castellano no expresa exactamente su significado. Es un término médico que significa desviación hacia atrás de un órgano del cuerpo. Nos parece más apropiado el uso del concepto ‘reversión’ que de hecho significa revertir algo a un estado anterior.

2. GÓNGORA, Mario, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, pág. 93.

3. DE LA HERA, Alberto, “El regio patronato indiano y la planificación de la labor evangelizadora por Fernando el Católico”, en *Congreso de Historia del Descubrimiento. Actas*, Tomo IV, Madrid, Real Academia de la Historia, 1992, pág. 502.

4. La Biblia Reina-Valera, obra maestra del siglo de oro español, tuvo el mismo destino ineludible de sus autores: el exilio, la ilegalidad y la clandestinidad. Desde el siglo XVI hasta 1948 fue

mal tienen los españoles les viene de una falsa persuasión que han concebido de la autoridad del Papa. Creen el Papa ser sucesor de San Pedro, ser vicario de Cristo, ser Dios en la tierra”<sup>5</sup>.

Juan de Solórzano fue el jurista que logró sistematizar con más éxito la doctrina oficial, sin descuidar él mismo, a los detractores de España. Los “títulos de la posesión de las Indias de la Corona española”, los enumeraba así: “la barbarie de los indios; la muerte de inocentes; la predicación y propagación de la fe católica; la oposición a la predicación de la fe católica; el comercio y tránsito libre y la hospitalidad”<sup>6</sup>. Pero el más justo, a su entender, era el de donación y concesión de las Indias a los Reyes Católicos, tema al que dedica varios capítulos. No obstante su postura, el propio Solórzano reclamó el derecho al autogobierno, “sobre la base de uno de los principios esenciales de la monarquía católica, según el cual los reinos tenían que ser gobernados como si el rey fuera solamente el rey de cada uno de ellos”<sup>7</sup>.

Los ‘justos títulos’ basados en la importancia de la difusión del cristianismo y por ende del comienzo del proceso de evangelización se tambalearon tan pronto comenzaron las primeras denuncias de maltrato al indígena, sujeto privilegiado del proceso evangelizador. En estas primeras críticas se habrían basado los territorios no privilegiados en el acto de donación para dar comienzo a sus ataques contra España. No obstante, las primeras críticas intentando salvar la conciencia real vinieron de la propia madre patria, de franciscanos y dominicos, con Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Montesinos, Las Casas y Alonso de la Veracruz como abanderados. Este último por ejemplo, defendiendo el derecho iusnaturalista de autodeterminación de los pueblos criticaba fuertemente el dominio español en defensa de los derechos de los indios: “La potestad y dominio verdaderos no se fundan en la fe”<sup>8</sup>. Las teorías republicanas del origen popular de la soberanía las retomó de Vitoria y de Domingo de Soto quienes a su vez se nutrieron de la escolástica alto medieval con Manegold de

---

parte del Índice de libros prohibidos. RIVERA PAGÁN, Luis, “La Biblia Reina-Valera y la cultura española”, en *La Biblia del siglo de oro*, Madrid, Sociedad Bíblica de España, 2009.

5. VALERA, Cipriano de, *Los dos tratados, del Papa y de la Misa*, Madrid, s.n., 1851, Sección “al cristiano lector”, s.p.

6. BERNABÉU ALBERT, Salvador, “Juan de Solórzano y Pereira: *De Indiarum Iure (Liber III: De retentione Indiarum)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Reseñas y ensayos historiográficos, 2005, URL: <http://nuevomundo.revues.org/251>. Consultado el 24-05-2011.

7. ANNINO, Antonio, “1808: el ocaso del patriotismo criollo en México”, en *Programa Buenos Aires de Historia Política del siglo XX*, <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/annino1.pdf>. Consultado el 1-06-2011, pág. 5.

8. HEREDIA CORREA, Roberto, “Augurios de una nueva nación”, en Carolina Ponce Hernández (coord.), *Innovación y tradición en Alonso de la Veracruz*, México D.F., UNAM, 2007, pág. 50.

Lautenbach, John de Salisbury, Tomás de Aquino, Alberto Magno y Guillermo de Moerbecke como exponentes principales<sup>9</sup>.

En Guamán Poma de Ayala aunque existen elementos de legitimación del poder castellano, aparece simultáneamente, una postura de reclamo en defensa del autogobierno. Por una parte denigraba a los gobernantes incaicos y legitimaba al monarca castellano<sup>10</sup>, por la otra, reclamaba la restitución del derecho de los señores naturales al señorío de su propia tierra<sup>11</sup>. Así mismo, fue de los primeros escritores que consideró que no era España la elegida para la evangelización americana como se decía en una profecía medieval, sino los propios nativos previamente evangelizados por el apóstol San Bartolomé. Guamán se presentaba como un “apóstol de Cristo” que “recorre el mundo y vigila el cumplimiento de las leyes”<sup>12</sup>. En su libro, Poma desencantando decía que como consecuencia de la conquista había habido un “pachacuti” o inversión del mundo, por lo cual “no había Dios ni rey, así indios y españoles ocuparon un lugar inverso al que les correspondía”<sup>13</sup>. En sus escritos hay similitudes conceptuales con otros abanderados de la denuncia de la ilegitimidad de España: Bartolomé de las Casas y fray Francisco de la Cruz, de quien hablaremos más adelante. El objetivo de la obra de Guamán no era la realización de las profecías bíblicas como en los franciscanos espirituales, sino una reforma de gobierno en la que los indios fueran autónomos y los españoles estuvieran no solo separados sino que estuvieran totalmente fuera del reino de las Indias: proponía una república de indios gobernada por ellos mismos, yendo un paso adelante del programa utópico de Las Casas<sup>14</sup>.

En la época de la invasión napoleónica el discurso de la legitimidad de España sobre los territorios americanos fue retomado incisivamente a raíz de las particulares circunstancias que permitió la *vacatio regis*. En Chuquisaca circuló a comienzos de 1809 un ‘Diálogo’ ficticio entre Atahualpa y Fernando VII en el que el primero termina convenciendo al segundo de la ilegitimidad de

9. Estos temas pueden revisarse en obras como las de SALOM FRANCO, Nicolás, “La soberanía popular en Francisco Suárez”, en *Academia Colombiana de Jurisprudencia*, [http://www.acj.org.co/index.php?mod=primera\\_actividad](http://www.acj.org.co/index.php?mod=primera_actividad). Consultado el 24-05-2011 y PONCE HERNÁNDEZ, Carolina, *op. cit.*

10. BRIDIKHINA, Eugenia, *Theatrum Mundi: entramados del poder en Charcas colonial*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, pág. 210.

11. PÉREZ CANTÓ, María Pilar, *El buen gobierno, de don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Quito, Abya-Yala, 1996, pág. 152.

12. QUÍSPE-AGNOLI, Rocío, *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 2006, pág. 30.

13. BRAVO, María Concepción, “Milenarismo y resistencia cultural en la historia de los pueblos andinos”, en Adeline RUCQUOI et al. *En Post del tercer milenio: Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e Historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, págs. 172-173.

14. QUÍSPE-AGNOLI, Rocío, *op. cit.*, pág. 87.

la posesión y dominio de las tierras, parangonando la usurpación napoleónica a la que sufrieron los señores naturales con la donación de 1493<sup>15</sup>. Atahualpa le decía a Fernando: “El miserable Atahualpa, el infeliz soberano del impero del Perú, Fernando, a tu lado está. Pues que de injusta e inicua la conquista habéis notado de España por Bonaparte, ni te sientas ni te admires, que de usurpada y furtiva igualmente yo gradué la dominación que ha tenido en América el español”<sup>16</sup>. Pero aunque le dice que a su lado está, el diálogo finaliza con una proclama en la que Atahualpa incita a los habitantes del Perú a dar principio a la “obra de vivir independientes”, añadiendo, “no os detenga Fernando porque o no tiene o no tendrá en breve más vida que su nombre ni más existencia que la que publican el fraude y la mentira”<sup>17</sup>.

### *IMAGINARIO POLÍTICO Y REALIDADES UTÓPICAS*

Muy pocas veces se han hecho estudios comparados entre los debates teóricos y la recepción (o paralelismo) de esos discursos entre el “pueblo” que los escritores defendían o subyugaban. Igualmente pensamos que entre ese “pueblo” pudieron surgir propuestas originales o adaptaciones de esos discursos teóricos entre otras situaciones, gracias a la prédica religiosa. En el texto destacaremos las ambigüedades discursivas que surgen de la recepción o modificación de los planteamientos teóricos de la legitimidad, o también en ocasiones, de las relecturas que se hacían de los pensadores disidentes o de las propias lecturas de la realidad. En el proceso resulta difícil defender la idea de formas de resistencia permanente o totalmente radical y “nativista”, pero es útil lograr aprehender aquellos momentos en los que emergieron diversas formas de criticismo radical antiespañol con las contradicciones que eran propias del periodo. Pretendemos entonces, iluminar aquellos espacios de crítica que se enfrentaron a la publicística oficial y a las formas complejas de convivencia.

Ana María Lorandi ha señalado certeramente que la mayoría de estudios sobre el siglo XVII se han centrado en las estrategias adaptativas de los indios pero que se ha soslayado una realidad que subyacía en el imaginario colectivo de ese siglo. El hecho de que tanto entre indígenas y aun entre españoles —y podemos añadir, otros extranjeros— se continuaron alimentando sueños de separatismo o de libertad, diríamos, no solo a lo largo del siglo XVII sino desde

15. El Diálogo que en la época circuló de forma anónima es de autoría del tucumano revolucionario Bernardo José de Monteagudo (1789-1825).

16. TORRICO PANOZO, Vitaliano, *El pasquín en la independencia del alto Perú*, México, Plaza y Valdés, 1997, pág. 116.

17. *Ibidem*, págs. 126-127.

la misma época de la conquista hasta la disolución del vínculo con España en el siglo XIX<sup>18</sup>.

Carmen Bernard ha estudiado el fenómeno del profetismo incaico colonial fundamentado en el famoso mito del inkarrí o del eterno retorno del inca. La autora opina que este mito, contrariamente a lo que ha sido defendido por décadas en el ambiente universitario, fue alimentado y recreado por criollos y religiosos y no fue exclusivamente un producto nativista ni de resistencia. Bernard estudia los milenarismos andinos desde su proceso de construcción, es decir, desde su utilización por parte de la Iglesia, los letrados o las naciones extranjeras, preguntándose por qué el despotismo incaico constituyó una vía alternativa a la monarquía española<sup>19</sup>. Desde los primeros cronistas, los incas fueron considerados como los señores naturales de los reinos del Perú y desde mediados del siglo XVI se les comenzó a llamar “emperadores”, comparándolos con Carlos V. La fundación del milenarismo incaico se origina en la ejecución de Atahualpa, considerado incluso por el Cronista Cieza de León y el propio Carlos V, un crimen. El regreso prometido de Atahualpa no era parte de una resurrección sino de una transformación en serpiente, en Amaru. Este mito empezó a reforzarse con la ejecución de Tupac Amaru I, el inca rebelde de Vilcabamba, cuya cabeza se dice empezó a embellecerse y terminó siendo adorada. En la ejecución de los dos incas ya surgen nociones españolas y andinas de interpretación que se van a insertar en un contexto general apocalíptico en donde los incas ejecutados eran los signos precursores de un desastre final y anunciado. Atahualpa habría dicho que en el futuro sus súbditos arrojarían del imperio a todos “sus enemigos barbudos”<sup>20</sup>.

Una vez ejecutado Tupac Amaru, la legitimidad incaica se la reapropiaron los jesuitas al promover el matrimonio de la última princesa heredera, doña Beatriz Coya con Martín García de Loyola, sobrino nieto de Ignacio de Loyola, lo cual dio origen a la rivalidad de la Compañía de Jesús con otras órdenes en el proceso de “apropiación de la imagen del inca”<sup>21</sup>. Este capitán fue acusado a fines del siglo XVI de querer proclamarse rey de Chile, basándose en su matrimonio con la princesa inca.

En los primeros sermones, la muerte y resurrección de Jesucristo llegó a ser explicada por los curas citando al inca Manco Capac y recordando a los fieles que al final de los tiempos todos resucitarían, hasta los pueblos gentiles de los

18. LORANDI, Ana María, *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del inca Pedro Bohorques*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, pág. 165.

19. BERNAND, Carmen, “Milenarismos incas: construcciones coloniales y republicanas”, en Adeline RUCQUOI, *op. cit.*, pág. 201.

20. CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel, “El renacimiento de Atahualpa”, en Iris M. ZAVALA (coord.), *Discursos sobre la invención de América*, Ámsterdam-Atlanta, GA, Rodopi, 1992, pág. 91.

21. BERNAND, Carmen, *op. cit.*, pág. 207.

collas<sup>22</sup>. El mito del inkarrí se configuró en el siglo XVI para transformarse y sobrevivir a los siglos XVII y XVIII. Sobre el tema, Luis Millones expresaba que “idealizando el pasado incaico se [podía, o mejor, creía] suprimir sin dificultad a todos los europeos y a quienes [habían] aceptado su cultura”<sup>23</sup>. El mito del inkarrí es análogo a otros mitos de la América española en donde se esperaba el regreso de héroes culturales como Moctezuma o Kukulcán, acontecimiento inaudito que podía ayudar a superar la “muerte de los dioses” y el trauma de la conquista<sup>24</sup>. En el temprano 1547 y durante el alzamiento de los indios zapotecas de Titiquipa en Nueva España, se habló del nacimiento de tres señores, uno en México, otro en la Mixteca y el tercero en Teguantepeque que habrían de “señorear la tierra” y la tendrían como la “tenían antes que los cristianos viniesen” y que si los españoles venían a matarlos no iban a pelear con ellos pues “ha de haber ocho días de temblor de tierra y grande oscuridad y allí se han de morir todos los españoles”<sup>25</sup>.

