

Pueblos, liberalismo y nación en México

Antonio Annino^{***}

Uno de los principios básicos del liberalismo fue siempre el de la ciudadanía, es decir una nueva idea de pertenencia a una identidad colectiva común (la nación) junto a derechos "universales" como la propiedad, la igualdad ante la ley, la seguridad y el sufragio, entre otros. Estos principios entraron tempranamente en México, en la época de Cádiz, sin embargo sus rumbos fueron condicionados desde el primer momento por un uso muy peculiar. El hecho se debió al protagonismo de los pueblos, a la crisis del Imperio español y a lo que podríamos definir como una "brecha" que las primeras constituciones, empezando por la gaditana, dejaron abierta y que las comunidades locales supieron aprovechar hasta lograr monopolizar los requisitos para definir quién era ciudadano y quién no. Este proceso nos revela una paradoja del liberalismo mexicano: desde el primer momento la difusión de la ciudadanía moderna consolidó las sociedades locales más que las centrales, restando legitimidad a los nuevos gobiernos.

El desliz de la ciudadanía hacia las comunidades territoriales no fue una "herencia colonial" directa sino que se gestó en el corto periodo de su crisis, precisamente por efecto de la aplicación en Nueva España de la Constitución de Cádiz en 1812. Es también cierto que si miramos al mundo de las comunidades las evidencias muestran que los pueblos conservaron su memoria y sus costumbres en un esfuerzo constante para reproducir sus identidades frente a los nuevos desafíos. Un dato sin embargo insuficiente. Las investigaciones de los últimos 20 años nos han mostrado en qué medida las empresas de supervivencia colectiva de los pueblos mesoamericanos fueron posibles desde la conquista gracias a intercambios culturales, políticas de la memoria y a un complejo tejido de estrategias materiales e inmateriales que cambiaron las traumatizadas identidades prehispánicas, al mismo tiempo que lograron construir una autonomía cultural en el contexto colonial. Después de la quiebra del Imperio español las empresas de supervivencia siguieron con el objeto de

* En: Annino, Antonio y Guerra, Francois-Xavier (Coordinadores). *Inventando la Nación. Iberoamérica Siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 399-430

** Universidad de Florencia.

conservar las autonomías en el marco de las nuevas repúblicas liberales, pero tuvieron que enfrentarse con un desafío más radical: la igualdad jurídica y sus formas de organización política. Un desafío que amenazó directamente a las comunidades en cuanto sujetos sociales, culturales e históricos. La historia de la ciudadanía liberal en México está estrechamente vinculada a esta otra historia, mucho más oscura y difícil de estudiar por la falta y la dispersión de las fuentes.

Desliz de la nueva ciudadanía

La brecha constitucional que los pueblos abrieron en la época gaditana fue una nueva etapa de este proceso plurisecular. Aquí tenemos que buscar los primeros elementos del desliz que se consumó en México tras el encuentro entre ciudadanía y pueblos. Hay que enfatizar que la carta española se aplicó en Nueva España con mucha más determinación de lo que se ha pensado. Se trató de un desesperado intento por parte de las autoridades coloniales, de contrarrestar la crisis del imperio, y una de las consecuencias fue la entrada de las comunidades en el mundo del constitucionalismo moderno. Las comunidades forzaron las normas con sus prácticas, abriendo una brecha que los gobiernos republicanos intentaron cerrar sin mucho éxito por varias décadas. Sin embargo, hay que subrayar que la brecha no fue del todo arbitraria: la constitución gaditana tenía asimetrías en su proyecto que facilitaron la estrategia de los pueblos. Quizás la más evidente fue la asimetría entre la idea de soberanía y la de territorio. La primera fue concebida a la francesa, es decir abstracta, única, homologante, sin ninguna concesión a la tradición histórica de un imperio que, a fin de cuentas, siempre fue una federación de reinos bajo un mismo monarca y por tanto con una fortísima tradición de autonomías territoriales. La segunda, en cambio, fue diferente de la que se formalizó definitivamente con la Revolución de 1789. La idea gaditana de territorio expresada en la Constitución no tuvo nada de geométrica como en Francia (departamentos, cantones, etcétera). El detalle es sólo aparentemente secundario. Un proyecto de territorio a la francesa suponía una idea "racional" de cómo se debía construir la nueva representación política y en particular, apuntaba a la fuerza potencial de los números para consolidar el nexo entre ciudadanía y soberanía: requisitos numéricos seguros para medir la diferencia entre ciudadano activo y pasivo, entre votantes y electos, entre ciudadanos y no ciudadanos, entre votantes y electores de segundo grado, etcétera. Cada una de estas estrategias numéricas suponía la capacidad del Estado para controlar la información acerca de las sociedades locales, un recurso que el Estado francés ya tenía antes de la Revolución y que por cierto potenció a lo largo del siglo XIX para lograr la nacionalización plena de la ciudadanía.

El Imperio español nunca tuvo esta capacidad a pesar del intento tardío del final del siglo XVIII, cuando por primera vez fue levantado un censo en América. Fue un esfuerzo no sólo tardío sino que en lo básico no se alejó de las prácticas de información del pasado: cada dato fue negociado entre los funcionarios y las jerarquías locales, tanto indígenas como eclesiásticas. Cualquier intento estatal de calcular directamente las medidas demográficas de un territorio y de una comunidad local se hubiera considerado un atentado a la libertad colectiva. En Europa esta frontera social y cultural fue superada, es cierto, pero el hecho se debió a las guerras continuas que a lo largo de tres siglos, desde el XVI hasta el XVIII, debilitaron potentemente las autonomías de las comunidades campesinas frente al Estado absoluto. Así que el México de los pueblos nos muestra en los albores del liberalismo qué tan crucial podía ser medir la población para cualquier proyecto moderno de cambiar las relaciones entre Estado y sociedad. La definición de ciudadanía en Cádiz expresó muy bien esta encrucijada. Ni la fiscalidad, ni la propiedad identificaron al nuevo ciudadano, ni tampoco se adoptó la distinción entre ciudadanía activa y pasiva. La abstracción a la francesa, tan potente cuando se reivindicó una soberanía igual y por encima de todos los súbditos, se rindió a la fuerza del territorio y de las culturas locales: el ciudadano de Cádiz y luego de la República Mexicana fue el *vecino*, el antiguo habitante de las ciudades ibéricas y americanas. Sin duda esta figura antes de 1812 tenía algo en común con el *bourgeois* francés prerrevolucionario y con el *householder* inglés de la época *wigh*. Sin embargo en 1812, cuando la primera ciudadanía liberal se vincula a la vecindad de la tradición hispánica, las técnicas jurídicas de identificación quedaron ausentes del texto constitucional: ninguna edad, ninguna renta, quizás un solar (*afincado*), seguramente tener familia, pero sí, por encima de cualquier otro requisito, gozar del respeto de la comunidad de pertenencia por tener un "modo honesto de vivir".¹

Las consecuencias de esta vinculación entre antigua y nueva ciudadanía fueron trascendentes para el futuro de México, porque al constitucionalizarse el tradicional principio de notoriedad social (el "modo honesto de vivir"), Cádiz transformó la comunidad local en la fuente de los derechos políticos. Y hubo más: espectacularmente los constituyentes extendieron la vecindad a los indígenas. Decisión sin duda extraordinaria para la época, pero sin ninguna deuda con el

¹ La única indicación oficial de la idea que en la época gaditana se tenía de lo que era un vecino-ciudadano se encuentra en un documento del Consejo de Estado madrileño fechado el 28 de abril de 1820, donde se afirma que los americanos con derecho de voto eran dos millones de "padres de familia". Archivo General de Indias, Indiferente General, exp. 1523.

jacobinismo y no su vocación universalista de la igualdad. Negros y castas quedaron excluidos de cualquier derecho, mientras que la entrada del indio en el mundo liberal no fue cuestionada en Cádiz ni por los *serviles* (como fueron llamados los partidarios del absolutismo). La explicación de esta unanimidad está en el hecho de que la ruptura doctrinaria acerca del indio no se consumó en 1812 sino antes, en los años de Carlos III, cuando el jansenismo español socavó el esquema teológico de la escuela de Salamanca (siglo XVI). El indígena del final del siglo XVIII ya no era "miserable" en lo espiritual sino en lo material. Los reformistas borbónicos vieron en la pobreza india un escollo para la producción de la riqueza agrícola. Así que el indio americano logró el estatus de ciudadano liberal porque fisiócratas y jansenistas le habían otorgado treinta años antes el estatus de *Homo aeconomicus*.

Sin embargo, más allá del racionalismo ilustrado gaditano, la lógica de la igualdad ciudadana otorgada al indígena no dejó de tener una carga potencialmente desestabilizante para el nuevo orden. Si también el indio era un vecino-ciudadano, entonces su comunidad y su territorio se transformaron en una fuente de derechos constitucionales, al igual que los demás pueblos no indígenas. Empezamos así a vislumbrar el contorno de la brecha constitucional que las comunidades mexicanas forzaron cuando la Constitución cruzó el Atlántico. Es el voto, principal atributo de la soberanía, el que nos ayuda a medir el tamaño originario de la brecha y luego su amplificación en Nueva España. Cádiz no hizo distinción entre ciudadano activo y pasivo ni introdujo la obligación de preparar antes de una elección la lista de los votantes. El poder de averiguarlos requisitos de quiénes tenían derecho a votar por ser vecinos se volvió a sí el momento estratégico de los procesos electorales, porque al reconocer la vecindad se otorgaba automáticamente la ciudadanía. En la construcción de la nueva representación política la carta gaditana abrió definitivamente la brecha: las juntas electorales de la parroquia tuvieron el poder absoluto constitucional de averiguarlos requisitos de los votantes-ciudadanos. Absoluto por inapelable, y por tanto fuera de la jurisdicción del Estado. No acaso la circunscripción electoral fue la parroquia, es decir la institución agregativa básica de las sociedades hispánicas

¿Cómo vincular esta ciudadanía votante, tan lejana del Estado central, a la idea abstracta de soberanía, garante del nuevo espíritu de igualdad de la nación española? Para contestar, hay que analizar la forma de voto y su mecanismo. Los constituyentes gaditanos optaron por el voto indirecto, que en aquel entonces se utilizaba en Francia y en Estados Unidos. Sin embargo, los niveles de voto gaditano fueron extraordinariamente más numerosos que en los demás países. La carta española

implantó nada menos que cuatro niveles: los vecinos, los compromisarios de parroquia, los electores de partido y los de provincia. En Francia y en los Estados Unidos había sólo el nivel de los electores intermedios sin distinción de requisitos, mientras que la Constitución de Cádiz y la carta de la primera República Mexicana dibujaron una jerarquía de votantes y de votados: si la junta parroquial estaba abierta a todos los vecinos, fueran o no alfabetizados porque el voto era cantado, en las juntas de partido o de provincia se votaba en secreto, con rituales que presuponían la alfabetización de los votantes, y para ser elegido a Cortes se necesitaba una renta. El número y la tipología de los electores a lo largo del proceso sugieren que se quiso implantar una jerarquía de ciudadanías diferentes con el objetivo de neutralizar la fuerza de las comunidades territoriales. No hay que olvidar que hasta 1857 en México las comunidades y los pueblos conservaron sus personalidades jurídicas frente a los gobiernos. Lo que podríamos definir como la "intensidad" de la ciudadanía liberal, se construyó verticalmente a lo largo del proceso electoral desde la parroquia hasta la cumbre de la provincia, donde se consumaba el acto más importante: la delegación de la soberanía a la asamblea representativa de la Nación. Sin embargo, a esta verticalidad jerárquica de ciudadanías diferentes se contrapuso lo que podríamos llamar la ciudadanía horizontal del vecino-comunero, cuya pertenencia a la nación era sin duda débil frente a su pertenencia al pueblo, que siguió existiendo en cuanto entidad autónoma y corporativa.