Otros estudiosos han centrado su atención particular en las respuestas indias a la situación de dominación y explotación. Diferencian las respuestas indias de las criollas y ven que el impulso criollo se funda más en el nacionalismo mientras que el impulso indio se origina en un sueño milenarista dirigido a la recreación de un glorioso pasado<sup>26</sup>. Movilizados por ideas milenaristas y apocalípticas tan poderosas que ellos proponían la desaparición de la existencia del orden a ser reemplazado por un reino exclusivamente indio. Según Enrique Florescano y a pesar de la cristianización de sus costumbres y dioses, ellos deseaban seguir siendo indios<sup>27</sup>.

Los sueños de expulsión de los españoles podemos relacionarlos también con un tema que permea la historia moderna europea, el del rey Mesías o rey mesiánico escatológico como figura fundamental para la realización de la reparación<sup>28</sup>. Rocío Quíspe-Agnoli dice que ese tema se elabora en dos direcciones: una línea estrictamente profética apocalíptica en la que hay un agente que se enfrenta al mal, encarnado en el Anticristo, y traerá la paz y el orden. Una segunda línea, la del promotor de enseñanzas políticas y morales que deberá aplicar

22. *Ibidem*, pág. 208.

23. MILLONES, Luis, “Mesianismo en América Hispana: El taki oncay”, *Memoria Americana*, n° 15, 2007, pág. 23.

24. WACHTEL, Nathan, *The Vision of the Vanquished: the Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*, New York, Barnes and Noble, 1977.

25. LIENHART, Martin, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*, Caracas, Ayacucho, 1992, pág. 55.

26. VANDERWOOD, Paul J., “The Millennium and Mexican Independence: Some Interpretations”, en Christon I. ARCHER (ed.), *The Birth of Modern Mexico, 1780-1824*, Landham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishing, 2003, pág. 168.

27. *Ibidem*, pág. 169.

28. QUÍSPE-AGNOLI, Rocío, *op. cit.*, pág. 76.

para salvar a su reino. En este artículo podremos apreciar las dos direcciones descritas. Fray Francisco de la Cruz y William Lamport son un ejemplo de la primera dirección y Guamán Poma de Ayala, de la segunda. El cronista de hecho se declaró, consejero del Rey.

Ya en el *Libro de las Profecías* de Cristóbal Colón se recogieron vaticinios de origen joaquinista como el del emperador Mesías que resistiría al anticristo y recuperaría las tierras cristianas, tradición que se remonta al siglo XIII. Las expectativas proféticas colombinas se encontraron después con las ideas milenaristas franciscanas en el escenario del Nuevo Mundo<sup>29</sup>. Desde la época de la conquista vemos aparecer reyes alternativos. Gonzalo Pizarro fue el primero en alzarse con la tierra y proclamarse rey del Perú, pensando en casarse con una princesa inca. Lope de Aguirre se ‘desnaturó’ de su señor natural, Felipe II, intentando hacerse dueño del Perú con sus marañones y Don Martín Cortés en la Nueva España estuvo implicado en una conjuración en donde se habló de eliminar de todos los archivos “el nombre del rey de Castilla” y levantar por rey y coronar al marqués<sup>30</sup>.

Recordemos que uno de los mitos que más dominó en el siglo XVI fue la creencia de que el Nuevo Mundo era el teatro geográfico donde las ideas utópicas del viejo podían aplicarse y perfeccionarse<sup>31</sup>. Pero esas ideas podían invertirse —desde la óptica de diversos sectores sociales— o reinventarse desde una perspectiva indígena, como apreciaremos en los ejemplos que vamos a proporcionar en los siguientes apartados.

El rey esperado fungía como un “héroe cultural” y formaba parte de los mitos históricos de varios lugares del mundo. Las sociedades colonizadas, a través de expectativas mesiánicas parecen ser especialmente receptivas a “reyes desconocidos”<sup>32</sup>.

### *EL SUEÑO DE EXPULSIÓN/EXTINCIÓN Y EL PROFETISMO/MILENARISMO*

En este apartado rastreamos una variedad de expresiones de tipo profético o en su defecto, con tintes milenaristas, dirigidas a la eliminación de los españoles del sistema de organización político y social o basadas en propuestas más radicales que partían desde la sustitución del rey español por otro rey, natural o europeo, hasta la idea de la eliminación física de los españoles.

29. QUÍSPE-AGNOLI, *op. cit.*, pág. 81.

30. GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, *Semblanza de Martín Cortés*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2005, págs. 57-63.

31. QUÍSPE-AGNOLI, *op. cit.*, pág. 84.

32. VANDERWOOD, Paul, *op. cit.*, en ARCHER, Christoph I., *op. cit.*, pág. 180. El autor retoma un estudio de George Shepersen.



En las expresiones de tipo profético encontraremos tanto aquellas vinculadas a la concepción cíclica del tiempo de las culturas prehispánicas como a las de origen cristiano. Sin embargo es difícil establecer una separación de la concepción específica de la profecía entre los naturales puesto que si bien recuperan las concepciones prehispánicas cíclicas del tiempo, reinterpretan elementos del catolicismo que les sirven para reafirmarse social y políticamente en la nueva lógica de dominación. Y esto, desde épocas muy tempranas, como vimos en el ejemplo de los indios de Titiquipa.

El estudio de las profecías nos permite acercarnos a una importante expresión cultural que ayuda a develar la comprensión propia de la historia. En las sociedades nativas americanas los antropólogos entienden la profecía como una pieza central del sistema explicativo de la realidad y de sus transformaciones<sup>33</sup>. Para los historiadores del Medioevo y del mundo Moderno, la profecía es una práctica que atañe a la búsqueda de legitimación social y política, siendo un fenómeno que se expresa tanto en los sectores de élite como en los populares, en ocasiones contaminándose mutuamente o permaneciendo incluso cada una al margen de las otras<sup>34</sup>. Pero la cultura profética no se explica únicamente por la búsqueda de legitimación o mucho menos por el simple deseo de conocer el porvenir, sino por su vinculación con expectativas políticas o religiosas largo tiempo abrigadas y desencadenadas por alguna circunstancia, o vinculadas a los problemas políticos, las guerras, las devastaciones y las carestías. El profetismo en variadas ocasiones puede a su vez relacionarse con la concepción milenarista de la historia en tanto utopía. Jean Delumeau advertía que el milenarismo no podía vincularse estrictamente con una religión ni con una iglesia específicas y así mismo podía involucrar movimientos ya fueran

33. BARABAS, Alicia, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, D.F., CONACULTA, 2002, págs. 24-27.

34. NICCOLI, Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Laterza, 1987; THORNTON, Tim, *Prophecy, Politics and the People in Early Modern England*, Woodbridge (Suffolk), Boydell Press, 2006; CAFFIERO, Marina, "Millenarismo, profezia e politica in Europa (XVII-inizio XIX secolo)", en <http://www.oslo2000.uio>. Consultado el 15-02-2011; MILHOU, Alain, "Esquisse d'un panorama de la prophétie en Espagne (1482-1614). Thématique, conjoncture et fonction", en Augustín REDONDO, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, págs. 11-29; CORTEGUERA, Luis, "The Making of a Visionary Woman: The Life of Beatriz Ana Ruiz, 1666-1735", en Marta VICENTE y Luis R. CORTEGUERA (eds.), *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, Burlington, Ashgate, 2003, págs. 164-182; CASTAÑO, Javier, "Profetismo político pseudo-isidoriano y polémica religiosa entre los judíos de Castilla y Fez", en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Los judíos en Tierras del Islam. Vol. II Los judíos del Magreb en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003; RUBIAL GARCÍA, Antonio, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, D.F., UNAM-FCE, 2006.

pacíficos ya violentos<sup>35</sup>. Cuando hablamos de profecías de tipo milenarista pensamos en aquellos momentos en los que de alguna manera se prevé algún “fin de mundo”, el cual podía ir desde un cataclismo hasta una inversión de los valores sociales. Las tendencias milenaristas tuvieron estrechas relaciones con “los hechos, las concepciones y los sentimientos que, a través del tiempo, fueron configurando la vida política”<sup>36</sup>. Así, la fuerza del milenarismo se la da su “naturaleza poliédrica”<sup>37</sup>.

Las primeras expresiones de rechazo a los valores occidentales ocurrieron como es bastante razonable, entre los naturales de los diversos territorios conquistados por España y en general en las regiones más alejadas de los centros políticos. Fueron movimientos que pueden considerarse todavía dentro de la lógica del proceso de conquista pero con la peculiaridad de que sus profetas habían sido previamente cristianizados. En la guerra del Mixtón (1539-1540) el dios Tecoroli a través de sus profetas Tenamaxtle o Diego el zacateco y Francisco Aguilar, cacique de Nochistlán anunciaron viajar a los lugares en donde hubiera cristianos para matarlos a todos<sup>38</sup>. La rebelión maya de 1546 fue liderada por chamanes y su principal conductor, el chilam (profeta) Anbal se proclamó “Hijo de Dios”, exhortando a su pueblo a emprender una guerra santa. Entre los mensajes del movimiento se decía que “Dios les había revelado que todos los españoles habrían de morir hasta no quedar ninguno sobre la tierra, al tiempo que se prometía la destrucción de los pueblos fundados por los españoles y la de sus encomiendas”<sup>39</sup>.

En el Perú, Juan Chocne, profeta del *taqui oncoy* —el cual cobró auge en 1565 y contemporáneo a la rebelión de Titu Cusi— profetizó el fin del periodo español y el regreso del poder de las guacas o dioses locales que excluía a los del panteón inca<sup>40</sup>. Según el visitador y extirpador de idolatrías Cristóbal de Molina, los seguidores del *taqui onqoy* o “danza enferma”<sup>41</sup>, pensaban que, “ahora daba la vuelta el mundo; y que Dios y los españoles quedaban vencidos de esta vez, y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas; y que la mar había de crecer, y los había de ahogar, porque de ellos no hubiese memoria”<sup>42</sup>.

35. DELUMEAU, Jean, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, Tomo 2, París, Fayard, 1995.

36. OLIVARI, Michele, “Milenarismo y política a fines del quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la monarquía hispánica”, en ROUQUOI, Adeline, *op. cit.*, pág. 138.

37. CANTÓN DELGADO, Manuela, “Señales del fin. Milenarismo religioso, acción política y contextos americanos”, en *ibidem.*, *op. cit.*, pág. 197.

38. BARABAS, Alicia, *op. cit.*, pág. 142; MILLONES, Luis, *op. cit.*, pág. 18.

39. *Ibidem*, pág. 105.

40. ZAVALA, Iris M., *op. cit.*, pág. 87. Zavala cita a Millones y su libro *El retorno de las huacas*.

41. CELESTINO, Olinda, “Transformaciones religiosas en los andes peruanos”, *Gazeta de Antropología*, n° 14, 1998, s.p. [http://www.ugr.es/~pwlac/G14\\_05Olinda\\_Celestino.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html). Consultado en red el 3-11-2011.

42. MILLONES, Luis, *op. cit.*, pág. 19. Cita a Molina 1943: 79-80.

También en 1565 pero en la península de Yucatán, dos líderes mayas atacaron los valores católicos pregonando la necesidad de restaurar el culto de las antiguas deidades. Pablo Be, chilam (profeta) del pueblo de Kini y Baltasar Ceh,atab (jefe político) de Tecoh recorrieron las aldeas de Valladolid y Tecomín por cuatro años. Pablo Be, líder religioso les decía a los naturales, “que la santa fe católica no era nada” y el que bautismo de los cristianos no era válido y “que no era nada la predicación ni la misa”<sup>43</sup>. Estos hechos acaecieron después de la cruel represión de Maní en donde se descubrió el “culto” a los viejos “ídolos” en una amplia región, lo cual venía ocurriendo desde hacía un par de décadas. En un memorial que fray Diego de Landa escribió al rey se refería a la difusión de ‘profecías’ en las que se pregonaba que “ya no podía durar la cristiandad ni los españoles ni los frailes en aquellas tierras”<sup>44</sup>.

Entre las propuestas de tipo profético no nativas más tempranas, encontramos la de un fraile dominicano nacido en Lopera y aposentado en Lima en 1561. Por los años de 1566 fungió como rector de la Universidad de San Marcos, desde donde abogó por el envío de la orden jesuita y la implantación del Tribunal de la Inquisición. Era reconocido como asesor teológico e incluso asistió a dos juntas convocadas por el virrey Francisco de Toledo sobre el trabajo forzado de los indígenas en el Potosí. Además de su excelente reputación llegó a pasar en algún momento por santo. No obstante esta impecable historia en sus primeros años de vida en el Perú, sus ideas y pensamientos fueron la expresión más extrema en América del cumplimiento inminente de las profecías apocalípticas<sup>45</sup>. Su conversión en “profeta de la liberación” remonta a su relación con doña María Pizarro, sobrina del conquistador, a quien se acercó inicialmente y junto con otros religiosos, para liberarla de una posesión demoníaca. María Pizarro había engendrado un hijo al que hacían pasar por hijo del demonio y después de su muerte los exorcizadores empezaron a creer que había encarnado a un ángel y empezaron a adorarlo. El jesuita Luis López fue el fundador del grupo “angelista” y quien reconoció sus tratos carnales con la Pizarro. Hecho prisionero por los inquisidores, encontraron entre sus papeles manuscritos algunos que trataban de la entrada injusta de los españoles en el Perú, “afirmando que no existían títulos justos de guerra, ni de conquista, ni de tiranía de incas, ni de bula de Papa, ni de sucesión ni de otra legitimación alguna”<sup>46</sup>.

43. BARABAS, Alicia, *op. cit.*, pág. 108.

44. *Ibidem*, pág. 107.

45. VIVANCO ROCA-REY, Lucero de, “Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la declaración del Apocalipsi”, *Persona y sociedad*, vol. 20, n° 2, 2006, págs. 25-40.

46. FERNÁNDEZ LUZÓN, Antonio. “Francisco de la Cruz. El profeta libertador del Perú”. En FERNÁNDEZ LUZÓN, A. y MORENO, Doris, *Protestantes, visionarios, profetas y místicos*, Barcelona, Random House Mondadori, 2005, pág. 159.

Fray Francisco de la Cruz se involucró con esta historia al principio solo como testigo, pero después habló de más. Redactó un informe pormenorizado de sus profecías, afirmando que sería rey del Perú y Sumo Pontífice de una Iglesia menos normativa y más comprensiva con las flaquezas de la carne. Tenía la idea de crear un mundo nuevo en el Nuevo Mundo. Habló de su hijo Gabrielico, el cual estaba predestinado a transformarse en profeta, en otro Job que convertiría a los naturales de la tierra. Juntos, llegarían a fundar un nuevo reino e Iglesia en las Indias. Este hijo fue fruto de sus amores con doña Leonor de Valenzuela, dama noble y casada. Con estas terribles declaraciones entró a las cárceles secretas el 25 de enero de 1572. En la prisión continuaría construyendo su compleja “arquitectura profética”<sup>47</sup>.

Francisco de la Cruz llegó a predicar que “Roma está perdida y de aquí en adelante quiere Dios que así como Roma ha sido cabeza de la Iglesia católica hasta ahora así de aquí adelante lo sea Lima” “y que Dios quiere que el dicho fray Francisco realmente y como suenan las palabras sea rey en esta tierra y que sea arzobispo de Lima y Papa”<sup>48</sup>. “Roma y España serán destruidas por el turco”<sup>49</sup>. En 1584 se producirían grandes guerras y “vendrá el juicio final”<sup>50</sup>. No habló expresamente de la expulsión española pero sí de una total revolución en la estructura monárquica presente que estaría dando por finalizada la legitimidad de la corona española y del papado sobre el virreinato del Perú e inaugurando una especie de monarquía universal que conjugaba el poder temporal y el divino en una sola cabeza. El pueblo a gobernar era descendiente de una de las tribus perdidas de Israel<sup>51</sup>, pueblo con el que emparentaría casándose con dos indias coyas (reinas) del Cuzco. Habló en este contexto, de proclamarse “rey de Israel” y gobernarlo como profeta, con poderes de un Papa y un Rey<sup>52</sup>. Es probable que de esa forma fray Francisco buscara darle legitimidad a su nueva monarquía, en la que no había una restitución del gobierno a los indios pero en la que se proponía una convivencia armónica entre indios y españoles bajo su gobierno.

En fray Francisco tenemos quizás el primer profeta antiespañol español. No será el único. Ya en el siglo XVII veremos la aparición de “don Pedro Bo-

47. *Ibidem*, pág. 163.

48. HUERGA, Álvaro, *Historia de los alumbrados (1570-1630). Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, Tomo III, Madrid, Fundación universitaria española-Seminario Cisneros, 1986, pág. 417.

49. FERNÁNDEZ LUZÓN, Antonio, *op. cit.*, pág. 167.

50. *Ibidem*.

51. En Bartolomé de las Casas, Diego Durán y Motolinía se encuentran comparaciones entre los naturales americanos y los hebreos. El dominico Gregorio García a principios del siglo XVII planteó abiertamente la tesis de que los indios no eran oriundos del continente sino descendientes de las diez tribus perdidas de Israel. Esta idea la recuperaron también Guamán Poma de Ayala y muchos otros pensadores de la época.

52. FERNÁNDEZ LUZÓN, Antonio, *op. cit.*, pág. 167.

horques”, un andaluz que quiso convencer a los calchaquíes de ser descendiente de los incas.

Antes de señalar los casos de otros españoles o extranjeros antiespañoles continuemos en una línea sincrónica. A comienzos del siglo XVII los españoles debieron enfrentar rebeliones muy violentas como la de los Tepehuanes del norte de la Nueva España, la cual ha sido calificada como una verdadera “guerra”, “motor principal de la producción de la identidad”<sup>53</sup>. Los jesuitas habitaban entre esta población desde 1596 y previamente habían establecido contacto con mineros y hacendados españoles y se tiene noticia de algunas asignaciones en encomienda y de bautizos para 1597, aunque todavía los indios no habitaban las misiones jesuíticas<sup>54</sup>. En 1615 el indio chamán Quautlatas<sup>55</sup>, posiblemente de Nuevo México, que se hacía llamar “obispo”, comenzó a predicar entre los tepehuanes alrededor de Durango llevando un ícono llamado “hijo de Dios” y llevaba dos cartas que decía eran de “Dios padre”, en las cuales se exhortaba a los indios a alzarse en contra de los españoles que les habían quitado sus tierras y esclavizado. Un discípulo, don Melchor de Santiago Papasquiario apoyó el proceso de agitación predicando entre Acaxees, Xiximes, Tarahumaras, Conchos y laguneros. Don Melchor predicó en la cuaresma de 1616 que el fin del mundo era inminente y que había que matar a todos los españoles<sup>56</sup>. A finales de 1616 murieron violentamente unos 300 españoles. Lo interesante de esta revuelta calificada de nativista es que pudo haber sido “expresión privilegiada de un mestizaje radical”, tal como lo ha propuesto el historiador Christophe Giudicelli y quien encuentra que entre los jefes de guerra y los profetas de la rebelión dominaban los mestizos culturales. Uno de ellos fue Francisco Izquierdo a quien el ídolo de la rebelión decía que “su Dios mandaba que se alzasen y matasen a todos los españoles y que había de hacer otro mundo, quedando ellos en él solos” y que “dentro de siete días se hiciese lo que les mandaba” y “que había de venir un gran diluvio y que su dios era más poderoso que el cristiano”<sup>57</sup>. La circulación de estos fascinantes mensajes proféticos en donde se produciría un cataclismo, fue detectada por Giudicelli en un radio geográfico de gran alcance, desde la Sierra del sur del actual estado de Chihuahua hasta las costas de Nayarit en la región suroccidental de Acaponeta y de las regiones semidesérticas del Bolsón

53. GIUDICELLI, Christophe, “El mestizaje en movimiento: guerra y creación identitaria en la guerra de los Tepehuanes (1616-1619)”, en Guillaume BOCCARA (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, Quito, Abya-Yala, 2002, pág. 119.

54. DEEDS, Susan, “First-Generation Rebellions in Seventeenth-Century Nueva Vizcaya”, en Susan SCHROEDER, *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998, pág. 6.

55. *Ibidem*, págs. 8-9.

56. GIUDICELLI, Christophe, *op. cit.*, pág. 115.

57. *Ibidem*, págs. 113-114.

de Mapimí, al este, hasta los valles del Norte de Sinaloa en la vertiente occidental de la Sierra Madre. La expansión de estos mensajes revela la participación conjunta de un gran número de profetas.

Entre los hombres extranjeros encontramos a un holandés considerado espía y abiertamente antiespañol, como buen renegado de los Países Bajos recién emancipados del dominio español. Se trataba de un carpintero de rivera o constructor de barcos conocido como Adrián Rodríguez. Su gran sueño fue lograr la destrucción de Lima y del Imperio español.

A finales del siglo XVI las costas del Perú empezaron a poblarse de flamencos u holandeses venidos en las primeras expediciones corsarias del Mar del Sur y pasaron también pronto a ser objeto de investigación de los inquisidores limeños. Uno de los veintiséis que se rindieron en Valparaíso en 1600 fue Adrián Rodríguez, que de carpintero de barco se habría transformado en espía, o los inquisidores presumieron que lo era<sup>58</sup>. Adrián Rodríguez decía que los holandeses tenían en Chile apoyos indios, hablaba muy mal de las estrategias de guerra de los españoles y su gran sueño fue convertirse en coronel para destruir él mismo a Lima. Sabía por “avisos” que lo prenderían por espía pero contaba en la cárcel que no huyó por el Nuevo Reino o por Buenos Aires porque tenía “plata derramada”. Se lamentaba de no haberlo hecho ante la situación que vivía en la cárcel y decía que de haberlo sabido —de hecho lo sabía— hubiera vendido a sus negros y dejado lo demás a San Francisco.

Adrián Rodríguez viajaba en uno de los cinco navíos —el Venado— que se dirigían a las posesiones asiáticas de Portugal pasando por el estrecho de Magallanes que se desviaron de su ruta original. El Venado terminó encallando en Valparaíso después de una tormenta y allí los españoles remitieron siete de sus tripulantes al Callao, entre los cuales se encontraba Adrián, “natural de Layden en la isla de Holanda”<sup>59</sup>. En el puerto del Callao vivió cuatro años durante los cuales un religioso franciscano lo instruyó en la fe católica. Por un acuerdo político fue enviado en 1604 con sus compañeros a España. De Sanlúcar pasó en una nao holandesa a Francia y de allí a Leiden en donde se casó con María Cristen, “hereje”. Después de cinco años decidió regresar a las Indias buscando una mejor vida. Trabajando como carpintero hizo un viaje a Santo Domingo y otro a San Juan de Ulúa en la Nueva España. Pasó después a Portobelo, al Callao y a Guayaquil. En 1624 apareció entre los hombres holandeses que atacaron el Callao y fueron presos. El gobierno lo procesó entonces como espía. De las cárceles de Corte pasó a las de la Inquisición por las testificaciones de un francés con quien compartió celda, Antonio Brunet, natural de Avignon. Por

58. BRADLEY, Peter T., “El Perú y el mundo exterior. Extranjeros, enemigos y herejes (siglos XVI-XVII)”, *Revista de Indias*, 2001, vol. 61, n° 223, pág. 661.

59. Archivo Histórico Nacional de Madrid, en adelante AHNM, *Inquisición*, 1647, exp. 7, fol. 2r. (bloque 2).

las ideas que expresaba Rodríguez, las autoridades consideraban que era muy “perniciosa en estas partes la asistencia de los extranjeros setentrionales tolerados por vía de composición”<sup>60</sup>.

Entre sus frases condenatorias y escandalosas pudimos recuperar las siguientes: si “los holandeses hubiesen ganado a Lima habían de ahorcar al alcalde de las cárceles desta Inquisición porque vendía los presos”, “mejor estuviéramos en Flandes que allá no hay Inquisición y se ríen de que por la seta (secta) prendan a los hombres”<sup>61</sup>; que los españoles lo prendieron fue por su plata y que los españoles eran como una mula “que a cabo de siete años daban coz”<sup>62</sup>; que la Inquisición no es casa de Dios sino del diablo y que allí un cristiano se vuelve luterano; que “franceses y holandeses son hermanos”<sup>63</sup>. En sus momentos de angustia en las cárceles inquisitoriales de Lima divagaba haciendo planes para convertirse en corsario y soñaba con ser salvado por los propios holandeses. Se debatía entre el miedo a lo que le haría la Inquisición, sus recuerdos previos sobre el temor que le inspiraba la Inquisición de México y la realidad que podía enfrentar. Decía que la Inquisición también quemaba para escarmiento, “yo soy holandés y los holandeses ahorcaron muchos españoles en el Callao y también querrán quemarme a mí”<sup>64</sup>.

En la celda hizo una escena en que presumió ser general y tener una carta del príncipe Mauricio en la que le ordenaba echar a todos los españoles al mar. Un día antes de acostarse habría dicho al informante de los inquisidores que “si mi invian pobre a mi tierra sin plata tengo de ser corsario y peor que todos y si puedo he de beber la sangre a los españoles”<sup>65</sup>.

Además de su sueño de convertirse en corsario y beberse la sangre de los españoles, revelaba continuamente sus intereses económicos y hacía planes concretos como irse a Pisa por Honduras en donde compraría tinta y con la ganancia adquiriría losa en Pisa para venderla en Holanda y ganar “ciento por ciento”<sup>66</sup>. Desafortunadamente su proceso inquisitorial no es completo y no sabemos con exactitud cuál fue el fin de Adrián. Según José Toribio Medina, fue reconciliado con sambenito perpetuo en el auto de 21 de diciembre de 1626 y condenado a galeras por ocho años<sup>67</sup>. Lo que si queda claro de su proceso

60. Se refiere al convenio sobre el paso de extranjeros a Indias. AHNM, *Inquisición*, 1647, exp. 7, fol. 3v. (segundo bloque).

61. *Ibidem*, fol. 2v.

62. *Ibidem*, fol. 7r.

63. *Ibidem*, fol. 1r.

64. *Ibidem*, fol. 9r.

65. *Ibidem*, fol. 8r.

66. *Ibidem*, fol. 10v.

67. MEDINA, José Toribio, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1562-1820)*, Tomo II, Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg, 1887, págs. 29, 30, 32 e *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Vol. II, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, 1890, pág. 70.

en su desprecio a los españoles como soldados y el miedo que le transmitía la institución inquisitorial, de la cual rememoraba, se cuidó siempre. Tenía planes navales y de artillería para la toma del Callao y de Lima y presumía que los españoles terminarían por pagarle a los holandeses tributo y repetía que “los españoles no saben de guerra ni han visto guerra”<sup>68</sup>, jactándose de la valentía de los holandeses frente a la cobardía de los españoles, cuya relación de fuerza era, según Adrián, de 1 a 7.