Esta brecha potencial no fue percibida por el constituyente de Cádiz ni por el mexicano de 1824. En la lógica del constitucionalismo de la época, la asimetría entre soberanía y territorio tendría que ser minimizada por una frontera que nunca resistió al impacto de la sociedad mexicana a lo largo del siglo XIX: la diferencia entre el voto político y el voto administrativo por los ayuntamientos. Sólo las elecciones para las Cortes y luego para los congresos federales debían ser políticas, las de los ayuntamientos tenían un carácter administrativo, en el sentido de que estos organismos locales tenían supuestamente que ocuparse del "gobierno interior de los pueblos", tal como la limpieza de las calles, las escuelas, etc., y no tener en absoluto naturaleza política. Sin embargo, esto no fue así. En pocos años, entre 1812-1814 y 1820-1823, la difusión masiva de los nuevos ayuntamientos constitucionales en las áreas rurales, no sólo hizo evidente la brecha sino que la abrió a tal punto que la nueva ciudadanía quedó monopolizada por estas instituciones locales. La coyuntura política tuvo un gran peso. Las autoridades coloniales eran antiliberales, pero entendieron muy bien que la carta gaditana podía jugar un papel estratégico en la lucha contra los insurgentes al legalizar en el nuevo orden las antiguas aspiraciones

autonomistas de pueblos, villas y ciudades. Así que México vivió su primera experiencia liberal en la agonía de la colonia bajo el liderazgo del Estado español no de las élites criollas. He aquí un desfase cronológico entre liberalismo e independencia que condicionó el camino hacia la Nación: la república no padeció la "herencia colonial", no tuvo que luchar para difundir el constitucionalismo liberal en una sociedad cerrada en sí misma alrededor de sus valores "antimodernos". El verdadero desafío para los nuevos gobiernos fue la herencia de la crisis colonial, la necesidad (para gobernar) de quitar el control de la ciudadanía liberal a los pueblos organizados alrededor de los municipios constitucionales desde antes de la Independencia.

¿Cómo se dio concretamente este monopolio de las comunidades a lo largo de la crisis del virreinato? La primera explicación la encontramos en el fracaso de la reforma judicial que se intentó en la época gaditana. En el régimen colonial, el ejercicio de la justicia a nivel local fue concentrado durante tres siglos en las manos de unos jueces, los alcaldes mayores, y al final del siglo XVIII de los subdelegados y de los intendentes, cada uno de ellos administrando las así dichas "cuatro causas": militar, fiscal, civil y criminal. En 1812 Cádiz decretó una reforma: los antiguos jueces se quedaban con las dos primeras, mientras que los nuevos jueces de paz iban a administrar las segundas. Se trataba en la perspectiva liberal de implementar a nivel local el principio de la división de los poderes. Sin embargo, esta reforma no se concretó por la crisis política y la falta de recursos. Al quitar las Cortes dos de las cuatro causas a los subdelegados, se creó un vacío jurisdiccional que fue llenado por los nuevos ayuntamientos. El proceso fue trascendente: en pocos años una parte importantísima de las funciones del Estado pasó a los cabildos electivos rurales. Para tener una idea de lo que sucedió es suficiente recordar que antes de Cádiz, la Nueva España tenía un centenar de cabildos. En 1821 casi mil y no hay que olvidar que en el nuevo régimen constitucional todos los cabildos eran iguales. Y si miramos a la distribución territorial de los nuevos ayuntamientos, vemos que su número se incrementa en las áreas indígenas: tan sólo Oaxaca en 1821 tenía alrededor de 200. Muchas antiguas repúblicas de indios se transformaron en ayuntamientos. Quizás sea éste el dato más interesante porque nos muestra con toda evidencia cómo un tipo de cultura local se apodera de la ciudadanía liberal. Cabe recordar que no todos los pueblos eran iguales entre sí: a lo largo de tres siglos el territorio colonial se estructuró con base en las relaciones entre pueblos-cabeceras y pueblos-sujetos, dependiendo esta jerarquía de muchos factores, aunque es interesante resaltar que una cabecera india siempre fue un agente fiscal y de justicia. La implantación del principio de igualdad entre los nuevos ayuntamientos desencadenó muchos conflictos entre un

sinnúmero de cabeceras y sus sujetos. El municipio proporcionaba ventajas, como romper las relaciones tributarias y de servicios hacia caciques y gobernadores de las cabeceras.

La llegada del constitucionalismo liberal no dejó a las comunidades en una actitud indiferente o pasiva, hubo una interacción muy fuerte con la carta gaditana: por una parte cambió el perfil del proyecto constitucional y por la otra, muchas jerarquías territoriales se transformaron radicalmente. La nueva ciudadanía protagonizó muchos cambios en las sociedades locales, siguiendo patrones por cierto muy ajenos al imaginario de los constituyentes, pero el hecho no quita trascendencia al proceso y nos ayuda a entender los dilemas de la gobernabilidad republicana. Los pueblos indígenas eligieron, por ejemplo, más regidores de los que hubiera permitido el número de habitantes en obsequio a una norma de la tradición: en las cofradías, en los consejos de los ancianos, cuando se trataba de tomar decisiones importantes, cada uno de los pueblos de un territorio debía tener un representante. La "proporcionalidad" indígena no se fundaba sobre el mero número de habitantes sino de los pueblos que participaban en una alianza o en un gobierno común. El peso de las costumbres fue así muy fuerte en las prácticas de la ciudadanía y del voto. Valga un ejemplo: en el Valle de Toluca entre 1820 y 1824 se desencadenó una serie de conflictos entre comunidades indígenas porque las antiguas cabeceras se opusieron a que sus sujetos se transformaran en municipios. La argumentación fue que "parroquia" y pueblo" identificaban según la Constitución una misma unidad territorial y que por tanto el único municipio legítimo era aquél donde se encontraba la iglesia principal. Por supuesto, esta argumentación carecía de fundamento, pero nos muestra los posibles juegos que alrededor de la idea de ciudadanía se podían desencadenar identificando la parroquia-eclesiástica con la parroquia-circunscripción.

A menudo los documentos nos informan que cada regidor electo ejercía justicia en su propio lugar de pertenencia, lo cual no era previsto por las constituciones. Este fenómeno se dio en forma masiva y no fue impulsado por los grupos criollos encumbrados. Lo que hemos llamado el desliz de la ciudadanía fue un proceso completamente llevado a cabo por los pueblos. El desarrollo de la ciudadanía liberal provocó así una doble ruptura, la del viejo y la del nuevo orden.

Y hubo más. Cádiz y la primera constitución republicana de México suprimieron las repúblicas de indios coloniales, pero esta decisión puso en grave peligro el futuro de las comunidades. El municipio liberal fue el instrumento empleado por los pueblos

para defenderse de la amenazante igualdad liberal. El control sobre la justicia por parte de los ayuntamientos reubicó el mundo de los pueblos en el marco constitucional sin rupturas dramáticas y con una legitimidad que nadie cuestionó hasta las leyes de Reforma. Este aspecto constituye sin duda un elemento básico del primer liberalismo mexicano. Uno de los objetivos más importantes de los nuevos ayuntamientos fue amparar las tierras comunitarias, minimizando así la eficacia de las leyes en favor de la parcelización agraria. Como siempre, el problema de la tierra fue la médula de todos los dilemas. El de los pueblos fue sin duda un liberalismo corporativo, pero el punto históricamente relevante es el extremo dinamismo interno de este mundo pueblerino. El desliz se reprodujo constantemente después de la Independencia, mantuvo una fractura entre el nuevo Estado y los territorios comunitarios y dio origen a prácticas políticas muy peculiares en el nuevo contexto republicano.

El pacto monárquico y la norma republicana

Los pueblos-ayuntamientos que produjo la primera experiencia liberal en México, la gaditana, siguieron autodefiniéndose "soberanos" después de 1821 como si el Estado no existiera. Lo que llama la atención es la existencia de un idioma común a lo largo del territorio mexicano, lo cual nos indica la permanencia a nivel popular de un imaginario arraigado en la tradición constitucional de la monarquía católica. Es bien sabido que la idea de soberanía hispánica pertenecía a la gran tradición monarcómana, según la cual la legitimidad del rey se fundaba sobre un pacto con sus reinos, un pacto de obligaciones recíprocas fundado en la justicia, es decir en la garantía perpetua de los derechos y privilegios de los reinos frente al rey. La famosa fórmula "se acata y no se cumple, tan vituperada como síntoma de una patológica corrupción americanas a lo largo de la época virreinal, tenía en realidad otro sentido. En primer lugar no se inventó en América, formaba parte desde el siglo XII del derecho vasco, incorporado en el siglo XIV al castellano y luego exportado a las Indias. En segundo lugar, su sentido era precisamente el de garantizar el pacto de obligaciones recíprocas: el rey no podía atentar contra los derechos y fueros de sus reinos y si una ley lo intentaba, entonces los mismos jueces tenían que suspender su aplicación. Una de las implicaciones de esta tradición fue que la justicia se consideró siempre negociable porque se practicaba entre dos voluntades igualmente legítimas, el rey y los súbditos de sus reinos. Para entender el nivel de socialización de estos valores en una sociedad de antiguo régimen como la novohispana, cabe sólo recordar que la justicia con sus cuatro causas abarcaba la totalidad de la vida cotidiana de las comunidades. No es extraño por lo tanto, que el fundamento pactista de la monarquía

católica fuese parte integrante de la cultura colectiva de los pueblos y que sobreviviese en la república fortalecido por los itinerarios de la nueva ciudadanía liberal.

Sin embargo, la cultura pactista se quedó también en las élites, enlazándose en formas muy complejas con el liberalismo de la época gaditana y con el de las primeras décadas republicanas.

Tanto Fray Servando Teresa de Mier como Lucas Alamán, han encontrado justamente en la petición del cabildo de México de convocar a una junta de ciudades en 1808, la primera manifestación revolucionaria de Nueva España. El fracaso de este proyecto por la conjura de los comerciantes peninsulares que derrumbaron al virrey Iturrigaray, no le resta importancia al proyecto: a través del recurso del principio de la retroversión de la soberanía al reino de Nueva España, el cabildo propuso de hecho la convocatoria a los Estados Generales, la misma institución que en la Europa del antiguo régimen limitó por siglos la autoridad de los reyes.² Al definir como "pura doctrina liberal" la propuesta del cabildo capitalino, la Audiencia dio muestra de entender muy bien la carga explosiva de la iniciativa: lo que se estaba gestionando era efectivamente la representación territorial de Nueva España sin un rey en el trono. El equilibrio entre los poderes se habría vuelto en favor de los territorios si la propuesta hubiera tenido éxito, al igual que lo que pasó en el Río de la Plata o en Venezuela.

La misma disyuntiva se dio en los debates entre americanos y peninsulares en las Cortes de Cádiz, una excelente muestra de cómo la crisis imperial se desarrolló a lo largo de dos proyectos institucionales: la transformación constitucional del régimen monárquico centralista impulsada por los liberales españoles, y el fortalecimiento en un sentido autonomista de los poderes territoriales, de hecho un federalismo monárquico, impulsado por los americanos. Ya en 1811 durante el debate sobre el proyecto de Constitución, los representantes americanos presentaron sin éxito al subcomité de Asuntos de Ultramar un proyecto de imperio de estados autónomos, constituidos por Juntas provinciales cuyas facultades eran las de decidir en materia de

² Como es bien sabido, la crisis de la Monarquía hispánica fue desencadenada por la cesión ilegítima de la corona a Napoleón por parte de la familia real en 1808. Ilegítima porque según todas las doctrinas regalistas occidentales un rey no podía por su voluntad deshacerse de sus reinos, que le habían sido encomendados por Dios. Sólo tras una guerra o una alianza matrimonial un reino podía cambiar de dinastía. Frente a la crisis de ilegitimidad, la reacción de los territorios hispánicos fue unánime entre 1808 y 1810: la soberanía del rey debía recaer en los reinos. La idea era que al constituirse la Monarquía los reinos habían cedido voluntariamente su soberanía al rey y por lo tanto, frente a una sucesión ilegítima, los reinos tenían derecho a reapropiarse de la misma. Es cierto, como apuntó gran parte de la historiografía, que esta idea era parte integrante de la neoescolástica española, aunque hay que agregar que nunca lo fue en forma exclusiva. También las doctrinas regalistas protestantes del siglo XVII compartieron este principio.

libertad de comercio y crédito internacional. En el mismo año, los cuatro representantes americanos que participaron en la comisión encargada de redactar el proyecto constitucional, sostuvieron que la Constitución no debería considerarse obligatoria antes de ser aceptada por las asambleas provinciales. Lo relevante para nuestro tema es la argumentación: el derecho de la "nación" a aceptar libremente la Constitución e incluso modificarla porque la "voluntad nacional" tenía por fundamento un pacto entre soberanías territoriales, "independientes" unas de las otras y todas frente a la autoridad central. He aquí el fundamento del federalismo mexicano: se hablaba de "pacto social" como pensando en Rousseau, sin embargo los protagonistas no eran entidades individuales sino colectivas: los territorios. Los pueblos municipios no tenían que ir muy lejos para reivindicar sus soberanías tras la aplicación de la Constitución. Así que ya antes de la independencia se perfiló la encrucijada del federalismo mexicano que iba a dominar el siglo XIX: ¿federalismo de estados o federalismo de municipios?

Tampoco los proyectos de los insurgentes se alejaron de esta visión que privilegiaba el poder de los territorios. Lucas Alamán cita una carta de José María Morelos a Ignacio López Rayón fechada el 7 de diciembre de 1812 en la cual se hace referencia a la cuestión institucional en estos términos: "hasta ahora no había recibido los elementos constitucionales; los he visto, y con poca diferencia son los mismos que conferenciamos con el señor Hidalgo".³ El proyecto preveía la exclusividad de la religión católica, con un tribunal de la fe para protegerla y un reglamento conforme al espíritu de la disciplina eclesiástica. Se reconocía la soberanía del monarca español, afirmando no obstante que provenía del pueblo, con una clara radicalización de la tradición monarcómana, y su ejercicio se delegaba a una Junta o Consejo Supremo Americano, constituida por cinco miembros nombrados por los representantes de las provincias. Una vez conquistada la capital se preveía la instalación de un Congreso, renovable cada tres años por el voto de los ayuntamientos, "recayendo la elección en las personas más honradas y de propiedad de las capitales y pueblos de los respectivos distritos". Sin embargo, tal asamblea no disponía de facultades legislativas en materias tan importantes como la guerra, la deuda externa y otras; de ellas se habría ocupado un Consejo de Estado compuesto por altos oficiales y presidido por un "protector nacional" nombrado por el Consejo mismo. Esta figura habría tenido la facultad de proponer las leyes al Congreso, cuyo parecer habría sido, sin embargo, consultivo, quedando reservada a la Junta el poder de decidir en esta materia.

³ Lucas Alamán, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año 1808 hasta la época presente*, vol. III, Imprenta de J. M. Lara, México, 1849-1852, p. 509.

Aunque el proyecto nunca fue aplicado, es de suma relevancia para entender aspectos cruciales de la marcha de la sociedad mexicana hacia el liberalismo. El proyecto reafirmaba el principio de la representación territorial de los cabildos y provincias, en sintonía con las aspiraciones autonomistas de los criollos moderados. Sin embargo, la fuerza de los territorios fue limitada drásticamente por el hecho de que la soberanía, aun cuando formalmente era reconocida en la Corona, residía en el ejército y en sus organismos directivos, máxime en el Protector.⁴

Un cambio notable en la visión de los insurgentes fue la Constitución de Apatzingán por la influencia de Cádiz. La carta insurgente no fue redactada por Morelos sino por el grupo de civiles que lo obligaron a renunciar al cargo de generalísimo y al papel de protector. Se podría decir que estos eventos prefiguraron la dificultad futura de encontrar un punto de equilibrio entre soberanía y representación territorial. Es en esta perspectiva que tenemos que evaluar los puntos en común que presentan los proyectos de las fuerzas que se enfrentaron a lo largo de la sangrienta guerra civil entre 1810 y 1820. Esto, porque el Plan de Iguala fue una síntesis de todos los elementos y los dilemas que conformaron la visión pactista criolla. En primer lugar, porque la campaña del Ejército Trigarante fue en lo fundamental una campaña política que desde los territorios periféricos hacia el centro capitalino, logró en pocos meses conseguir el apoyo de los nuevos municipios constitucionales. El pacto de la Independencia se hizo entre estos cuerpos territoriales y el ejército, dejando al margen a las diputaciones provinciales. En segundo lugar, porque lo que en los documentos de la época se llamó "el sistema de Iguala" transfirió la soberanía al ejército, quedando Iturbide como protector, es decir, en el mismo papel institucional previsto por el primer proyecto insurgente. Y por último, porque la lectura de las Actas de la Junta Soberana nombrada por Iturbide de acuerdo con el Tratado de Córdoba, demuestra que las relaciones entre los órganos de gobierno funcionaron sobre el modelo de protectorado, desencadenando una serie de tensiones que causarían la quiebra del efímero Imperio iturbidista.⁵ Iturbide desde el primer momento reivindicó la facultad de intervenir personalmente en las labores de la Junta, al proponer y hacer aprobar las leyes con el argumento de que el Ejército Trigarante había jurado sostener al gobierno, y que un

⁴ Véase sobre este punto Anna Macías, *Génesis del gobierno constitucional en México: 1808-1820*, Sepsetentas, México, 1973.

⁵ *Actas de las sesiones de la Junta Soberana Gubernativa. Cuestiones de derecho público tratados en la Junta Provincial Gubernativa*, Imprenta del Palacio, México, 1822.

acto tal le confería inclusive la facultad de modificar la Constitución de Cádiz todavía vigente tras la Independencia.

La situación que se creó con la instalación del Congreso Constituyente fue ambigua. La asamblea tenía la tarea de redactar una carta constitucional, cuyos principios y régimen político (monárquico) ya habían sido fijados por el Plan de Iguala legitimado por los municipios. Al mismo tiempo Iturbide, para ser reconocido como regente, tuvo que jurar respetar la soberanía del Congreso cuya legitimidad no derivaba de las elecciones sino del Plan de Iguala. El protector-regente siguió reivindicando el poder de iniciativa legislativa en contra de un Congreso que había ya reivindicado, al instalarse, la soberanía "absoluta".

Las tensiones entre los dos cuerpos del Pacto de Iguala, ejército y municipios, llevaron antes a la transformación del protector en emperador y luego a su derrocamiento.

Es quizá interesante llamar la atención sobre un dato: el paso de la monarquía a la república no fue traumático. El consenso generalizado hacia el Plan de Iguala se transformó en dos años en consenso hacia la República. Posiblemente la explicación se encuentre en el hecho, aparentemente contradictorio, de que la solución republicana permitía consolidar la vertiente territorial del antiguo pacto monárquico entre rey y reinos, ahora entre gobierno central y territorios. La primera república federal fue un intento no logrado de institucionalizar las tres soberanías que se habían ido conformando a lo largo de la crisis imperial: la de la nación, la de las provincias y la de los municipios.