Un hombre con actitudes proféticas, tampoco español pero que se decía leal a la Corona y protegido por sus orígenes católicos irlandeses pasará de espía a proclamarse él mismo rey de las Américas y emperador de los mexicanos. William Lamport fue uno de los más temerarios extranjeros que pasaron por tierras americanas. A la Nueva España llegó de manera casi anónima en 1640 porque al parecer venía como espía enviado por el conde duque de Olivares para averiguar si el gobierno del marqués de Cadereyta debía ser depuesto. Pertenecía a una familia irlandesa católica y fue acogido en el entorno de la corte de Felipe IV en la década de los años treinta del siglo XVII. Vivió dos años como hombre libre en la ciudad de México pero muy pronto cayó en las redes de la Inquisición en cuyas cárceles estuvo por 17 largos años hasta el día de su quema en la hoguera, el 19 de noviembre de 1659. De él existen ya numerosos estudios recientes pero pocos han reparado analíticamente en el contenido político de sus proclamas y pasquines, más allá del anacronismo de seguir considerándolo un precursor de la independencia de México. Sus prácticas adivinatorias fueron el “chivo expiatorio” de su prisión pero por los acercamientos históricos recientes podemos presumir que empezó a tornarse en un hombre peligroso debido a las averiguaciones que hacía. Estuvo tratando de adivinar con un indio principal de la jurisdicción de Taxco del pueblo de San Martín Acamistlaguacan, quién podría llegar a ser el próximo virrey. Ese principal había llegado a la ciudad de México para pedir justicia por los agravios que en las minas de Taxco estaban recibiendo los tributarios por parte del alcalde Don Alonso de Cerecedo y de los mineros españoles. También consultó con un astrólogo, quien “halló en ella [la figura de su nacimiento] demostraciones de que había de ser virrey y después ponerse la corona, de este reino”<sup>69</sup>. De la conversación que sostuvieron el indio de Taxco y Guillén sobre los agravios que estaban recibiendo empezaron a emerger ciertos planes que Lamport parecía estar organizando. Le contestó al indio principal “que él le daría remedio para verse libre de aquellos trabajos”<sup>70</sup>. Ante

68. AHNM, *Inquisición*, 1647, exp. 7, fols. 2v. y 3r.

69. Hechos informados por el capitán Felipe Méndez Ortiz, quien vivía en la misma casa de Lamport en un aposento. Lo relata don Francisco Gómez de Sandoval, otro vecino. AHNM, *Inquisición*, 1731, exp. 53, fol. 3v, i.174.

70. *Ibidem*, fol. 5r., i.177.



la pregunta del indio sobre qué tipo de remedio, este lo envió a comprar peyote para averiguar si en la flota venía nuevo virrey. Aunque el peyote no “habló” y solo le produjo dolor de cabeza al indio, Lamport sí se atrevió a comunicarle un plan suyo de levantamiento, amonestándolo para que animase a los naturales de su tierra a reunir 300 o más indios flecheros que apoyaran a los 400 hombres que él iba a buscar para que a la brevedad y con armas de fuego “restaurasen esta tierra y la libtasen de la tiranía con que los trataban y los indios se verían con su libertad y se restaurarían todas sus haciendas gozando de quietud, honras y preeminencias”<sup>71</sup>. De esta manera lo impulsaba enfáticamente a comunicarlo a todos los naturales y a reunir 500 pesos para el “gasto de esta guerra”, lo cual sería retribuido pues tendrían “Rey de su nación nombrado por su orden y que no pagarían tributo, fábrica ni otras pensiones de repartimientos y trabajos, porque de todo esto les habría de librar”<sup>72</sup>. El indio dijo a los inquisidores que esto lo tomó por burla y que nunca se lo comunicó a sus naturales. De cualquier manera, lo que Lamport transmitió oralmente al indio de San Martín lo tenía plasmado por escrito. Entre los papeles que le fueron confiscados en el momento de su prisión había un “papel” en el que expresaba con mayor profundidad las mismas ideas. Podemos constatar que lo escribió fuera de prisión pues todavía consideraba que el tribunal de la Inquisición tenía una justa función, visión que cambiará radical y dramáticamente con sus vivencias personales en la cárcel. Este importante documento reposa hoy en el Instituto Tecnológico de Monterrey de esta misma ciudad y ha sido recientemente digitalizado y titulado “Proclama por la liberación de la Nueva España de la sujeción a la Corona de Castilla y sublevación de sus naturales”<sup>73</sup>, título que obvia la liberación también, de toda América. Consta de 16 folios entre cuyas ideas rescatamos aquellas más radicales:

También hay otros fundamentos, casi tan precisos y aún más, para obligar a todos a *deponer los reyes de Castilla de estos reinos*, admitido ya que fuesen legítimos poseedores de ellos, lo que nunca fueron ni podrán ser, aun haciendo la misma deligencia que agora nosotros, porque siempre en lo moral se reputara por violenta (como los que mandan) cualquiera deligencia aparente que hicieran. Y es cierto que si dejara en la elección libre de los naturales de estos reinos el escogerlos, o no, de nuevo por su Rey; caso que echaran mano de otro, procurarán de nuevo sujetarlos por armas y quedando siempre en pie su injusticia. Lo que en *nosotros* no tiene verosímil ni consistencia igual, por cuanto mediante el consentimiento de los propios naturales, que son los que solamente en esta elección tienen voto substancial como propietarios, y todos los demás son no más que accidentales,

71. *Ibidem*, fol. 7r.i.181.

72. *Ibidem*, fol. 7r. i.181.

73. Biblioteca Cervantina, *Colección Conway*, fols. 40r-47v.

y adyacentes, *seremos elegidos con toda equidad y espontáneo consentimiento general, dándonos la posesión y el dominio como en agradecimiento de restituirles a su libertad y a su derecho antiguo*<sup>74</sup>.

Más adelante, empezó a justificar la asunción del cargo real en su persona, relatando sus orígenes nobles e incluso contando los avatares de su nacimiento: habría sido hijo ilegítimo de Felipe III, parte de su historia que algunos han considerado totalmente fantasiosa y otros han tratado de contextualizar. Hijo real o no, en su árbol familiar había antepasados valerosos y otros tantos servidores de la causa irlandesa contra Inglaterra y la penetración protestante, razón que llevó a proteger a los hijos de muchos irlandeses en los colegios españoles de los que Guillén formó parte.

En la “proclama” que él llamó “Santa conspiración y libertad universal”<sup>75</sup>, propuso abiertamente el desconocimiento de la autoridad y legitimidad de la Corona castellana sobre los territorios conquistados en 1492, para transferir esa legitimidad a un abstracto “nosotros”, y tal vez se refería a los españoles en tierras americanas, que después pudiera entregar el mando a un descendiente de los naturales. La posesión por parte de Castilla la consideró “inicua” y la conquista, “injusta”. Una posesión basada en la “usurpación”, cuya sublevación y consecuente liberación se basaba además en las injusticias, las extorsiones y la opresión<sup>76</sup>. Se atribuyó la posibilidad de ser él mismo nombrado como rey, tanto del reino como de todo el continente, asumiéndose como emperador. Parangonaba la situación de estos reinos a los recién rebelados de Portugal, Cataluña, Navarra y Vizcaya, de cuya posesión legítima Lamport consideraba que sí gozaba el rey castellano<sup>77</sup>.

Criticó las trabas al comercio y propuso alianzas con otros países, para después de obtener la libertad, mencionando a Francia, Inglaterra, Portugal, Venecia y Holanda. Además de lamentar y denunciar las imposiciones forzosas de trabajo a los indios, expuso la injusticia del estado de esclavitud de los negros. Prometió reunir Cortes en donde tuvieran voz y voto los indígenas, los esclavos (a quienes llama los libertados) y los españoles, así como anular tributos, pechos, alcabalas y nuevas imposiciones<sup>78</sup>. También pensó en la necesidad de nombrar embajadores para los países con los que establecería comercio así como con Roma e Irlanda. Pero la propuesta en extremo temeraria era desmembrar y apartar de la Corona de Castilla “todos estos reinos de la gran América y sus

74. *Ibidem*, fol. 41r.

75. *Ibidem*, fol. 46r.

76. *Ibidem*, fol. 40r.

77. *Ibidem*.

78. Biblioteca Cervantina, *Colección Conway*, fol. 45v.

adyacentes, sin obedecer a otro príncipe que el que fuere elegido a su tiempo”<sup>79</sup>. Advertía con mucha claridad que en su empresa no pretendía romper vínculos ni con la Iglesia católica ni con el papado, cuya protección invocaba y consideraba “Santa”, según su concepción cristiana de la justicia. Así mismo consideraba ampliar los privilegios a quien lo mereciera. Los dos últimos elementos nos hablan de una rebelión de Antiguo Régimen en la que en definitiva se trataba de restituir el gobierno a sus legítimos pobladores y no de destruir la lógica de privilegios y cargos típicos de la sociedad estamental. Sin embargo, esa restitución resultaba contradictoria con ese “nosotros” que se abrogaba el derecho de elegir o sugerir al nuevo rey. En esencia, los únicos españoles no admitidos en este nuevo orden eran el propio Felipe IV —el supuesto medio hermano que lo había abandonado a su suerte— y quizás tácitamente, puesto que no es claro, los españoles peninsulares.

El hijo del escribano de cabildo a quien William Lamport impartió una vez lecciones de gramática contó que este le habría puesto al tanto de una profecía, probablemente contada por un clérigo que vivía en Iztapalapa: “que dentro de un año se había de haber revuelto el orbe, y se habían de ver cosas grandes”<sup>80</sup>. Con este clérigo Lamport quería averiguar también, “si había ser virrey de este reino o no”<sup>81</sup>.

Un admirador suyo y compatriota, el fraile franciscano Diego de la Cruz será hecho prisionero unos años más tarde por expresar admiración pública por Lamport durante un capítulo provincial de la orden franciscana en Guatemala. En este fraile cuyo verdadero nombre era Diego Nugent, hemos detectado también la tendencia a expresar ideas de tipo profético con tintes políticos. Un testigo declaró haberlo oído hablar ‘con muy poco respeto y mucho atrevimiento contra el rey Felipe IV nuestro señor, murmurando de su gobierno y que no sabía premiar sino a los lisonjeros y que no había español que no fuese traidor, que solo los irlandeses eran los leales y católicos’<sup>82</sup>. El fraile natural de Honduras, fray Gabriel de Amaya contó que días antes de que se hablara de Guillén y en la propia celda de fray Diego, se pusieron a conversar sobre la falta de sucesión varonil en la casa real de España. Allí, fray Diego sentenció una frase de tipo profético: ‘que había de entrar rey extranjero’, a lo cual Amaya le preguntó qué ¿por qué decía esto? Y fray Diego contestó: ‘pues tan mal le fue a España con

79. *Ibidem*,

80. AHNM, *Inquisición*, 1731, exp. 53, fol. 11r, i.189.

81. AHNM, *Inquisición*, 1731, exp. 53, fols. 9v-11r., ii.185 a 189.

82. AHNM, *Inquisición*, 1732, exp. 33. La reconstrucción detallada de este caso puede consultarse en SILVA PRADA, Natalia, “Irish News in the New Spanish Kingdoms: the Circulation of Political Information about William Lamport and Diego Nugent, 1642-1667”, *Irish Migration Studies in Latin America*, 7:1 (March 2009), págs. 5-20. Disponible en versión electrónica en <http://www.irlandeses.org/imsla0903.htm>

Carlos V?, respondiéndole Amaya, ¡Pues deme otro Carlos V! Fray Diego opinó entonces que si [los reyes] no podían tener hijo varón con su primera mujer, deberían casarse nuevamente al cabo de dos o tres años. Su interlocutor le respondió irónicamente que si no funcionaba con la segunda ¿entonces creía que debían casarse con una tercera y una cuarta?, que ¿qué dirían los moros y los turcos respecto a que un monarca católico pudiera tener tres o cuatro mujeres? La conversación acabó con la reprehensión de Amaya, (pues no hay respuesta de fray Diego), quien le habría dicho a fray Diego ‘Primero es la cristiandad que en eso otro, Dios sabe lo que hace’<sup>83</sup>. Este era un tema político de inmenso interés en la época. Más allá del carácter blasfemo y herético de estas palabras—debido a que cuestionaba la sacralidad y unicidad del sacramento del matrimonio— estas opiniones nos enfrentan con una realidad discursiva de época. Felipe IV, uno de los reyes españoles que gobernó por más tiempo, fue también un rey polémico, tanto en su política internacional como en los asuntos dinásticos. En el momento en el que se supone que de la Cruz expresó sus opiniones disidentes, el monarca no había tenido aún un hijo varón que le sucediera en el trono. Con su primera mujer, Isabel de Borbón, procreó seis hijas y un varón, el príncipe Baltasar Carlos fallecido a temprana edad. Después de la muerte de Isabel se casó en segundas nupcias con Mariana de Austria pero su único sucesor varón no nacería hasta 1661, cinco años después de que fray Diego expresara su reprobación del hecho. Será nada menos que Carlos II, ‘el hechizado’, el que dejó sin heredero a la casa de Austria, dando cabida a los Borbones. Probablemente, las palabras del fraile eran parte de una voz polémica que corría por la corte y por las calles, a decir de los pasquines que criticaban su carácter libertino y los numerosos hijos que tuvo por fuera del matrimonio. Pasquines como el fijado en Roma en 1639 contenían entre sus décimas durísimas críticas y advertencias a Felipe IV, “[...] sabe Dios que más no puede tu reino y fieles vasallos/mira que es justo aliviallos/antes que otro rey lo herede [...]”<sup>84</sup>. En las palabras de Nugent parecen haber ecos de ideas como las del pasquín de Roma o aquellas presentes en Thomas Gage, el cual propuso en su libro—dedicado a Cromwell y publicado en 1648—, *The English-American his travail by Sea and Land or a New Description of the West India* un plan de liberación de las posesiones españolas por parte de Inglaterra.

En la Audiencia de Quito por los años de 1666 se habló de un inca salvador, el mismo año en el que se dio un alzamiento en Lima y en el que los mulatos de la ciudad de México se proponían coronar un rey. Se trataba de don Alonso de Arenas y Florencia Inga, designado como corregidor de la villa de

83. AHNM, *Inquisición*, 1732, fols. 5-10.

84. CASTRO, Adolfo de, *El conde-duque de Olivares y Felipe IV*, Cádiz, Imprenta, librería y litografía de la revista médica, 1846, pág. 120.