Es cierto, como siempre se ha enfatizado, que a lo largo de la primera parte del siglo los conflictos entre la soberanía de la federación y la de los estados fueron constantes, lo cual legitima la sospecha de que en México rigió de hecho un régimen confederado. No obstante, esta visión es incompleta. No se ha prestado atención a los conflictos entre los municipios y las entidades "superiores". Los municipios electivos fueron las primeras instituciones liberales, se crearon antes de la independencia y junto al Ejército Trigarante garantizaron el Plan de Iguala. En el imaginario colectivo tuvieron una legitimidad muy por encima de las instituciones que les siguieron. Lo muestra muy claramente la dinámica de los levantamientos republicanos, fenómenos ni tan "militaristas" ni tan "ilegales" como se ha dicho por mucho tiempo. Si se mira la documentación de archivo, es fácil averiguar cómo la legitimidad de un levantamiento

no venía del ejército o de una de sus partes, sino principalmente de las actas de adhesión de unos cuantos municipios; estas actas eran documentos oficiales redactados en asambleas públicas, firmados por notarios, con procedimientos estrictamente formalizados. El levantamiento era pues un acto fuertemente institucionalizado por medio del cual unos cuerpos electivos (los municipios) rompían el pacto de subordinación al gobierno (federal o estatal) y apoyaban a otros cuerpos (del ejército) recuperando sus soberanías. La dinámica de los levantamientos, desde su proclamación hasta las actas de adhesión, y al final la convocatoria a un Congreso Constituyente, muestran claramente que, ya fueran los gobiernos federales o centralistas, la lucha política se encauzaba en un patrón de luchas entre soberanías diferentes.

Es evidente que la dinámica de la república mexicana no podía ser la de la Francia de la burguesía triunfante o la de la joven república norteamericana. En esta república de antiguo régimen el liberalismo cumple la función de legitimar las expectativas de lucha de actores tan distintos como los comerciantes, las comunidades indígenas o grupos militares. Nadie queda excluido de esta legitimidad y éste es quizás el punto más importante para entender el consenso popular hacia la república. Es igualmente evidente y explicable que en esta república el problema de la gobernabilidad sea un problema muy difícil de resolver por el mismo proceso que la originó: porque los gobiernos centrales no heredaron la soberanía directamente de la monarquía, como en Francia o en Estados Unidos, sino que la recibieron de los herederos legítimos, es decir, de los cuerpos territoriales que siempre se sintieron libres de romper los vínculos de subordinación.

El dilema republicano de la gobernabilidad fue vivido dramáticamente por los grupos dirigentes. No cabe duda que por décadas la cuestión institucional dominó la cultura y el pensar de la clase dominante. Del padre Mier a Lucas Alamán, de José María Luis Mora a Lorenzo de Zavala y a Melchor Ocampo, no se encuentra un intelectual prestigioso que no haya ubicado el problema de la gobernabilidad en el centro de sus reflexiones, siendo igualmente fácil constatar la atención continua de todas las fuerzas políticas al discurso normativo. Sin embargo, lo que queda por investigar a fondo es la concepción de la ley que siguió vigente en la sociedad, problema que remite directamente a la fuerza de la tradición pactista monárquica en el régimen republicano.

Quizás un estudio de fuentes secundarias como la folletería y la prensa, nos daría más luces acerca de las relaciones entre una y otro tal como las percibieron los actores de la época. Por ejemplo, un escrito del 18 de diciembre de 1835, al comentar un plan de Bravo en contra del gobierno, se planteaba estas interrogantes:

1. ¿La administración presente es obra de la Constitución federal por el tiempo y modo con que fue erigida o sólo un efecto enunciado por el convenio de Zavaleta?
2. ¿Este convenio era conforme en todo a la Constitución o se infringía con él ésta?
3. La infracción, si la hubo, ¿fue total o parcial?
4. En caso de infracción es claro que había diferencias, y entonces, a quién pues debíamos respetar? ¿En dónde estaba inhibida la voluntad nacional, en la ley o en el convenio?
5. ¿Éste obliga en todas sus partes y a todos?
6. ¿Se ha cumplido por todos en su totalidad?
7. ¿Las infracciones de la Constitución justifican los levantamientos o insurrecciones?⁶

¿De dónde deriva esta concepción de la soberanía delegada por unos cuerpos a un caudillo y practicada por él en formas tan definidas e idénticas en el tiempo como para ser consideradas por los mismos contemporáneos en calidad de fuentes constitucionales? Tal vez, para intentar bosquejar una respuesta a esta interrogante, sea necesario volver a la crisis del virreinato. Las diferencias políticas entre Juan Francisco Azcárate y Ledesma, el líder criollo del ayuntamiento de la capital en 1808 y José María Morelos, líder de la insurgencia tras la muerte de Hidalgo, son por supuesto notables, pero sus proyectos se asentaban sobre la misma idea de soberanía, retrovertida por el forzoso vacío de la Corona. La noción de "estado de necesidad natural", utilizado por ambos para definir el estatus jurídico de la Nueva España sin rey, era parte de la cultura católica jusnaturalista desde la Edad Media (ya regresare sobre el punto), y la encontramos tanto en los debates de las Cortes de Cádiz como en las declaraciones de las juntas de todo el imperio. Sin embargo, encontramos la misma concepción en uno de los documentos insurgentes más importantes, la Declaración de Independencia de Chilpancingo (6 de noviembre de 1813) en la cual se declaró que la asamblea "por las presentes circunstancias de la

⁶ *Unas preguntas sobre un convenio*, Colección Lafragua, 534, México. 1835.

Europa, ha recobrado el ejercicio de la soberanía usurpada y en tal concepto queda rota para siempre y disuelta la dependencia del trono español".⁷

En 1811, en el debate gaditano acerca del artículo 3° del proyecto constitucional, allí donde se decía que la soberanía residía "esencialmente en la Nación" -con clara referencia al famoso adverbio de Sieyès, que en 1789 transformó a los Estados Generales en Asamblea Nacional con poder constituyente-, el diputado mexicano Juridi y Alcocer junto con otros americanos propuso modificar el dictamen del artículo, sustituyendo el adverbio *esencialmente* por *radicalmente u originalmente*, "de manera que exprese que la nación no dejará de ser nación por que la deposite en una persona o en un cuerpo moral".⁸ Los dos adverbios de los americanos eran parte del idioma pactista monarcómano y nos indican con toda claridad que la idea criolla de nación preveía una entidad ya existente de por sí, independiente de los gobiernos, muy lejana de la idea de nación como algo que se construye a partir de los gobiernos, idea que sí está presente en José María Luis Mora, líder intelectual de los liberales de los años treinta, pero que no fue nunca compartida por la mayoría de la clase política de la época.

El Plan de Veracruz de 1823 es el primer documento posterior a la Independencia que retoma la teoría del estado de necesidad para legitimar un levantamiento en contra de un gobierno. Miremos. La argumentación de la invalidez del nombramiento de Iturbide como emperador se debe a que el acto no fue del Congreso; por esta razón "la nación se queda libre y además, con su actual emancipación, se halla al presente en su estado natural" y, por lo tanto, siendo "independiente, soberana, libre y en estado natural", tiene plena facultad para "constituirse" por medio de un Congreso.⁹

La distinción entre *nación en estado natural* y *nación constituida* fue empleada por los diputados americanos en Cádiz, incluso para reafirmar el derecho a aceptar o no la Constitución. Esta distinción conceptual vuelve a aparecer en todos los planes principales de la primera mitad del siglo XIX. Después del Plan de Veracruz, volvemos a hallarla en el Plan de Perote de Santa Anna en 1828, en el denominado de Conciliación de Nicolás Bravo contra el Congreso liberal de 1833, en el de Cuernavaca

⁷ Macías, *Génesis del gobierno...*, p.129.

⁸ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, Imprenta de J. A. García, Madrid, 1870-1874, vol. 2, núm. 330, p. 1714.

⁹ *Plan de Veracruz*, Colección Lafragua, 1525.

de 1834, en el levantamiento de San Luis Potosí de diciembre de 1845, en el de la Ciudadela de 1846. Se trata de planes liberales, centralistas y federalistas, lo que demuestra que el conflicto político se desarrollaba en el marco de una cultura política compartida por todos los grupos políticos.

El dualismo entre "natural" y "constituido" nos explica porqué la realización de un plan necesitó siempre de un nuevo Congreso o de una nueva Constitución, a pesar de que la clase parlamentaria presenta a lo largo de las primeras décadas republicanas, una buena tasa de continuidad.¹⁰ El acto de *constituirse* en nación no fue nunca un acto completamente soberano de un Congreso Constituyente, porque la nación ya existía en *estado natural* y se expresaba a través de sus cuerpos representativos territoriales, los que ponían al Constituyente un mandato político vinculante: institucionalizar un nuevo pacto cuyos principios habían sido ya fijados en un plan. En el Archivo de Notarías de Morelia se conservan escrituras notariales que tienen por objeto la elección de los diputados a los congresos constituyentes de 1824, 1841 y 1846. La fórmula sobre la cual los electores de segundo grado definen el mandato parlamentario es la siguiente:

[...] en consecuencia otorgan a cada uno poderes amplísimos para que constituyan la Nación Mexicana del modo que entienden ser más conforme a la felicidad general, y especialmente, para que dicten leyes sobre todas las ramas de la administración pública que sean de su competencia y tengan por objeto el interés general afirmando las bases, religión, independencias, y unión que deben ser inalterables, así como la forma de república representativa, popular, según lo proclamado en el artículo primero del plan cuatro de agosto [...]¹¹

Cabe señalar que los tres documentos se refieren a elecciones para asambleas constituyentes políticamente distintas: federalista la primera, liberal-moderada la segunda y centralista la tercera. Entre el *pactismo* monárquico y la norma republicana no hay exclusión sino interdependencia. Éste fue uno de los elementos más peculiares del primer liberalismo mexicano.

¹⁰ Sobre este punto véase Cecilia Noriega Helio, "Los grupos parlamentarios en los congresos mexicanos, 1810 y 1857. Notas para su estudio", en Beatriz Rojas (coord.) *El poder y el dinero. Grupos y regiones en el siglo XIX*, Instituto Mora, México, 1994, pp.93- 119

¹¹ Archivo de Notarías de Morelia, Fondo Indiferente, exp. 356.