Ibarra. Aunque consideraba que no era tiempo aun de rebelarse, pidió que le se tratara como a un rey y los caciques de su entorno le oyeron decir que “día vendrá que no osen los españoles a ver mis umbrales y que para pisarlos haya que pedir licencia”<sup>85</sup>. En Ambato un indio oyó a unos caciques decir dos años antes mientras veían pasar a unos españoles: “veis estos, antes de dos años han de llevar en las cabezas, porque ha de venir el Inga y se ha de levantar con toda la tierra”<sup>86</sup>. Uno habría preguntado qué en que forma vendría si estaba muerto y le respondieron, “han de venir sus descendientes y estos han de consumir toda la gente española”. En la ciudad de México muchos mulatos expresaban en sus conversaciones cosas como que los mulatos “han de tener rey y gobernarlos [a los españoles] el año de 66” o que “el año de seiscientos sesenta y seis os hemos de gobernar”<sup>87</sup>. Incluso se oyó a las mulatas expresar algo análogo a lo dicho por los caciques de Ambato, “¿Cuándo ha de llegar el día que mandemos a estas españolas?; estas españolas nos servirán como nosotras les servimos a ellas y las traeremos con sayas [faldas] embrocadas”<sup>88</sup>.

Alrededor de 1657 Pedro Bohorques desandaba las tierras andinas de los calchaquíes buscando un reconocimiento asombroso: ser coronado como ‘Inca Hualpa’. Llevaba unos doce años por tierras del Perú y Chile haciendo las veces de pacificador y poblador, apoyado por las autoridades coloniales. Este andaluz de orígenes inciertos y con ansias de ser caballero, emprendió la búsqueda del Paytiti, un lugar en donde podía realizarse la leyenda de ‘El Dorado’ y en donde vivirían grupos incas desprendidos de su tronco original. En el valle Calchaquí habitaban grupos humanos que se habían opuesto ferozmente tanto a la colonización incaica como a la española. Bohorques fue introducido al territorio por un cacique descendiente de los *mitmaqkuna*, originarios del sur del Cuzco. En esa tierra conflictiva, Bohorques entró triunfalmente titulándose inca y nieto (entendido como descendiente en general) del último inca nacido en España, de aquellas dinastías apartadas después de la conquista. En sus primeras comunicaciones con el gobernador se presentaba todavía fiel al Rey y contaba que sus pobladores lo adoraban como inca y que le mostrarían sus lavaderos de oro y minas sin ocultarle nada. Llegó a ser autorizado a utilizar el título de Inca al tiempo que el de teniente de Gobernador y capitán general para que pudiera introducirse en esas tierras siempre rebeldes a la jurisdicción española. En oc-

85. BERNAND, Carmen, *op. cit.*, pág. 209.

86. *Ibidem*.

87. Archivo General de Indias, en adelante AGI, *México*, 40, n° 10. Este caso lo estudio detalladamente en un artículo de próxima publicación. SILVA PRADA, Natalia, “El año de los seises” (1666) y los rumores conspirativos de los mulatos en la ciudad de México: profecías, sermones y pasquines, 1608-1665”. *Dimensión Antropológica*.

88. AGI, *México*, 40, n° 10. La expresión “sayas embrocadas” hace alusión a la pérdida de la elegancia en la falda, sinónimo del prestigio que implicaba el traje.

tubre de 1657 y después de haber firmado las capitulaciones con el gobernador, empezaron a circular noticias de su intención de levantar el valle. Según un cacique, don Pedro habría dicho que “toda la tierra había de quedar por suya y los indios libres solamente sujetos a él y no a nuestro Rey y Señor”<sup>89</sup>. Ante los rumores de que los españoles pondrían remedio a estos intentos de alzamiento, Bohorques prometió defender a los indios hasta morir porque, decía, “soy vuestro Inga verdadero que compadecido y estimulado de amor vuestro y de mi propia obligación, he venido a liberaros de la esclavitud de los españoles, que os hacen reventar con tan desmedidos trabajos”<sup>90</sup>. Esta aventura utópica de corte lascasiano terminó muy mal, como casi todas las de su género. Bohorques fue ejecutado el 3 de enero de 1657, ocho curacas de Lima fueron ahorcados y muchos más, enviados a galeras.

Un siglo más tarde, el indio yucateco Jacinto Canek se proclamará también rey, usando símbolos cristianos, invocando el regreso de Moctezuma y promoviendo esperanzas sobre el apoyo de los ingleses. Comentaremos este caso más adelante para contextualizarlo dentro de los movimientos milenaristas que abogaban por el regreso al tiempo prehispánico, pero en donde también confluyeron las utopías del apoyo inglés.

A los pies del volcán Popocatepetl descubrió Serge Gruzinski a Antonio Pérez, uno de aquellos que ha caracterizado como un hombre-dios y cuyos rasgos y expresiones recuerdan mucho al “Cristo Viejo de Xichú”, caso que trataremos más adelante. Era un pastor de ovejas en un rancho cercano a Atlatlahucan el cual tuvo algunos encuentros con religiosos que le habrían transmitido algunos saberes sobre curanderismo. Hacía uso del *pipiltzintzintle*, alucinógeno que designaba al joven dios del maíz tierno. Dijo tener apariciones milagrosas de la Virgen y relaciones sobrenaturales con varias representaciones de Cristo. Su casa se convirtió en una especie de santuario debido a una imagen milagrosa de un Cristo de su posesión que luego le obligaron a entregar a la iglesia de Chimalhuacán. En ese lugar Antonio se dedicó a bautizar, confesar y dar comunión. Allí empezó a predicar a los indios que no debían creer ni en Dios ni en los Santos y que en los maíces estaba Dios, como en la hostia. Reprobaba el uso del alcohol pero bendecía las relaciones sexuales por fuera del matrimonio. Después se dedicó a espantar tempestades, poniendo cruces en los cerros en las que introdujo, entre otras cosas, un tamal de “tacopac”, romero y tabaco. Las oraciones se las habría transmitido un fraile dieguino, probablemente imaginado por él, y los cantos un tal don Mateo, cantor viejo de Zempoala. Después predijo su destino sucesivo como arzobispo y Papa, atribuyéndose elementos de sacralidad al punto de llegar a decir a sus seguidores que el “era Dios”. Junto con Pascual de Santamaría

89. LORANDI, Ana María, *op. cit.*, pág. 276.

90. *Ibidem*, pág. 284.

y una veintena de seguidores vieron la aparición de una Virgen en una cueva, transformada después en la “Virgen del Volcán”, una virgen con atributos pre-hispánicos a la que se atribuyeron quizás, los rasgos de las diosas-madres de antaño: con pechos monstruosos, un corazón de paloma dentro de la cabeza y una “mazorquita” dentro del vientre y una vinagrera con sangre menstrua de doncella. También comenzaron a fomentar rituales para engendrar al “hijo de Dios” y entre las elegidas figuraba la mujer de Pascual. Contemporáneamente compararon a la Iglesia con el infierno, la cual “ya estaba perdida”<sup>91</sup>. Pasaron después a proclamar “que los justicias no son buenos”<sup>92</sup>, que “no se debía pagar tributo al rey, que no servía esto más que para engordar a los españoles y que por esto se acababa el mundo. Vuestra Ilustrísima (el arzobispo) representaba a Lucifer”<sup>93</sup>. La mayoría de seguidores de Antonio fueron campesinos pobres de la región, aunque también se unió el cacique de Tepoztlán y algunos fiscales y escribanos públicos del valle de Cuernavaca. Antonio pasó, de sus críticas específicas, a configurar un nuevo mundo: “todo había de ser de los naturales [...] Ellos solos habían de quedar y los españoles y gente de razón se habían de quemar [...]. Todas las riquezas les habían de quedar a los naturales [...]. El mundo era una torta que se había de repartir entre todos”<sup>94</sup>. En ese nuevo mundo, Antonio y Pasqual compartirían el nuevo poder. Antonio sería arzobispo y Pascual detentaría una corona: “había de ser Pascual rey de México y había de recibir la Corona en el purgatorio”<sup>95</sup>. En este movimiento, advierte Gruzinski, no emerge irónicamente, ninguna reivindicación del pasado indio como la que se proponen los criollos en ese periodo, mientras que sí, una indianización de la religión católica. Y el movimiento también tuvo sus tintes milenaristas de tipo europeo, profetizando que “dentro de dos años y cinco meses se había de acabar el mundo [...] temblaría luego y herviría la tierra. Dentro de ocho días se habían de juntar en la cueva todos los pueblos convertidos a saludar a la Virgen y entonces había de temblar la tierra [...] y que en el mes de mayo de sesenta y dos había de haber una grande enfermedad [...]”<sup>96</sup>. Extinto el poder colonial, “iban a poder desenterrar al Santo Cristo que había mil años que estaba enterrado”<sup>97</sup>. A mediados de 1761, Antonio y sus 160 adeptos fueron desarticulados en Yautepec, cuando comenzó la represión y la dispersión del movimiento que se extendió por el sur del Valle de México, el norte de las Amilpas y el oeste de

91. GRUZINSKI, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH, 1988, pág. 177.

92. *Ibidem*, pág. 181.

93. *Ibidem*, pág. 182.

94. *Ibidem*, pág. 185.

95. *Ibidem*.

96. GRUZINSKI, Serge, *op. cit.*, pág. 187.

97. *Ibidem*.

Tepoztlán. Una peculiaridad de este siglo es que los extirpadores de idolatrías ya eran indígenas, sacerdotes católicos indígenas como los que desarticularon este movimiento<sup>98</sup>.

En la Sierra Gorda de México y prácticamente en el mismo momento, Felipe Castro y Gerardo Lara han descubierto un movimiento muy similar al detectado por Gruzinski dirigido contra los hacendados locales y en el que se reclamaba el control del cabildo local. Entre grupos de otomíes se empezaron a promover revueltas antiespañolas y expresiones de un cristianismo indianizado. Francisco Andrés, conocido como el “Cristo Viejo de Xichú” decía misa, se fingía profeta y santo, impartía la comunión con tortilla, sacralizaba el agua con su cuerpo, purificaba a las mujeres y en general se le atribuían poderes sobrenaturales. Era en síntesis, la encarnación de Cristo y el Dios Viejo del Fuego. Felipe González, gobernador del pueblo de Xichú promovía una inversión de 360° en el orden social y decía que los españoles no eran otra cosa que “perros, negros, mulatos”<sup>99</sup>. Ambos fueron acusados desde antes de la revuelta de hostilizar a los vecinos hispanos más prósperos y a los religiosos regulares y seculares.

Apenas comenzando el siglo XIX, la Nueva Galicia será testigo de una importante alteración del orden provocada por las amenazas de levantamiento lideradas por un indio de Durango que se hacía llamar “Mariano” y que decía ser hijo de un gobernador de Tlaxcala ya difunto. El habría ido hasta España a reclamar personalmente al rey que le pagaran la renta de sus tierras. Hizo convocatorias a varios pueblos de la región y un llamado para que vinieran a conocer a “su rey” el día de Reyes<sup>100</sup>. De las seis cartas de convocatoria que se distribuyeron y difundieron, se dijo que había miles de indios tepehuanes, yaquis, yumas, huicholes y coras que se encaminaron hacia Tepic para “coronar a su rey” quien entre otros títulos que se le dieron fue conocido como “el rey de las Indias”. En una segunda fase de la rebelión el indio Mariano comenzó a ser llamado el de “la máscara de oro” y según las pesquisas, no era hijo de ningún gobernador del barrio de Tlaxcala en Colotlán. En el medio de la alteración comenzaron a surgir noticias sobre la llegada de catorce barcos ingleses, y de hecho se habían avistado por esa época dos fragatas británicas en las costas de Colima, periodo en el cual España estaba en guerra contra Inglaterra. Las alteraciones ocurridas entre 1801 y fines de 1802 no tuvieron mayores repercusiones materiales y aunque al parecer el indio Mariano era ficticio, hubo un indio principal de apellido Rubio interesado en gestar una importante rebelión ayudado por las crisis que

98. GRUZINSKI, Serge, *op. cit.*, El caso es tratado en págs. 125 a 194.

99. LARA CISNEROS, Gerardo, “Aculturación religiosa en Sierra Gorda: El Cristo Viejo de Xichú”, *Estudios de Historia Novohispana*, n° 27, 2002, pág. 75.

100. CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, “La rebelión del indio Mariano (Nayarit, 1801)”, *Estudios de historia novohispana*, n° 10, 1991, pág. 365.



vivía la región. Para nuestro propósito resulta de gran trascendencia la presencia de elementos comunes con otros sucesos que hemos ido narrando. Un indio de apellido Gavilanes habría dicho en una conversación con otro natural “que un rey antiguo de su nación de cuando eran herejes que era santo que había huido por mar o por tierra que se aparecía a los indios y no a los españoles que el rey indio estaba coronado que como no lo habían aprehendido cuando andaba con la máscara de oro, porque le tenían miedo, porque era el mismo; que nuestro rey (el de España) había ganado aquello a traición”<sup>101</sup>. También se rumoraba que los naturales debían ir a Tepic a la coronación, de espaldas, del rey tlaxcalteco y que existía una orden del rey de España para que los “gachupines pasasen a España”<sup>102</sup>. Mariano reclamaba el trono español y la coronación no con oro y plata sino reproduciendo la agonía y sufrimiento de Jesucristo para poder liberar a su gente<sup>103</sup>. Un tema similar al de la justicia proclamada un siglo y medio antes por William Lamport y una expresión más de la recuperación del mito del retorno de Moctezuma pero subsumido ya en una fuerte tradición católica.