Sincretismos políticos liberales

En la primera mitad del siglo XIX 30% de la población mexicana era indígena. ¿Qué pasó entre el liberalismo y estos ciudadanos, entre la idea de Nación abstracta y los sentidos de pertenencias comunitarias? Las comunidades mexicanas aceptaron formar parte de la nueva nación, pero al reinterpretar las cartas constitucionales para defender sus intereses acabaron imaginando muchas veces otras naciones mexicanas, cuya identidad procedía de versiones actualizadas del pasado. En términos generales, estas versiones utilizaron un procedimiento de yuxtaposición de valores al igual que en la época virreinal. Este sincretismo nuevo entre pueblos y liberalismo no está muy estudiado, así que por el momento no tenemos una sólida cronología. Parece, sin embargo, que el fenómeno se dio en forma cíclica según los escenarios creados por las coyunturas agrarias y políticas nacionales. Lo que sí vale la pena destacar es que la cronología de las protestas violentas y la de las legales no parece ser muy diferente. Evidentemente las comunidades utilizaron las dos vías a la vez, o según les conviniera, escogieron una de ellas. Entre las vías legales hubo en la época republicana, además de los pleitos judiciales, un recurso constitucional que por su naturaleza pertenecía a la memoria de los pueblos: el derecho de petición. Perteneciente a la milenaria historia de las monarquías europeas, este derecho permaneció en el constitucionalismo moderno depurado de cualquier elemento de privilegio exclusivo. Todas las constituciones mexicanas lo contemplaron expresamente y los pueblos siguieron utilizándolo, como en los tres siglos de la colonia, para "representarse" frente a los nuevos poderes.

En los años treinta y cuarenta una oleada de peticiones de pueblos en defensa de sus tierras inundó tanto a los congresos estatales como a los centrales. Fue tal la cantidad de peticiones que los congresistas tuvieron que discutir seriamente, aunque sin éxito, sobre cómo limitar el fenómeno. Una nueva oleada se dio tras la guerra de Reforma y la caída de Maximiliano. Esta enorme masa documental constituye una excelente fuente para estudiar el sincretismo entre pueblos y liberalismo. Ahora queremos presentar una de estas peticiones con la advertencia de que está fechada en 1877 y formalmente no coincide con nuestra cronología. Sin embargo, consideramos que precisamente por pertenecer al segundo liberalismo, el de la Reforma, este documento es aún más representativo de lo que pudo haber sido en la primera época, cuando sin duda alguna las comunidades se mantuvieron muy activas en el escenario político nacional. En segundo lugar, no hay que olvidar que el tiempo de las comunidades fue siempre diferente del tiempo de la política oficial. Por último,

consideramos que el sincretismo de este documento expresa muy bien una visión de las relaciones entre comunidades y liberalismo que no tienen fronteras cronológicas definidas, precisamente por los elementos culturales que lo caracterizan.

Es muy posible que la redacción del documento estuviese a cargo de un abogado o de un intelectual relacionado con los pueblos. El detalle es secundario; desde la época virreinal los procuradores de los pueblos solían ser letrados, muchas veces nacidos en la ciudad. Lo que sí vale la pena subrayar de entrada es que precisamente la posibilidad de que el autor no perteneciera a los pueblos y que fuera un letrado, nos indica el grado de difusión en la época republicana de prácticas y vínculos personales típicos del pasado virreinal. El segundo dato que nos sirve de guía para la lectura es el propio título: *Defensa del derecho territorial patrio elevada por el pueblo mexicano al Congreso General de la Nación pidiendo la reconquista de la propiedad territorial para que nuevamente sea distribuida entre todos los ciudadanos habitantes de la República por medio de leyes agrarias y la organización general del trabajo, por la serie de leyes protectoras con los fondos que se han de crear en un banco de Avíos.*¹²

El documento está suscrito por los "ciudadanos" de 56 pueblos-ayuntamientos del estado de Guanajuato, cuyos nombres y apellidos se encuentran al final de las 25 hojas del texto. Sin embargo, estos pueblos pretenden hablar en nombre del "pueblo mexicano" para plantearla necesidad de que el Congreso apruebe una serie de medidas para la "reconquista de la propiedad territorial" porque, como afirma el título, lo que se quiere defender es el "derecho territorial patrio". Es evidente que no se trata de una petición cualquiera de pueblos afectados por el despojo que unas cuantas haciendas hicieron de las tierras comunales. El pleito existe y a él se hace referencia en el texto, pero no constituye el tema central que pretende ser de alcance nacional. ¿De qué derecho y de qué patria hablan estos pueblos de Guanajuato? De un México indígena que no quiere ser antihispánico pero que reivindica por medio de la constitución liberal la soberanía sobre su territorio, no para gobernarlo sino para "organizar bien los intereses reconquistados de la propiedad" tras la independencia, intereses que los gobiernos republicanos no han cuidado

desviándose de aquella primera idea marcada por nuestros primeros libertadores para afianzar nuestra gloriosa emancipación, juntamente con los derechos y bienes que de

¹² Este documento se encuentra conservado en el acervo histórico de CONDUMEX, sin clasificación. Todas las citas que siguen se refieren a este texto.

ella podía haber emanado, en que sin duda uno de los principales era la mejoría y civilización de todo; los habitantes de nuestra hermosa patria.

Las medidas propuestas no son importantes para nuestro tema, mucho más relevante es la relación entre la tierra como "territorio", la idea de "patria nación" y la Constitución. ¿Cómo justifican estos pueblos el concepto de una "indisputable propiedad que ha tenido el pueblo mexicano sobre su suelo"? Por lo general, pueblos y comunidades defendieron sus tierras a lo largo de los siglos, tanto en los pleitos judiciales como en las rebeliones, reivindicando los títulos otorgados por la Corona. En la petición de Guanajuato estas referencias no son importantes. La legitimidad que se presenta es de orden constitucional e histórico. Los pueblos reivindican el cumplimiento de los derechos individuales en cuanto a propiedad y seguridad, pero el referente es otra nación, no la de los liberales sino la de los indígenas, y es una nación histórica que por su naturaleza tiene precisamente un "derecho territorial" previo a las constituciones. El esquema imaginario de esta nación indígena es bastante complejo, porque intenta enlazar principios modernos con mitos e idiomas políticos antiguos. Es en todo evidente que la palabra "nación" está empleada en el sentido moderno, como entidad monista, de manera que los indígenas aparecen sin distinción alguna de grupos o de idiomas. La nación indígena se considera como una entre las demás de la época y no quiere negar "la valiosa ventaja que prescribe el procedimiento y modo legal para hacer uso de aquel derecho de que nos hallamos investidos, al par que los demás hombres de otras naciones civilizadas, para que con la razón y el derecho mostremos a quien corresponda nuestras penalidades y sufrimientos, aviando con esta conducta de aquella odiosa calificación con que indebidamente siempre se ha querido degradar nuestra raza, nivelando nuestros justos y sencillos actos al puro hecho de inculto salvaje y del indomable bruto".

El discurso sobre la paridad de las naciones lleva a compartir la imagen totalmente negativa de la Colonia, propia de los liberales, pero con un matiz radicalmente distinto: la nulidad de los títulos de las haciendas se origina "por medio de la conquista en las Américas con notorio ultraje del derecho: antes de esta época los habitantes de ellas hablan revestidos con legítimos y originarios títulos, por haber sido este suelo su señalada patria, y su pacífica y larga posesión, nadie con pruebas evidentes les podía haber puesto en duda".

El primer elemento histórico que define la patria-nación indígena es por tanto la legitimidad de los títulos de ocupación del suelo antes de la conquista española. Como

es bien sabido, ésta fue una de las argumentaciones que Francisco de Vitoria utilizó desde su cátedra de Salamanca en el siglo XV para anular la legitimidad de la conquista y defender la de la evangelización, único título que justificaba la colonización de América. Más radicales aún, y más conocidas entre los indios desde siempre, fueron las ideas de Bartolomé de Las Casas, cuya memoria reivindica el texto al recordar "la práctica detestable de la encomienda" y la lucha del obispo de Chiapas en defensa de los "principios eternos del catolicismo". A partir de la cita de Las Casas el texto hace un recorrido sintético pero muy preciso de las principales medidas que afectaron a la nación indígena a lo largo de la Colonia, desde las composiciones de tierras, las reducciones, las leyes sobre dotación de tierras, entre otras.

Antes de seguir con el segundo elemento histórico que conforma la idea de nación indígena, vale la pena detenerse sobre la imagen que el texto ofrece del siglo XIX, empezando por la Independencia. Cabe destacar aquí tres puntos: la evaluación positiva de los decretos de las Cortes de Cádiz sobre la ciudadanía, la referencia al decreto de Hidalgo del 5 de diciembre de 1810 sobre las tierras indígenas y, por último, la interpretación de los hechos que en 1821 desembocaron en la Independencia:

Los españoles más tarde lo entendieron así: pues muchos de estos ricos extranjeros aceptaron la independencia, para conservar en el mismo estado estos intereses, pasándose al lado de los independientes, traicionando su patria. Tan que fue así, que casi ellos mismos impulsaron a que se pusiera enfrente de la revolución el general español Iturbide, con el fin de respetar la propiedad ... Sensible es decirlo, pero es la verdad. Nuestras autoridades olvidaron el derecho de *postliminium* con que recobró América, entre la que se numera la Nación Mexicana, sus derechos con su independencia: en el hecho mismo de respetar indebidamente una propiedad viciosa y llena de nulidad.¹³

Es interesante resaltar la atribución a Iturbide de la calificación de "español a la colonial", es decir, blanco. El punto sin embargo, absolutamente central para nuestro tema, es la referencia al principio de *postliminium* porque nos indica que la idea de nación indígena-mexicana tiene sus fundamentos doctrinarios y de ahí históricos, en el *jus gentium* (derecho de gentes) de la tradición jusnaturalista-católica, tal como se fue

¹³ Este derecho forma parte del *jus gentium* clásico griego-romano y se refiere a la condición de esclavitud civil temporal adquirida por efecto de una guerra. Al recupera su libertad el ex esclavo tenía derecho a recuperar también sus derechos anteriores al cautiverio. Acerca de la tradición del *jus gentium* y de su evolución en la época moderna véanse la obra de Karl Schmit, *Der Nomos der herre*, trad. castellana *El nomos de la tierra*, Instituto de Derecho Público, Madrid, 1982.

adaptando a la Nueva España en los siglos XVI y XVII. Es bien sabido que el *jus gentium* fue una estructura jurídico-conceptual que, desde la patrística hasta la escolástica y la neoescolástica, sirvió para decidir si un territorio conquistado, al tener antes de la conquista la naturaleza de un reino, quedaba dueño de sus derechos o no. En este marco, el principio del *postliminium* reconocía, al ser aplicado, el derecho de los cautivos de guerra a recuperar su estatus jurídico originario una vez liberados.

Estas cuestiones fueron centrales en el famoso debate sobre la naturaleza del indio americano tras la conquista. Valgan tres citas: cuando Bartolomé de Las Casas disputó con Juan Sepúlveda en Valladolid en 1550-1551, negó la teoría de la guerra justa afirmando que los indígenas "tienen bastante policía para que por esta razón de barbaridad no se le pueda hacer guerra".¹⁴ Vasco de Quiroga en el *De debellandis indis* de 1553 afirmó rotundamente: "Tampoco obsta lo que se argüía en contrario de que, pues los dichos príncipes de Indias afirman haber obtenido por el Derecho de Gentes sus sedes y principados, no deben ser molestados ni por el Papa ni por el Emperador, y menos por los mencionados Reyes de España".¹⁵ Torquemada no por casualidad en los primeros años del siglo XV tituló su obra *Monarquía indiana*. "Siendo una de las condiciones de las Leyes, vivir en Pueblos y repúblicas formadas, claro consta, que estas Naciones Indianas la tuvieron, como la demás Gente del Mundo".¹⁶ En el siglo XV los teólogos apelaron al *jus gentium* para solucionar el gran problema de los títulos legítimos de la conquista.¹⁷ En pleno siglo XIX, el autor o los autores de la petición de los pueblos de Guanajuato apelaron al *jus gentium* para dar otro sentido a la Independencia de México y así legitimar otra idea de nación. Basándose en el principio del *postliminium*, con la Independencia la nación mexicana de los indígenas salió de su cautiverio y recobró su libertad, una libertad que tenía antes de la

¹⁴ *Obras completas de Bartolomé de las Casas*, ed. de Paulino Castañeda, vol. 5, Sevilla, 1992, p. 324.

¹⁵ Vasco de Quiroga, *De debellandis indis*, trad. al castellano, Pátzcuaro, 1953.

¹⁶ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Porrúa, México, 1982, p. 3.

¹⁷ El término *jus gentium*, remonta a la antigüedad clásica. Permaneció en el vocabulario político hasta el siglo XIX, cuando fue paulatinamente sustituido por el término "derecho internacional". A diferencia de este último, que trató de formalizar un conjunto sistemático de reglas para las relaciones entre los Estados, el *jus gentium* es anterior al Estado moderno y su materia fueron más bien las relaciones consuetudinarias entre un sinnúmero de sujetos diferentes entre sí porque pertenecían a diferentes *polis*, es decir, a sociedades que se consideraban "extranjera" la una a la otra. Por su naturaleza consuetudinaria, el *jus gentium* nunca tuvo códigos pero sí una continua tratadística que redefinió constantemente sus principios básicos, en particular los de la guerra y la paz. Uno de estos fue elaborado en la Edad Media y trata de la "causa justa" que legitimaba una guerra entre príncipes cristianos o entre unos de estos y los "infieles". Sólo el papa de Roma tenía derecho a decidir acerca de la "causa justa" de una guerra y así fue con la conquista de América, como muestran las Bulas Alejandrinas, que la legitimaron sólo en base al mandato de evangelización puesto que los americanos no eran ni cristianos ni "infieles". De ahí surgió el problema, nada sencillo, de la definición de lo que eran los americanos, cuestión que ocupó, entre otros, a la escuela teológica de Salamanca y en particular a su teólogo más preeminente, Francisco de Vitoria. Sobre este punto véase Anthony Padgen, *The Fall of Natural Man*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

conquista: "los habitantes de las mismas Américas, cuyas naciones occidentales conquistadoras, apenas ejercieron su soberanía sobre ellas 300 años, al fin éstas proclamaron su independencia, reconquistaron su libertad, porque es país de libres, con títulos justos y con el derecho de patria".

¿Es acaso esta patria la de las civilizaciones antiguas de México? Si y no. Ya subrayamos que el concepto empleado tiene una naturaleza moderna: una colectividad más un territorio y unos lazos comunes. La nación perfilada en el documento tiene cara liberal y un cuerpo indígena mítico: el del catolicismo evangelizador novohispano. Se dice con palabras modernas: "A nosotros pues nos toca el derecho de defender y probar que el suelo de este continente nos pertenece por el mismo derecho de propiedad y dominio que los pueblos de las demás naciones". Pero a las pocas líneas nos encontramos con que:

Nos asiste la fe de creer aquel dato de la Biblia que refiere al Génesis, cap.10, v. 30, al numerar los nombres de los trece hijos de Jectam, hermano de Faleg, de la descendencia de Sem, de donde sin duda procedemos... Así pues, a poco tiempo de la confusión de idiomas, multiplicada la numerosa descendencia de las Indias Orientales, pasaron a poblar las Indias Occidentales... y recordamos con noble orgullo los nombres de los siete jefes que partieron desde Sennaar... estos fueron los fundadores de las populosas ciudades en el otro continente: y sus inmediatos sucesores fueron los que les tocó en suerte de haber fundado en el nuevo las fundaciones primitivas de Axoco de los Xilancas... en Xalisco con parte de los descendientes de los Toltecas con sus gefes Ehecatl y Cohuatl, tomando posesión rumbo a Ecatepetl los Olmecas con su Gefe Apopocanub... Hacia Oaxaca los Zapotecas...

Estas líneas tan aparentemente arbitrarias y míticas si las miramos con los ojos de un liberal doctrinario del siglo XIX, tienen raíces nada ilusorias. Remontan a la cultura del Apocalipsis de los grandes cronistas franciscanos del siglo XVI, de Fray Toribio de Motolinía, de Jerónimo de Mendieta y de tantos que vincularon a los indios a la visión apocalíptica. Según la tradición, una parte de las tribus de Israel no volvieron del exilio en Asiría. Dado que no se habían encontrado rastros de estas tribus en Asia, algunos franciscanos explicaron así el misterioso origen de los Indios de América haciendo de estos pueblos, hasta entonces desconocidos, los descendientes de las tribus perdidas. Otra interpretación veía en estos mismos indios a los descendientes de los judíos que en el 71 de nuestra era huyeron de la destrucción de Jerusalem por Vespasiano y Tito.

La memoria de estas interpretaciones no estaba perdida en el México del siglo XIX. Frescos de los conventos, como la famosa capilla de Juan Gerson en Tecamachalco, recordaban diariamente a los devotos indígenas los grandes ciclos del imaginario sincrético de la evangelización.¹⁸ Es también posible que estas referencias tengan una justificación en nuestro texto: legitimar más el uso del *jus gentium* para reivindicar la existencia de un Derecho Territorial Patrio previo a la Constitución liberal. Una manera de crear lo que técnicamente se diría una "fuente de derecho" a partir de la cual reinterpretar la carta fundamental mexicana.

Este documento es sólo uno de los tantos que los pueblos enviaron a los gobiernos republicanos a lo largo del siglo. No olvidemos que se trataba de ciudadanos con derecho de voto, pueblos que gozaban de todos los derechos y que los utilizaron para defenderse del Estado. El documento no corresponde seguramente a un modelo, pero sí a prácticas del imaginario que, aunque daban productos diferentes, seguían el mismo camino sincrético.

La cuestión católica

El sincretismo nos lleva a la cuestión católica. No nos estamos refiriendo al problema de las relaciones entre Estado e Iglesia que es bien conocido. Hay otra cara del problema mucho más profunda y compleja: el hecho de que la sociedad mexicana no estaba secularizada. Documentos como los que acabamos de analizar muestran muy claramente que la visión del mundo y de la política que tenían los pueblos no sólo continuaba siendo muy religiosa, sino que seguía las pautas de una religiosidad muy específica, la que se consolidó en el siglo XVII y que se define como "barroca". El de los pueblos siguió siendo un catolicismo diferente al de las élites, un catolicismo que no aceptaba la autonomía de los valores y que en muchos rasgos reproducía aquella tradición de prácticas colectivas que en la última época borbónica, los ilustrados habían intentado reformar sin mucho éxito. Recordemos que en 1794 la Academia de Historia de Madrid atacó el culto de la Guadalupana, juzgándolo una "fábula" y una devoción "fácil e indiscreta". Aunque el ataque no tuvo relevancia en México, las altas jerarquías eclesiásticas sí hicieron lo posible por reprimir la continua proliferación de cultos locales, de milagros que no se sabía si lo eran o no; en fin, hicieron un esfuerzo

¹⁸ Sobre las memorias indígenas desde la Colonia hasta la posindependencia véase Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019), Fondo de Cultura Económica, México, 1994, y *El águila y la sibila: frescos indios de México*, M. Moleiro Editor. Barcelona. 1994.

por contener y disciplinar aquel margen de tolerancia, aquel espacio mal ordenado que desde el final del siglo XVI había caracterizado a la cultura barroca.

En las postrimerías de la época imperial la percepción ilustrada modificó la imagen de la sociedad: en pocos años Nueva España pareció llena de barbarismos, de rincones sucios, de descuido, de irracionalidad y de libertinaje espiritual. Las cartas de los subdelegados, de los intendentes y las obsesivas pastorales de los obispos, el de México y el de Puebla en particular, son asombrosas si sólo las comparamos con los documentos de la década anterior a 1790: de improviso el abatimiento, esa degeneración social que hasta aquel entonces había explicado la "pereza" indígena, fue utilizado en contra de toda la sociedad.

Este divorcio entre devoción popular y altas jerarquías posiblemente no se logró consumir en su totalidad. A fin de cuentas el temor de provocar tumultos fue un potente límite. Y es también posible que la insurgencia con su llamada a las devociones populares, empezando por la de Guadalupe, haya abierto una nueva brecha para el resurgimiento de los "barbarismos". Es cierto que la guerra civil de 1810 se transformó en una "guerra de imágenes" con la de Guadalupe de una parte y la Virgen de los Remedios por la otra.

No es difícil imaginar que la movilización de los pueblos a favor y en contra de la insurgencia reactivó las tradicionales prácticas de devoción fortaleciendo junto a la autonomía política la fuerza sagrada de los territorios comunitarios. Y sin embargo, las relaciones entre las varias formas de religiosidad no lograron otra vez enfrentarse en forma absoluta. Cádiz jugó un papel de legitimización también en este campo tan crucial para la identidad del primer liberalismo mexicano. Al fin y al cabo los constituyentes gaditanos no propusieron una imagen secularizante de la carta. Si nos fijamos en las estrategias de las imágenes y de los rituales que las Cortes planificaron para la difusión del texto, resulta evidente que no se inventó ningún rito o representación colectiva de nuevo tipo, como hizo por ejemplo la Francia revolucionaria. La única novedad fue que los pueblos y las ciudades tuvieron que titular la plaza principal como "Plaza de la Constitución".

No es que no hubiera cambios: la difusión de folletos, catecismo, libros en contra del "despotismo" y en favor de la Constitución fue notable. Sin embargo, el discurso escrito resultó ajeno al discurso visual así que el cambio de idioma político no superó el ámbito urbano y si es que llegó a los pueblos, quedó encapsulado en el

imaginario local, por la fuerza de éste y por la legitimidad que le otorgaron los ritos de juramento y de "publicación" de la Constitución. Las dos actas se planearon en las Cortes y al igual que los artículos sobre la ciudadanía y las elecciones, nos ayudan a entender por cuál vía los pueblos entraron a el mundo del primer liberalismo sin perder su religiosidad tradicional.