Hemos realizado una revisión de personajes particulares en los que emergieron sueños de liberación de la monarquía española o simplemente de la eliminación del panorama de los españoles. Pero estos sueños no eran solo individuales pues a ellos adherían siempre seguidores y hubo otros más que se vivieron como parte de un imaginario colectivo. Uno de ellos y que al parecer trasciende varios siglos, está relacionado con una Inglaterra salvífica. La liberación por parte de Inglaterra de las tierras hispanoamericanas es una idea que recorre la historia temporal y espacial de América Latina y que se va reconfigurando desde el siglo XVI hasta el XVIII e incluso en Yucatán se encuentran indicios de una prolongación de la leyenda en el siglo XX, en donde ya no se trataba de expulsar a los españoles sino a los nuevos enemigos de los indios, los yucatecos. En particular, las profecías de 1950 y 1978 hacen alusión a la intervención de los ingleses, mientras que la de 1994 se refiere solo a la ayuda genérica de extranjeros<sup>104</sup>. En la profecía de 1978, Tulum cumple un papel determinante, desde donde se proponía la construcción de un canal submarino para transportar mercancías y divisas desde el este<sup>105</sup>.

Carmen Bernand ha realizado un interesante seguimiento de este fenómeno de transmisión cultural, el cual entronca con el de los milenarismos incas e incluso mesoamericanos. En esta sección, recuperaremos muchos de los datos aportados antes por antropólogos e historiadores, para complementarlos con nuevas informaciones.

101. *Ibidem*, pág. 363.

102. *Ibidem*, pág. 366.

103. VANDERWOOD, Paul, *op. cit.*, pág. 169.

104. BARABAS, Alicia, *op. cit.*, pág. 27.

105. *Ibidem*, pág. 28.

Los corsarios ingleses ya surcaban el Caribe por 1572, año del mítico desembarco de Francis Drake en el istmo de Panamá y saqueo de una carga de plata del Potosí. Cuatro años más tarde, John Oxeham alcanzó el Pacífico. Un año después Drake logró desde el sur arribar por las costas de Chile hasta el Callao, amenazando al virrey Francisco de Toledo. Años más tarde, un dominico español relacionó en forma de profecía estos hechos con el paso de un cometa por las tierras meridionales de América, concluyendo que por el estrecho de Magallanes entraría un castigo —“como sucedió”— enviado por la mano de Dios<sup>106</sup>. Para 1582 un comerciante flamenco llegó a propagar el rumor de que “lo primero que harían los ingleses sería exterminar a todos los curas, frailes e inquisidores y liberar a todos los prisioneros encerrados en las celdas del Santo Oficio”<sup>107</sup>. Según ese flamenco, Miguel del Pilar, los “luteranos eran mejores que los cristianos del Perú”<sup>108</sup>.

En Tacobamba a 10 leguas del Potosí se descubrió una junta liderada por Juan Colque, indio rico y principal, en la que los indígenas estaban tratando sobre la idea de “alzarse con el reino y entregarlo a los ingleses porque personas de su parte les habían prometido libertad, y que no servirían a los cristianos ni pagarían tasa y vivirían en la ley que quisiesen como en el tiempo del ynga”<sup>109</sup>. En este mismo momento, la tranquilidad pública se vio afectada por otros motines. A fines del siglo XVI en Potosí y la Plata el mestizo Juan Díaz Ortiz expresó la intención de abrir paso a los ingleses por el puerto de Buenos Aires y en Lima arrestaron varios sospechosos, entre ellos Richard Hawkins, quienes hablaban de promesas como la llegada liberadora del “capitán Francisco” (Francis Drake). A fines del XVI el rumor que vinculaba a incas con ingleses empezó a fortalecerse y se oyó decir que los “ingleses habían sido los primeros conquistadores de estas tierras y que ynga significaba ynglés”<sup>110</sup>.

Estos rumores y profecías se plasmaron por escrito ya en los primeros años del siglo XVII. El cronista peruano Sarmiento de Gamboa, conocedor de los incas, fue capturado por el corsario Thomas Cavendish y llevado a Londres. Allí le habría informado a Walter Raleigh, favorito de Elizabeth I, sobre la existencia de Manoa, mítica ciudad de oro en donde existiría el famoso “Dorado”. El ideal de encontrar este lugar llevó a Raleigh a Trinidad en 1596 en donde capturó al gobernador español Antonio de Berrío, quien le daría más informaciones. En su libro, Raleigh mismo narra la captura de Berrío y las consultas a los nativos que el liberó del dominio español. Le habrían contado de un palacio que un hijo de Huayna Capac construyó en la Guayana a donde se habrían llevado fabulo-

106. BERNAND, Carmen, *op. cit.*, pág. 210.

107. *Ibidem*, pág. 211.

108. *Ibidem*, pág. 221.

109. *Ibidem*, pág. 211.

110. *Ibidem*, pág. 212.

sos tesoros<sup>111</sup>. Raleigh también buscó transmitir ideas mesiánicas a los indios hablándoles de una reina virgen que era enemiga de los castellanos y que los liberaría de la servidumbre llamada Ezrabeta [Elizabeth] Cassipuna Aquerewana que lo había mandado a él a liberarlos y defender la Guyana.

A partir de Raleigh, la leyenda fue creciendo. Es mencionada en los *Diarios de Lima* de Juan Antonio Suardo (1629-1639) y Joseph de Mugaburu (1640-1694) y en la crónica de un agustino criollo, fray Antonio de la Calancha, su *Crónica moralizada* de 1638 y 1639 en donde se burlaba de la profecía de Raleigh:

Es para reir lo que dice Gualtero Raleg [In descriptione Indiarum], i alega testigos Españoles, que se halló en el templo del Sol en el Cuzco, un pronóstico, que decía que los Reyes de Ingalaterra avian de restituir en su Reyno a estos Indios, sacandolos de servidumbre i bolviendolos a su Imperio; debió de soñarlo, o pronosticó su deseo, debió de usar de la figura Anagrama, que partiendo silabas i trocando razones, aze diferentes sentidos el vocablo; Ingalaterra dividida la palabra, dirá Inga, i luego dirá la tierra, i de aquí debió de formar el pronóstico, diciendo, la tierra del Inga será de Ingalaterra<sup>112</sup>.

El rumor de la presencia inglesa y holandesa en las cercanías de Buenos Aires y de las costas chilenas fue frecuente durante el siglo XVII y alentaba el ánimo rebelde y la idea de entregarse ya fuera a corsarios holandeses o ingleses. Por ejemplo, en una rebelión de mestizos en Chiloé hacia 1631 y en otra de 1675 de indígenas y en el mismo lugar<sup>113</sup>.

La edición de 1723 de los *Comentarios Reales* del inca Garcilaso de la Vega se acompañó de un prefacio que retomaba la historia de la profecía grabada en una piedra del templo principal del Cuzco en la cual se anunciaba la recuperación por parte de los incas del trono con la ayuda de Inglaterra. Es probable que el prologuista, González Barcia hubiera tomado la idea de La Calancha<sup>114</sup>.

La profecía también apareció en un poema compuesto en memoria de Santa Rosa de Lima en ocasión de su canonización en 1711 por Antonio de Oviedo, conde de La Granja, en donde la Santa desbarataba una conjura tramada por un sacerdote inca, Bilaoma, para destruir el Perú católico y restaurar el imperio de los incas con la ayuda de Elizabeth de Inglaterra, Sir Francis Drake y los

111. *Ibidem*, pág. 213 y LORIMER, Joyce (ed.), *Sir Walter Raleigh's Discoverie of Guiana*, London, Hakluyt Society, 2006, pág. XLII.

112. MAZZOTTI, José Antonio, "Garcilaso y los orígenes del garcilasismo: el papel de *los Comentarios Reales* en el desarrollo del imaginario nacional peruano", *Fronteras*, Instituto colombiano de Antropología e Historia, n° 3, vol.3, 1998, págs. 19-20.

113. *Ibidem*, La información la toma el autor de los Diarios de Suardo y Mugaburu, pág. 20.

114. *Ibidem*, pág. 19.

corsarios holandeses. A mediados del siglo XVIII se le atribuirá a la santa una profecía específica sobre la desaparición del dominio español al cabo de tres siglos, gracias a la ayuda de los ingleses, no siendo esta, la primera vez que se haga <sup>115</sup>. El poema de 1711 no es el origen de la profecía apócrifa que involucra a la santa en el siglo XVIII. Ya a finales del siglo XVII esta profecía política empezó a circular basada en una vida de la santa publicada en 1662 y dada a conocer por William Bennet Stevenson según la cual, ella habría anunciado que después de dominar los reyes de España tanto tiempo como los incas, el cetro caería de las manos de aquellos. Aunque esta profecía se expurgó de las sucesivas ediciones de la vida de la santa, la profecía volverá a aparecer en las rebeliones del siglo XVIII <sup>116</sup>. En Huarochirí el indio Antonio Cabo levantó los ánimos de los insurrectos diciendo que Santa Rosa había pronosticado que en 1750 el imperio volvería a sus legítimos dueños. Años más tarde, el labrador José Gran Quispe Túpac Inca se autoproclamó inca y creyó ser el vaticinado por Rosa. El año de los tres siete (1777) sería una fecha clave en la que según la profecía de Santa Rosa “había de haber ruina” <sup>117</sup>. En otra provincia ese no sería el día del fin sino el del levantamiento en el que participarían más de 80.000 indios de guerra para quitar la vida a corregidores, alcaldes “y demás gente de cara blanca” <sup>118</sup> pero manteniéndose en la religión católica. Aunque José Gran Quispe murió en la cárcel el 18 de diciembre de 1777, la profecía no murió con él. En 1783 un pariente de Tupac Amaru II y en Huarochirí fue acusado de sublevación y de alegar “que se habrían de cumplir las profecías de Santa Rosa [...] reducidas a que la tierra volvería a sus antiguos poseedores respecto a que los españoles la habían ganado mal y en guerra injustamente hecha a los naturales” <sup>119</sup>.

En 1742, Juan Santos Atahualpa quien había sido educado por los jesuitas y era quechua hablante, se proclamó “Apu Inca” y descendiente de Atahualpa. Favorecía la ordenación de sacerdotes indios y llamaba a sus seguidores a no trabajar para los misioneros. El anunciaba que los ingleses podían atacar las costas del Perú desde el mar para apoyar su rebelión <sup>120</sup>. Declaró también que la restauración del reino podría hacerla porque su “padre el Inglés vendría por mar a ayudarlo”, proponiéndose recuperar “la Corona que le quitó Pizarro y

115. BERNAND, Carmen, *op. cit.*, pág. 214.

116. MÚJICA PINILLA, Ramón, *Rosa limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, Fondo de Cultura Económica-IFEA, 2001, pág. 340.

117. *Ibidem*, pág. 345.

118. *Ibidem*.

119. MÚJICA, Ramón, *op. cit.*, pág. 346.

120. CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel, *op. cit.* “Cultural resistance in the Andes and Its Depiction in Atau Wallpaj P’uchukakuyinpa Wankan or Tragedy of Atahualpa’s Death”, en CEVALLOS-CANAU, Francisco Javier et al. *Coded encounters. Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1994, pág. 122.

los demás españoles, matando a su padre, que así se llamaba el Inga, enviando la cabeza a España”<sup>121</sup>. Fray José de San Antonio aplicaba a Santos Atahualpa una profecía escrita en un texto de fray José de Vela, por la que en 1742 “se levantaría en el reino un monstruo abominable que llegará lleno de soberbia a coronarse rey de todo el Perú”<sup>122</sup>.

En noviembre de 1761 Jacinto Canek, discípulo de los franciscanos, encabezó un movimiento rebelde, arengando a los indios en el cementerio inglés del pueblo de Cisteil<sup>123</sup>. Según Pedro Bracamonte, la sublevación se basaba en augurios mayas o profecías katúnicas<sup>124</sup> que también estuvieron presentes en las rebeliones de 1638, 1668 y 1678. Sin embargo, aunque Pedro Bracamonte prefiere no referirse a profecías de tipo occidental, estos augurios tenían una buena carga de elementos de occidentalización cristiana avanzada. En una conversación que Jacinto sostuvo con el cacique y justicia del pueblo de Tiholop, *poco después de la misa dominical* le dijo: “que había ya llegado el tiempo de acabar con todos los españoles y que pasaba al pueblo de Cisteil a coronarse”<sup>125</sup>. El mes en el que se produjo el levantamiento fue identificado por el evangelizador Diego de Landa como el de la celebración de la fiesta de Kukulkán. De hecho Jacinto afirmaba, según sus seguidores, que él había llegado de oriente en un *barco inglés* el cual se regresó cuando él bajó a tierra”<sup>126</sup> por las costas de Belize<sup>127</sup>. Un cacique llamado Don Ambrosio había dicho en su defensa que no sabía de la existencia de un Rey de España y que no había más Rey que Dios. Estas frases y hechos nos alertan sobre la fuerza del proceso de cristianización para el siglo XVIII y sobre las estrategias de desconocimiento del rey español o las confusiones que entre algunos nativos podía efectivamente representar la imagen de un rey distante.

En el nombre escogido por Canek para su coronación emergen igualmente elementos de occidentalización muy fuertes: Joseph Jacinto Uc de los Santos Canek Rey Moctezuma. En Cisteil, una villa de reciente creación (ca.1755), Canek informó a los líderes indios que él era Montezuma, el rey que había sido

121. BERNAND, Carmen, *op. cit.*, pág. 213.

122. NAVARRO PASCUAL, José María, *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII. El “Planctus Indorum Christianorum en America Peruntina”*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2001, pág. 23.

123. BERNAND, Carmen, *op. cit.*, pág. 215.

124. Era uno de los tipos de predicción de carácter fatal que se presentaban en ruedas cíclicas en las que los acontecimientos de cada periodo se repetirían en la misma fecha en la que se registraban.