En Cádiz se destruyeron muchos privilegios pero no se atacó la clásica idea del jusnaturalismo católico según la cual la sociedad era un conjunto de "cuerpos naturales" que no necesitaban del Estado para existir. Quizás un liberal europeo de la época no hacía distinción entre cuerpos y privilegios, pero un liberal español lo tomaba mucho en cuenta: los privilegios cabían dentro de la esfera política pero los cuerpos no, ya que eran parte de la sociedad "natural", la misma que encontramos en los planes de los levantamientos.

Las ordenanzas de las Cortes así como las del Constituyente de 1824 no dejan dudas: la Constitución tenía que ser jurada por los "cuerpos": abogados, médicos, artesanos, universitarios, milicias, oficinas administrativas y por supuesto, los pueblos. Y así se hizo a lo largo de la primera parte del siglo. Los relatos nos muestran que el juramento mantuvo una forma absolutamente religiosa, en nada diferente del pasado: al centro del escenario el texto constitucional estuvo expuesto en una mesa con el crucifijo y al lado un evangelio. Ningún nuevo símbolo. Sin embargo, tampoco hay que subestimar los detalles. Un juramento en aquel entonces era una cosa muy seria porque involucraba las relaciones de poder y de pertenencia colectiva. Sus formas nos ayudan a entender cómo se percibía y cómo se imaginaban estos vínculos fundamentales. Por estas razones no hay duda de que la forma de juramento a la Constitución no se alejó de las que existieron por tres siglos a lo largo y ancho de la Monarquía católica. La relación entre nación y constitución se quedó en la esfera de lo sagrado católico y no transitó a la esfera de lo secular.

Este aspecto se percibe más claramente si miramos los ritos de la publicación, que constituyó el marco ceremonial de los juramentos. Los ritos no fueron absolutamente idénticos en todos los lugares, pero tuvieron mucho en común. No cabe duda, por ejemplo, que los pueblos adoptaron el modelo de las fiestas de los santos patronos. Las publicaciones de las cartas fundamentales se celebraban a lo largo de tres días de festejos, con procesiones de santos, tianguis (los mercados indígenas donde las comunidades intercambiaban los productos), repiques de campanas, cohetes, pelea de gallos y desfiles varios. En fin, leyendo las cartas que los

funcionarios locales o los mismos ayuntamientos enviaban a las autoridades para relatar el cumplimiento de las ordenanzas, encontramos ese mundo de devociones y de sociabilidad que los ilustrados borbónicos habían tachado de "paganismo".¹⁹ Este resurgimiento o esta continuidad del imaginario religioso pueblerino, nos dice que el constitucionalismo liberal fue sin duda alguna una gran novedad para las comunidades, pero no tanto como para romper el mundo de los valores que habían reproducido hasta entonces los vínculos de las identidades colectivas con la vida cotidiana.

Las mismas Cortes de Cádiz vincularon la Constitución con lo sagrado, no sólo a través del juramento sino también por medio de la misa: un decreto ordenó que el cura párroco de cada lugar ilustrase con un sermón después del evangelio la "bondad" del "sabio código" y así se hizo en todos los pueblos, pero se añadió algo más: la procesión del texto que fue el momento cumbre de su publicación. Al terminar la misa, una copia del texto se llevaba en un baldaquín sobre los hombros como si fuera el santísimo y recorría los barrios, las iglesias y conventos. En la procesión los vecinos-ciudadanos seguían repartidos en cuerpos: los eclesiásticos, el subdelegado y los jefes de las milicias, los "vecinos respetables", el "cuerpo" de los notables indígenas y después toda la vecindad agrupada en sus cofradías, cada una con el estandarte de su santo patrono.²⁰ No es por tanto difícil imaginar que los pueblos hayan percibido el constitucionalismo liberal como un cambio que se insertaba en los códigos de comunicación simbólica locales, y que por ello no rompía con las culturas colectivas.

Sin embargo, ya hemos señalado que estas culturas eran muy sensibles a la justicia y a sus prácticas, y que para las comunidades las bases de la justicia se encontraban en una relación contractualista con el rey. Hay que preguntarse ahora en qué medida la continuidad de la dimensión religiosa, fortalecida por el desliz de la ciudadanía, perpetuó en la república la misma visión contractualista entre pueblos y poder, o mejor dicho entre pueblos y esta entidad tan abstracta y misteriosa que era la nueva idea de nación. Porque es cierto que tenemos que esperar hasta el segundo liberalismo, el de la Reforma, para asistir en México al desarrollo masivo de las fiestas cívicas que intentaron difundir valores secularizadores. A lo largo del primer liberalismo existió una gran difusión de catecismos cívicos, de folletos, de periódicos, pero podemos dudar acerca del alcance de este material, de este idioma escrito, hijo de la

¹⁹ La documentación de archivo acerca de este fenómeno es muy amplia. Una excelente muestra se encuentra en el Archivo General de la Nación, ramo Historia, vols. 403 y 404.

²⁰ AGN, ramo Historia, vols. 403 y 404, doc. cit.

libertad de expresión, que no se vinculó en forma sistemática con el idioma visual de los pueblos, hijo de otra y más antigua libertad, la del barroco popular novohispano.

Las mismas actitudes e idioma de las élites reforzaron este lazo entre antiguas y nuevas libertades. Al fin y al cabo el texto fundador de la república, es decir el *Plan de la Constitución Política de la Nación Mexicana* del 16 de mayo de 1823, afirmó que el primer deber de los ciudadanos es "profesar la religión católica, apostólica, romana como la única del estado" y así se quedó en los textos hasta 1857. Y durante todo el primer liberalismo son los mismos gobernantes, sea cual fuere su ubicación política o ideológica, quienes promovieron una mezcla constante entre el campo político y el religioso. Quizá sea también posible que la crónica inestabilidad política creó sin cesar nuevas oportunidades para los gobiernos y sus adversarios de utilizar lo sagrado para santificar un poder siempre frágil y poco seguro de su legitimidad.²¹

Regresamos por un momento al desliz de la ciudadanía, porque las formas de difusión del primer constitucionalismo nos señalan un dato significativo: la llegada del liberalismo a los pueblos no fue percibida como una ruptura, como si fuera una segunda conquista que acababa con las identidades colectivas. Los fundamentos comunitarios de la ciudadanía y del voto, el control de los requisitos de acceso a la arena política delegado por las constituciones a las comunidades, estos capítulos de por sí cruciales y que el sistema electoral indirecto intentó neutralizar sin mucho éxito, lograron una legitimidad propia y ajena al espíritu de las mismas constituciones, porque su difusión dependió al fin y al cabo de los códigos territoriales y no estatales. Así que el problema histórico de las "distancias" entre la norma y su actuación existe pero no hay que dramatizarlo por dos razones: la primera es que los pueblos fueron legalmente los agentes sociales del liberalismo, y la segunda es que el problema no tiene su matiz en el conflicto entre una visión secularizada (la de las élites) y otra no secularizada (la de los pueblos), sino en los dilemas irresueltos del catolicismo novohispano, en las tensiones entre las diferentes maneras de concebir las relaciones entre Estado y sociedad.

Y sin embargo, este universo católico tan dividido entre "ilustrados" y "barrocos" conservó una concepción de la sociedad que vinculó entre sí a todas las posibles tensiones o conflictos, haciendo aún más problemática la solución de los

²¹ Esta reflexión en Annick Lempérière, "¿Nación moderna o república barroca? México 1823-1857", en Francois-Xavier Guerra (coord.), *Imaginar la nación*, Cuadernos de Historia Latinoamericana, Münster-Hamburg, AHILA, 1994, p. 150.

dilemas. Esta concepción siguió la trayectoria del jusnaturalismo católico del siglo XVI, tal como fue redefinido por la gran escuela neoescolástica de Salamanca, y que los jesuitas exportaron y consolidaron en América en el siglo XVII. La vertiente jesuítica tiene puntos en común con el jusnaturalismo protestante de la misma época, el de Hugo de Grotio y Samuel Pufendorf. Compartía el antirregalismo, la idea de soberanía compartida entre rey y reinos y por tanto, el principio de la limitación del "poderío absoluto" de la Corona, aunque, y por encima de todo, reprodujo una visión opuesta a la del jusnaturalismo pesimista de Hobbes porque teorizó siempre que la sociedad organizada en cuerpos es una entidad natural e ilimitada, mientras que el Estado es una entidad limitada y artificial, no necesaria para conseguir los fines morales de los individuos. Aquí encontramos el referente fundamental de aquel adverbio "originariamente" que Juridi y Alcocer defendió en Cádiz, un adverbio que lo decía todo acerca de la soberanía y del Estado: la nación no deja de ser nación soberana aun sin gobierno.

Coyunturas seculares opuestas hicieron además que este jusnaturalismo católico que moldeó al primer liberalismo no tuviera que vivir el drama lockeano del conflicto entre *nation and representation* que en las dos primeras décadas del siglo XVIII, durante la así dicha "dictadura parlamentaria" inglesa, preparó el camino doctrinario de la revolución en las colonias norteamericanas. Así que al llegar el constitucionalismo moderno con Cádiz y luego con la República, esta concepción totalizante de la política estaba todavía en pleno auge, a pesar de los intentos borbónicos de consolidar en Nueva España el regalismo tras la expulsión de los jesuitas que, huelga recordarlo, desencadenó una oleada de rebeliones populares.

En este sentido, el desliz de la ciudadanía liberal siguió las pautas no sólo de la Constitución sino también de esta tradición jusnaturalista a favor completamente de la "natural" autonomía de los territorios organizados. Hecho más significativo si recordamos que según esta tradición la ciudad con su cabildo era una entidad "natural" que no pertenecía al Estado. Quizás lo que estamos comentando parezca algo forzado porque supone que una doctrina de nivel teológico tan "alto" pudo ser manejada por actores sociales tan "bajos" como los pueblos. Y sin embargo, el documento de los 54 pueblos-ayuntamientos de Guanajuato muestra que sí fue posible. No hay que olvidar que la memoria de los pueblos se fundaba en el hecho de que a lo largo de tres siglos, en América el discurso de la fidelidad monárquica fue monopolio exclusivo de la Iglesia que lo difundió a todos los niveles de la sociedad. Los pueblos no conocían desde luego los fundamentos teológicos del principio de la

limitación del "poderío absoluto" del rey, pero sí conocían sus efectos prácticos en el campo de la justicia, como muestran las fuentes de archivo estudiadas por muchos historiadores, y como muestra con igual fuerza la masiva transferencia de jurisdicciones impulsada por el desliz de la ciudadanía liberal.

El tránsito de la fidelidad monárquica a la republicana no fue fácil, Los pueblos con sus municipios nacieron antes que la república, en el marco de un régimen monárquico constitucional que favoreció la independencia de Iguala. A fin de cuentas, a pesar de su declaración de Independencia en 1810, ni Hidalgo ni Morelos emplearon nunca la palabra "república". Los pueblos-ayuntamientos se aprovecharon de la carta gaditana y de la guerra civil para apropiarse de sus territorios y para proclamarse "soberanos". Por tanto ¿por qué bajo la república tenía que renunciar a su "independencia" y supeditarse a una nueva y supuestamente absoluta soberanía, sólo porque se votaba por unos congresos lejanos? ¿De quién era la república? ¿De todos los ciudadanos de la nación nueva, esta entidad tan abstracta como la soberanía absoluta, o de los ciudadanos reales que con sus municipios controlaban el territorio y podían hasta apoyar o hacer caer los gobiernos? ¿Entonces dónde se ubicaba la legitimidad política?

Estos dilemas estuvieron encapsulados a lo largo de toda la primera parte del siglo en un ambiguo idioma que a menudo hablaba de soberanía del "pueblo" y de los "pueblos". Constituciones, planes políticos, folletos, periódicos, representaciones y demás reprodujeron constantemente esta doble idea de la soberanía. Es difícil explicar porqué la clase dirigente legitimó la existencia de dos ciudadanías, la nacional y la local, la de los municipios, los pueblos, las comunidades. Es posible que los grupos que competían por el poder siguieran manejando esta duplicidad porque la "soberanía de los pueblos" tenía una fuerte legitimidad histórica, formaba parte del idioma imperial. Otra vez nos cruzamos con la fuerza de la tradición jusnaturalista-católica y su idea de comunidad "natural", titular de derechos inalienables. Por último se debe mencionar un dato lingüístico de larga duración: todas las constituciones mexicanas, inclusive la de 1917, afirman que la soberanía reside esencial y originariamente en la nación (o en el pueblo)".

Conclusión

La dicotomía entre "sociedad natural" y "sociedad constituida" es un eje conceptual de todos los jusnaturalismos occidentales. En el mundo hispánico este dualismo se radicalizó al extremo por dos razones: porque la tradición católica en todas sus variantes enfatizó la naturaleza totalmente positiva de la sociedad natural, y porque fue la Iglesia y no el Estado quien hasta la quiebra del imperio predicó la fidelidad a la Corona. Esta notable singularidad del mundo hispánico, más aún en México, hizo que tras la Independencia, la república liberal tuviera por mucho tiempo dos fuentes de legitimidad: los pueblos y los congresos constituyentes, o sea los dos actores que encarnaban uno lo "natural" y el otro lo "constituido". Los pueblos, y sobre todo las comunidades indígenas, interpretaron las libertades liberales como un reconocimiento de sus antiguas libertades, es decir, de sus antiguos derechos sobre el territorio. Sin embargo, este imaginario pueblerino no tenía continuidad directa con el pasado colonial: las "tradiciones" invocadas algo tenían pero los mecanismos para defenderlas, no. Fueron las constituciones liberales y sus prácticas las que definieron nuevos códigos de identificación colectiva. El más importante fue el proceso electoral para los ayuntamientos de los pueblos. ¿En qué sentido? En primer lugar, porque permitió a muchísimas comunidades administrar sus bienes por medio de los municipios, bienes que formaban parte de la identidad comunitaria. En segundo, porque el voto dio a los pueblos un perfil institucional nuevo, el liberal-representativo, que redefinió el imaginario contractualista. En tercer lugar, porque, por lo menos hasta el Porfiriato, los pueblos-municipios permanecieron dueños de sus prácticas de culto, lo cual muestra que las comunidades pudieron reproducir en el orden republicano su propia autonomía religiosa.

El desarrollo del liberalismo en México proporcionó espacios y recursos políticos a un conjunto extremadamente diversificado de actores, más allá de los idearios oficiales, cultos y europeizantes. Las élites tuvieron siempre una percepción muy clara de este fenómeno y no fueron pocos los que en la primera época lo vivieron dramáticamente hasta caer en una visión pesimista de México y de su futuro. Este pesimismo ocultó el perfil del Jano bifronte mexicano, es decir, las dos caras del liberalismo: el de las élites que buscaron un modelo de desarrollo y de estabilidad política y el de los pueblos, que encontraron en algunos principios liberales los recursos para defenderse del proyecto liberal oficial que siempre fue anticomunitario. Los imaginarios políticos de los pueblos fueron por cierto distintos de los de las élites; sin embargo, la diferencia nada quita a la relevancia histórica del fenómeno, más bien

obliga a revisar muchos estereotipos, como por ejemplo la contraposición entre la ciudad, supuestamente más moderna en lo político, y el campo, más atrasado o entre "centro" y "periferia" en el sentido de las "fracturas" que desafiaron la construcción del estado nacional. El caso mexicano nos muestra que la difusión temprana del liberalismo creó una doble fractura centro-periferia: entre la capital y las demás ciudades de las provincias, pero también entre éstas y los pueblos.

La fuerza de este Jano bifronte, con una cara hacia los pueblos con sus memorias y la otra hacia las élites y su futuro, será tan fuerte que nunca será oficialmente cuestionada por ningún gobierno, y es por tanto correcto hablar de la existencia en México de un "liberalismo popular".²² El punto es que este tipo de liberalismo no nace con la Guerra de Reforma, como se ha planteado, sino con el constitucionalismo gaditano, esto es, antes de la Independencia. Los gobiernos republicanos hicieron desde el primer momento muchos esfuerzos para quitar la "soberanía" a los pueblos, tal como lo muestran las innumerables leyes orgánicas municipales de los estados de la nueva federación, pero el éxito fue nulo. La prueba más notable fue la primera Ley de desamortización de Lerdo de Tejada en 1856. Al definir a las corporaciones que comprendía la Ley, junto a los conventos, los hospitales, las cofradías, las hermandades, los bienes de comunidades y de la Iglesia, el artículo 6° del texto incluyó a los ayuntamientos constitucionales. Formalmente se trata de una aberración jurídica que no tiene precedente en ningún país de la época, porque el artículo equiparó a una institución liberal electiva y constitucional, el ayuntamiento, con corporaciones del antiguo régimen que con sus fueros y privilegios particulares habían negado hasta entonces la soberanía única de la nación. Sin embargo, el legislador tuvo que reconocer que lo que había pasado en los años de Cádiz se había consolidado en la república: los nuevos ayuntamientos constitucionales controlaban las tierras de los pueblos y limitaban el desarrollo de una sociedad de propietarios individuales, tal como la soñaban los liberales.

El escenario de la Reforma resulta así más complejo de lo que ha planteado la imagen oficial: no sólo la Iglesia buscó y defendió a toda costa su independencia frente al nuevo poder civil del estado liberal, también los pueblos hicieron lo mismo a su manera. La primera lo perdió todo tras una sangrienta lucha civil, los segundos no es cierto que perdieron. Los liberales pudieron destruir a la Iglesia pero no a los pueblos porque sin éstos no hubieran ganado la guerra. Las leyes de Reforma quitaron

²² Véase Guy Thompson, *Popular Aspects of Liberalism in Mexico*.

muchos recursos jurídicos a los pueblos, pero no lograron modificar la naturaleza del Jano liberal: sólo un pacto, más o menos declarado, entre sus dos caras permitiría gobernar al país, tal como lo entendieron Benito Juárez y Porfirio Díaz. El dilema gaditano, ¿dónde está la soberanía?, quedó en buena medida irresuelto en la sociedad mexicana, en el sentido de que la gobernabilidad del país dependió a lo largo del siglo de una relación contractual, pactista, entre Estado y pueblos.

Sin duda alguna, la solución al problema de la gobernabilidad fue difícil por las guerras civiles y por lo que normalmente se define como "inestabilidad política", pero por debajo de los acontecimientos más dramáticos se movía siempre una fuerza silenciosa y tenaz, la de los pueblos con sus ayuntamientos. Este movimiento lento y constante de la sociedad "baja", autónoma del Estado pero bien ubicada en el marco constitucional, se cruzó continuamente con los movimientos acelerados de la sociedad "alta" y pesó siempre en los equilibrios entre las facciones que se disputaron el poder.

Falta todavía mucha investigación para tener una idea clara de cómo se desarrolló este fenómeno, aunque un dato parece incuestionable: el baricentro del espacio político mexicano a lo largo del siglo XIX estuvo en las áreas rurales y no en las urbanas, como en la época colonial. Es cuestionable que esta "ruralización" de la política mexicana se explique por el poder de las haciendas. En primer lugar, porque la centralidad política del latifundio se dio en la segunda mitad del siglo XIX y no antes y, en segundo, porque la "ruralización" fue una ruptura abrupta e imprevista del espacio político nacional. Es sencillamente impensable explicar este dato con el creciente peso económico de las haciendas, fenómeno que se llevó unas décadas.

La ruptura fue un proceso político y los protagonistas fueron los pueblos y los ayuntamientos liberales, tan es así que en 1821 la Nueva España era muy diferente de la de 1808, cuando empezó la crisis de la Monarquía. En 1821 la Nueva España borbónica no existía ya. Muchos protagonistas percibieron claramente el cambio, y quizá uno de los testigos más elocuentes fue el general Gómez Pedraza, quien combatió contra los insurgentes al mando de Iturbide. Al publicar sus memorias en 1831, Gómez Pedraza cuenta que el plan originario de Iturbide era promover un golpe militar en la ciudad de México. Sin embargo, anota Pedraza, "le hice ver a Iturbide lo indigesto del plan y concluí diciéndole que, en mi opinión, el movimiento debería comenzar de la circunferencia al centro y que la ocupación de la capital sería el último paso de la empresa". En 1808 con un golpe en la capital los españoles controlaron al

país, en tanto que en 1821 este esquema no pareció viable a pesar de la ventaja militar y política.

No sabemos si el relato de Pedraza es cierto, pero sí sabemos que la independencia de México se hizo con una campaña más política que militar "de la circunferencia al centro", y que desde aquel entonces hasta la misma Revolución mexicana, cualquier cambio político o de régimen se dio de acuerdo con esta estrategia territorial.