125. AGI, *México*, 3050, fol. 165r en BRACAMONTE y SOSA, Pedro, *La Encarnación de la profecía Canek en Cisteil*, México, D.F., CIESAS-Porrúa, 2004, pág. 110.

126. *Ibidem*, pág. 125.

127. PATCH, Robert, “Culture, Community, and Rebellion in the Yucatec Maya Uprising of 1761”, en Susan SCHROEDER, *op. cit.*, pág. 73.

profetizado que regresaría y curiosamente no habló del héroe maya, Kukulkán. Después de algunas dudas de los líderes religiosos mayas, fue coronado como legítimo monarca y aceptado por una buena mayoría de los pobladores de la región que creyeron realmente llegado el tiempo de la profecía. La reivindicación del emperador azteca entre los mayas puede explicarse como la asunción de una figura de autoridad y una especie de héroe cultural conservado por la historia nativa<sup>128</sup>. Entre algunas de las ideas de este movimiento puede percibirse todavía —con ciertas reservas— la concepción cíclica de la historia, en donde los españoles serían una fase de ese ciclo. Allí no había la idea absoluta de extinción del español (pese a algunas frases que podrían hacerlo suponer) cuanto de la incorporación a un nuevo momento. Canek había declarado que las mujeres españolas podrían casarse con los indígenas y entre las primeras de su lista colocaba a las viudas, así mismo prometió conservar las bulas de la Santa Cruzada. También ordenó sacerdotes, administró sacramentos, recitó el rosario y condujo una novena en honor de la Virgen. Sobre su cabeza se puso de hecho, la corona de la Virgen de la iglesia de Cisteil. ¿Se trataba ahora, de una “asimilación del conquistador”<sup>129</sup>, más que de su extinción definitiva? En algunos momentos de la rebelión, Canek y sus seguidores procedieron con violencia matando a españoles que pasaban por sus villas pero simultáneamente rescataban elementos del orden español que pondrían en duda un cataclismo total que arrasara con el ciclo español. El resultado de los enfrentamientos terminó en desventaja de los indios de Cisteil, de los cuales murieron alrededor de 500 frente a 40 españoles de los que los combatieron. Este movimiento puede entenderse como un fenómeno de revitalización de elementos culturales en el que se tuvo la esperanza de volver a controlar la administración política y religiosa. Igualmente, expresa la fuerza con que ya a esas alturas del siglo se habían asimilado ciertos valores occidentales. Y como Santos Atahualpa, Santos Canek tenía esperanzas de un apoyo inglés a su levantamiento, llegando incluso a entroncar el mito nativo del retorno con un medio de transporte extranjero que podía simbolizar al enemigo de España.

La mejor conocida de las propuestas de liberación de los españoles es sin duda la de José Gabriel Condorcanqui quien reclamó ser descendiente de Sayri-Tupac y el título de Marqués de Oropesa que se le había otorgado a la bisnieta de Sayri. Aunque esto le fue negado, él asumió el nombre de Tupac Amaru. En noviembre de 1780 decretó la libertad de los esclavos y se relacionó con Miguel Montiel y Surco, un descendiente de la realeza inca, quien había visitado España, Francia e Inglaterra<sup>130</sup>. Este personaje habría sostenido que si los indios por sí

128. *Ibidem*, pág. 76.

129. *Ibidem*, págs. 74 y 75.

130. CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel, “Cultural resistance in the Andes and Its Depiction in Atau Wallpaj P’uchukayninpa Wankan or Tragedy of Atahualpa’s Death”, en CEVALLOS-CANDAU, Francisco Javier, et al., *op. cit.*, págs. 119-120.

mismos no podían expulsar a los españoles del Perú, sería necesario llamar a los ingleses para que los apoyaran. Una vez más, las profecías de Walter Raleigh seguían reactualizándose.

No evitó tampoco el tema de la Inglaterra salvífica el famoso Barón de Humboldt, quien en su obra *Mi viaje por el camino del inca (1801-1802)* describió detalladamente el pasaje de Raleigh en el que “los incas serían repuestos con el tiempo en el trono por mediación de Inglaterra y librados de la servidumbre en la que los tenían los conquistadores”<sup>131</sup>.

Como hemos ido registrando, la admiración por Inglaterra puede rastrearse en diversos puntos de América y en diversas circunstancias. El cirujano francés José Ricor, natural de Chambéry y habitante de la Guyana fue procesado en 1757 por la Inquisición de Cartagena debido a sus alabanzas a favor de Inglaterra<sup>132</sup>. La denuncia ocurrió en 1750, mucho antes de que las autoridades americanas comenzaran la persecución contra los franceses, cuando en 1792 se enteraron por vía reservada de la presencia en Nueva España de tres franceses, uno de ellos Mateo Coste, cirujano y contrabandista que con otros dos pretendía introducir “las doctrinas” de la Revolución francesa y que venía del Guarico, donde recientemente había ocurrido el levantamiento esclavo<sup>133</sup>. Ricor consideraba que otras religiones además de la católica romana eran buenas y que en ellas podía alcanzarse la salvación. Su frase de alabanza fue de este tono: “de qué sirven frailes, clérigos y monjas? Desde que el rey de Inglaterra los sacó de su reino se ha hecho un reino poderoso”<sup>134</sup>.

Otras alabanzas rodeadas de amenazas aparecen en algunos de los pasquines de Arequipa sobre los cuales volveremos en el siguiente apartado. El 12 de enero de 1780 un pasquín invitaba a un levantamiento, alabando al rey de Inglaterra y denigrando al de España: “que el rey de Inglaterra/es amante de sus vasallos,/ al contrario el de España/hablo del señor Don Carlos”<sup>135</sup>.

### *LOS SUEÑOS ESCRITOS: PASQUINES ANTIESPAÑOLES Y ANTIMONÁRQUICOS*

Los pasquines y otros textos escritos ilegítimos, son excelentes fuentes para estudiar el diseño y resultan un complemento importante a la emisión de profecías. Desde el temprano siglo XVI vemos aparecer críticas a la legitimidad de posesión del territorio americano por parte de España y la defensa de la

131. HUMBOLDT, Alexander von, *Mi viaje por el camino del Inca (1801-1802)*. Antología, David Yudilevich Levy (ed. y pról.), 2006, pág. 151.

132. AHNM, *Inquisición*, 1621, exp. 16, fol. 5r.

133. Carta reservada del virrey Revillagigedo al conde de Aranda. AGI, *Estado*, 21, nº 28.

134. AHNM, *Inquisición*, 1621, exp. 16, fol. 3r.

135. TORRICO, Vitaliano, *op. cit.*, pág. 135.

autonomía por los pobladores americanos. Menos de una semana después de la rebelión de las alcabalas en Tunja, Nueva Granada, en 1592, el virrey del Perú convocó al cabildo de Lima para informarle de la decisión real sobre la alcabala y al día siguiente en la esquina de la calle de Mantas aparecieron estos escritos clandestinos:

Decimos y afirmamos que no concedemos ni consentimos ni queremos sujetarnos a pagarla ni la pagaremos agora ni en ningún tiempo ésta ni otra ninguna, por cuanto que la conquistación destes nuestros reinos, el Rey nuestro señor no gastó nada ni dispendió nada<sup>136</sup>.

Ese pasquín hace eco a los comentarios de los regidores de Tunja, quienes durante la rebelión habían expresado que “el monarca no tenía nada en aquella tierra porque sus padres la habían ganado a su costa y derramado a su sangre, y que si algún derecho tenía el monarca lo había perdido con las imposiciones puestas a su nombre”<sup>137</sup>.

En 1737 apareció en Oruro un pasquín en prosa con una propuesta clara de rebelión que se sustenta en la tiranía que por codicia estaban sufriendo quienes se consideraban como legítimos señores de la tierra, los españoles americanos y los “pobres indios y naturales”. Las quejas expresas fueron los tributos anuales y la mita; los robos y la ausencia de justicia, tanto de las instancias metropolitanas como de las audiencias; los nuevos arbitrios; la represión en Cochabamba por los nuevos arbitrios; las burlas de los de España a los criollos con motivo del reciente donativo<sup>138</sup>.

Después de expuestos los agravios se exponía un plan de levantamiento basado en las siguientes premisas: a) la presencia de un descendiente de “nuestros incas del gran Cuzco” en “quinto grado de parentesco” el cual tiene el “deseo” de “restaurar lo propio y volver a establecer esta monarquía”<sup>139</sup>. Se buscaba el apoyo de criollos, caciques y naturales de apoyar esta “tan heroica acción de restaurar lo propio y libertar la patria purgándola de la tiranía de los Guamos”<sup>140</sup>; b) emplear a los criollos en las “conveniencias del reino” según su fidelidad y a los caciques “honrarlos como es de razón por los señores de la tierra” y librar a los naturales de los tributos, mitas y repartimientos<sup>141</sup>; c) Esta

136. OCAMPO LÓPEZ, Javier, *La rebelión de las alcabalas. El primer grito de rebeldía contra el impuesto a las ventas -1592-*, Bogotá, Universidad Tecnológica y Pedagógica de Colombia, 1995, pág. 39.

137. *Ibidem*, pág. 55.

138. TORRICO, Vitaliano, *op. cit.*, págs. 78-79.

139. *Ibidem*, p. 79.

140. *Ibidem*.

141. TORRICO, Vitaliano. *op. cit.*, pág. 80.



empresa se basaba en la oportunidad que se presentaba por la guerra del rey de España con Portugal e Inglaterra y la ocupación de los navíos del reino en la Armada de Porto Belo, estando Lima sin gente ni armas. En la exhortación final el autor —que parecía ser un cacique indio— se refirió a los señores criollos y sus “hermanos y queridos caciques” y “mis amados naturales”, diciéndoles: “manos a la obra porque tienen de su parte la justicia y el favor de Dios Nuestro Señor”<sup>142</sup>, advirtiéndoles que nunca se opondrá a la “Santísima ley de nuestro Señor Jesucristo”<sup>143</sup>. Vemos resurgir de nuevo, ideas muy análogas a las expresadas un siglo antes por William Lamport.

Una vez hechas las advertencias de cómo se procedería tras la rebelión, el autor presentó una especie de síntesis de toda la propuesta:

Siendo mi única intención restablecer el Gran Imperio y Monarquía de nuestros reyes antiguos, reservando para la vista de cada uno de los nuestros otras muchas razones que no se pueden fiar a la pluma, previniendo a nuestros hermanos que serán todos bien tratados y pagados anticipadamente, que yo quedaré con la gloria de haberlos librado a todos de tanta tiranía; no se firma este papel por excusar riesgos [...] Dios los guarde y les de el esfuerzo que deseo con todos aciertos<sup>144</sup>.

En Mérida de Yucatán apareció en 1774 un pasquín en lenguaje bastante soez, supuestamente escrito por un indio. Se dejaba literalmente expresa la condena a la transgresión del celibato por parte de los religiosos. En medio de ese terrible pasquín hay una frase que nos ayuda a mostrar hasta qué punto se había difundido el rumor sobre el apoyo de los ingleses en una posible liberación de España:

[...] Sólo los padres tienen licencia de joder sin que se les hable palabra; si lo hiciera el pobre indio luego al punto lo castigaría el Señor Cura, pero a estos hijos de puta hediéndoles las manos con los coños de tanto estar jodiendo se van a decir misa; *así quiera Dios, que entre acá el Inglés*, puede ser, que no sean tan lujuriosos sus padres [...]<sup>145</sup>.

En La Paz el 4 de marzo de 1780 apareció un duro pasquín en el que por primera vez se lanzó el grito de “muera el rey de España”, a pesar de que unas líneas más adelante se volvía a proclamar “viva el Rey y mueran estos ladrones”. Parecía revocar la condena al rey sólo por ignorancia. Decía así:

142. *Ibidem*.

143. *Ibidem*.

144. *Ibidem*.

145. Archivo General de la Nación de México, AGNM, *Inquisición*, vol.1187, exp. 2, fol. 59r.

Viva la ley de Dios y la pureza de María, y Muera el Rey de España, y se acabe el Perú” pues él es causa de tanta iniquidad. *Si el monarca no sabe de las insolencias de sus ministros, de los robos públicos, y como tienen hostilizados a los pobres. ¡Viva el Rey y mueran todos estos ladrones públicos!* Ya que no quieren poner enmienda a lo que se les pide. Con esta van dos avisos, y no hay enmienda, pues lloraremos de tal lástima porque por dos o tres malignos ladrones que están aquí pagarán muchos, muchos inocentes y correrá sangre por las calles y la plaza cuanta agua llevan las calles de la Paz; el día de éste: cuenta el que no defiende a los criollos<sup>146</sup>.

En La Plata en 1780 en unas décimas esparcidas por la ciudad se daban las razones exactas de los alzamientos: el crecimiento de las alcabalas, las imposiciones al tabaco, los pechos y otros numerosos impuestos que llama “todo aqueste entusiasmo” “ha causado el alzamiento”<sup>147</sup>. Uno de los propósitos centrales de las décimas parece sin embargo la reafirmación de lealtad a la Corona,

Y así veréis que la grey/Que suponen sublevada,/Está, amante y humillada,/A obedecer a su rey;/Repugna solo la ley/Que con crueldad y con saña/Introdujo la maraña/De aquestos perros ladrones;/Pero nuestros corazones/Claman por el rey de España<sup>148</sup>.

En otros versos se expresaba de manera similar: “Catari y Túpac Amaro/ son muy leales al rey:/solo repugnan la ley/arbitraria del avaro” y se finaliza con un “Viva” al rey nuestro señor<sup>149</sup>. Sin embargo, otros pasquines publicados en la misma ciudad y año nos alertan sobre la existencia de ‘partidos’ o facciones, ya que en la ciudad y audiencia fue puesto otro pasquín en el que se llamaba a la jura de “Nuestro Gabriel Inca” y a la defensa de los derechos de los indios, así como a la censura del aniquilamiento que con despecho ha hecho “Carlos” quien los ha desplumado con el robo<sup>150</sup>.

En 1780 los pasquines de Yauli contra las alcabalas ya ni mencionan al ‘rey nuestro señor’ y hablan directamente de las órdenes de “el señor emperador Tupac Amaru”<sup>151</sup>. En varios poblados que vivieron rebeliones de tipo comunero se encuentran coincidencias temáticas. Por ejemplo, en Lagunillas, en la capitánía general de Venezuela, se levantaron al grito de “viva el rey del

146. TORRICO, Vitaliano, *op. cit.*, págs. 82-83.

147. *Ibidem*, pág. 90.

148. *Ibidem*.

149. TORRICO, Vitaliano, *op. cit.*, pág. 103.

150. *Ibidem*, pág. 94.

151. PALMA, Ricardo, *Tradiciones peruanas (ropa vieja)*, vol. 4, Barcelona, Montaner y Simón, 1896, pág. 88.

Cuzco”<sup>152</sup>. La difusión sobre los triunfos de Tupac Amaru debió tener varios canales pero uno seguro lo comunicó un rebelde arrepentido de la Nueva Granada, Salvador Plata, quien contó que esas noticias se las había hecho llegar un cura del Socorro<sup>153</sup>. Había rumores del éxito del movimiento tupacamarista y se creía que llegaría hasta el norte de los Andes. En La Grita se publicaron pasquines de esta naturaleza: “Los principales lugares de este reino, cansados de sufrir las continuas presiones con que el mal gobierno de España nos oprime, con la esperanza de ir a peor según noticia, hemos resuelto sacudir tan pesado yugo, y seguir otro partido para vivir con alivio”<sup>154</sup>.

Todavía en 1785 en la villa de Cochabamba se hablaba de la justicia de la pérdida del reino por las atrocidades de sus funcionarios. El pasquín cerraba con este verso, “Casimiro el Inca viva,/a quien juramos por rey,/que es de razón y de ley/que lo que es suyo perciba”<sup>155</sup>.

La década de 1790 fue de total alerta para las autoridades americanas, como seguramente ya venían experimentándolo desde la explosión de movimientos rebeldes que se expandieron por las tierras andinas de la América del Sur en la década anterior. Por todo el continente corrieron voces de conspiraciones en contra de la Corona que han sido devaluadas por la más reciente historiografía novohispana y neogranadina<sup>156</sup>. Sin embargo, la presunción de que el miedo forjaba levantamientos inexistentes, no ayuda a explicar la presencia latente de inconformismo entre los pobladores. Con la impresionante cantidad de documentos que siguen saliendo a la luz resulta difícil atribuir las “conspiraciones” a la exclusiva fantasía de las autoridades. Aunque logre probarse que no había planes concretos y firmes de los reinos de levantarse contra la España peninsu-

152. VITALE, Luis, *Historia social comparada de los pueblos de América Latina*, Tomo II, Punta Arenas, Plaza, 1998, pág. 26.

153. HUELLAS DIGITALES, “Movimientos comuneros en otras colonias de España en América”, Exposición virtual Biblioteca Nacional, Colombia, <http://www.bibliotecanacional.gov.co/?idcategoria=39451>. Consultado el 10-10-2011.

154. VITALE, Luis, *op. cit.*, pág. 25.

155. TORRICO, Vitaliano, *op. cit.*, pág. 106.

156. Gabriel Torres en *Opinión pública y censura en la Nueva España* muestra la exuberancia de la documentación relativa a una opinión pública contraria a las ideas monárquicas españolas. Sin embargo y aunque el libro es una excelente investigación, hace un esfuerzo desmedido por relativizar el flujo de información “conspirativa”. El autor considera que es la censura la que le concede una orientación negativa a las frases y rumores divulgados por la Nueva España pero no resuelve el problema de la existencia misma de esa importante circulación de ideas favorables a la “libertad”. TORRES PUGA, Gabriel, *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible. 1767-1794*, México, D.F., El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2010. Para la Nueva Granada Renán Silva insinúa también que las conspiraciones eran forjadas por las autoridades más que por los hechos mismos. SILVA OLARTE, Renán, *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808: genealogía de una comunidad de interpretación*, Bogotá, Banco de la República, 2002.

lar, existió una importante circulación de ideas que ayudan a entender cómo se iba configurando una opinión pública que era atenta a los cambios que estaban produciendo las revoluciones francesa y americana y que había individuos particularmente atentos a asumir que *la libertad* podía ser favorable al progreso de los reinos. En el transcurso de los años 1794 y 1795 se descubrieron pasquines por todas las ciudades americanas que abogaban por la libertad y que exaltaban a Francia y a los franceses<sup>157</sup>. Uno de los más determinantes y determinados a la acción se colocó en la ciudad de La Paz. Fue el lugar en donde esta tipología de pasquines hizo su más temprana aparición, anticipándose a los de México, Santafé de Bogotá, Lima, Cuenca, Quito, La Habana, Cartagena o Buenos Aires: “Mueran los poderosos criollos, y ladrones europeos, a barrilazos de pólvora; viva *Francia* y las Indias entre los plebeyos y naturales. Levantémonos”<sup>158</sup>.

El virrey José de Espeleta le escribió al Rey a propósito de los ‘papeles sediciosos’ de Santa Fé, que los pasquines anunciaban “un ánimo corrompido” por lo cual era natural creer que las justas ideas de fidelidad, vasallaje y respeto debidas al monarca y a sus representantes estaban debilitadas “en las gentes fáciles e incautas”. El asunto con los pasquines era justamente lo contrario, no eran obra de incautos sino la mayor parte de las veces, estrategias de comunicación de personajes criollos con un buen nivel de educación y muchas veces, de letrados. La solución que se proponía para evitar estas manifestaciones de disenso era encargar a los religiosos la promoción de las obligaciones que tenían los habitantes del reino como cristianos y vasallos del “mejor rey de la tierra”<sup>159</sup>: la subordinación a las leyes, el respeto a las autoridades y la contribución con las cargas del Estado.

No obstante las autoridades, las manifestaciones de descontento siguieron en aumento. Un ejemplo notable son la sucesión de rebeliones organizadas en la capitanía general de Venezuela y sus contactos en la Guayana y en el Caribe<sup>160</sup>. En Cartagena, Maracaibo y Buenos Aires en el año de 1795 se registraron conspiraciones inspiradas en las máximas de la revolución francesa y en donde se vio involucrado un buen número de población de origen negro. En 1797 surgió en la capitanía de Venezuela un proyecto más radical, el republicano de Manuel Gual y José María España apoyado por las ideas de algunos rebeldes peninsulares presos en la Guaira, los más importantes de ellos, Juan Bautista

157. Estamos recuperando cada uno de los pasquines conocidos “publicados” en todo el continente en el blog “Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo” el cual puede consultarse en <http://historiacolonialsiglosxvixviii.blogspot.com>

158. VALDÉS, Julio C., *Picadillo*, La Paz, Taller Tipolitográfico, 1898, pág. 91.

159. PÉREZ SARMIENTO, José Manuel, *Proceso de Nariño*, Cádiz, Imprenta de M. Álvarez, 1914, pág. 215.

160. Véanse por ejemplo los recientes trabajos de Johanna von Grafenstein sobre los revolucionarios en el Caribe.

Picornell y Manuel Cortés Campomanes. Gual exhortaba a seguir un camino similar al de la Unión americana y Francia y Picornell consideraba indispensable el establecimiento de un gobierno independiente. Los conspiradores tradujeron en la Guaira en 1793 una “declaración de los derechos del hombre” a la que se añadió un “discurso a los americanos”. Redactaron 44 artículos para regular el gobierno de la nueva república, declarando en los artículos 33 y 34 la abolición del tributo indio y de la esclavitud y proclamando en el 32 la igualdad racial<sup>161</sup>. Escribieron canciones sediciosas que hicieron circular por el caribe imprimiendo miles de copias e incluso crearon una bandera republicana. La “Caramañola americana” y la “Canción americana” contenían ecos de una *carmagnola* rebelde del Piamonte italiano y de la *carmagnole* francesa de 1792. Entre las estrofas de la Caramañola americana (1) y de la Canción americana (2) se encuentran respectivamente estas provocativas frases: (1) “Aunque pobre y sin camisa,/ un baile tengo que dar,/ y en lugar de la guitarra,/ cañones resonarán,/ que bailen los sin camisas/ y viva el son del cañón”; (2) La Patria es nuestra madre [...]/ a quien tiene el tirano/ esclava y oprimida [...] perezcan pues todos/ o sea libre en el día”<sup>162</sup>.

En medio del ambiente descrito, el capitán general de Caracas informó de unos papeles sediciosos que recibió el gobernador de la Guayana. En la villa de Barceloneta durante 1804, al juez territorial le dejaron en su ventana tres cuadernos impresos, los cuales contenían ideas sobre “sublevar la América, especialmente este Continente” (América del Sur); “inflamar el ánimo de los americanos a favor de la independencia, persuadir los perjuicios y opresión que se supone ha causado la Inquisición y descubrir el concepto de justicia y regularidad en cuanto a las reservas de la Iglesia y España”<sup>163</sup>. Más documentación para abonar a futuros estudios.

### CONSIDERACIONES FINALES

La relación de casos que hemos presentado, aunque no es todavía exhaustiva, resulta sorprendente no solo por la cantidad sino por el contenido temerario de las propuestas. Hemos podido realizar un registro aproximativo de situaciones ocurridas a lo largo y ancho del continente en donde estaba viva y presente, de manera latente y constante, el cuestionamiento a la legitimidad del poder español en las Indias, encubierto o no, en el rechazo explícito a “lo español”. Esa legi-

161. LASSO, Marixa, *Myths of Harmony. Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831*, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2007, págs. 27-30.

162. BUGLIANI, Lía, “La Carmañola Americana (1797) entre la Carmagnole francesa (1792) y el canto de las sabanas de Barinas (1817-1818)” en *Núcleo*, nº 16, 1999, págs. 3-26.

163. AGI, *Estado*, 68, nº 20.

timidad que en principio fue planteada por teólogos españoles y recuperada en textos criollos que se proyectan hasta la época de la ruptura, se la reapropiaron con diversa intensidad no solo los nativos y descendientes de estos americanos, sino inclusive peninsulares y extranjeros. La presencia de esos cuestionamientos va desde el rechazo total inicial de los españoles y su cultura, hasta la recomposición de un nuevo orden con fuertes rasgos de occidentalización. La gran cantidad de utopías propuestas, todas fallidas, a través de profecías, pasquines, canciones y rebeliones, nos habla de un sueño siempre presente y nunca abandonado: la idea si no de retornar a un momento original, de recuperar al menos el control del propio destino político perdido, en el imaginario, a partir de la conquista.

No resulta novedoso en absoluto constatar que la mayoría de esas utopías provenían de sectores en donde el componente indígena era superior. Lo que si sorprende al contrario, es poder apreciar que la apropiación del sueño de autonomía no resurge solo entre los sectores indígenas sino que de vez en cuando era enarbolado por españoles peninsulares y extranjeros como Francisco de la Cruz, William Lamport, Pedro Bohorques o Juan Bautista Picornell. Es interesante poder apreciar que todos los movimientos puestos en su contexto, nos hablan menos de mentes “locas” o excéntricas y más de la existencia de un lenguaje análogo que permea toda la América durante el gobierno hispánico: las denuncias a los abusos contra los indios, el desplazamiento sociopolítico causado por las jerarquías estamentales, las injusticias provocadas por la propia institución inquisitorial y la corrupción generalizada de las autoridades civiles y eclesiásticas. No obstante el aparente rechazo total, en las propuestas de renovación existió casi hasta el periodo de ruptura, un rescate de la religión católica, a excepción de los primeros levantamientos indígenas del siglo XVI. Es notable constatar también, la preocupación por estos temas no solo entre criollos, sino entre indígenas, mestizos, peninsulares españoles y extranjeros.

De igual manera, es interesante refrendar el malestar que entre extranjeros de diversa procedencia y condición produjo durante siglos la cuestionada legitimidad obtenida por España y en ‘perjuicio’ de sus futuras competidoras, Inglaterra, Holanda, Francia o Portugal.

Se puede apreciar con interés que cada una de las diversas utopías propuestas no se anclaba solo en intereses locales y que muchas veces entroncaban con leyendas o tradiciones de carácter foráneo. Tres mitos parecieron tener una relevante fuerza que los ayudó a conservarse en un periodo de larga duración: el regreso de héroes culturales, el apoyo exterior, en particular de Inglaterra, Holanda y Francia y la entronización de nuevos reyes, también ellos, encarnación de ideales de tipo heroico. Todos estos elementos permiten constatar la necesidad de cambio constante o de recomposición del orden perdido, fuera en el pasado o en un presente caótico. Igualmente, hay una constante en la reiteración de la idea de la ilegitimidad de la posesión por parte de España de las tierras americanas debido a su adquisición en una guerra “no justa” o por lo menos, desestimada

como tal en virtud del injusto trato recibido por los pobladores nativos y después por los propios descendientes de los conquistadores.

Y por último, la sucesión de casos presentados aporta material de relevante naturaleza para profundizar sobre el peso que la transmisión de ideas tenía en unas sociedades aparentemente extáticas pero impresionantemente móviles, gracias a una intensa circulación de información, ya fuese oral o escrita y a pesar de los estrictos controles y la censura. Vimos una comunidad de esperanzas expresadas en el contenido de las profecías y una sucesión de prácticas afines tales como el nombramiento de reyes, la utilización de fechas claves como 1666 ó 1777 o la difusión de pasquines.