

# *Sobre 'nación', 'pueblo', 'soberanía' y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico*

MÓNICA QUIJADA\*

Hace ya más de cuarenta años el historiador argentino Tulio Halperín Donghi se propuso matizar toda una narrativa del pasado según la cual —decía Halperín, recordando a Borges— «nuestra historia comienza por ser toda ella una tentativa de diferenciación a partir del tronco hispánico». Por las mismas fechas y también en América del Sur, Carlos Støetzer estaba revalorizando el papel de las tradiciones intelectuales españolas en el pensamiento político de la emancipación. Y veinte años antes, en el otro extremo del Nuevo Continente, la norteamericana Nettie Lee Benson había comenzado a estudiar la incidencia del liberalismo peninsular en Nueva España. Todos ellos estaban sentando las bases para una perspectiva de análisis que arrinconaba la conocida y por largo tiempo exitosa tesis de que las independencias hispanoamericanas habían girado en torno al eje de un enfrentamiento entre las tendencias modernizadoras americanas y el absolutismo tradicionalista español<sup>1</sup>.

Pero debían pasar aún dos o más décadas para que esas y otras visiones pioneras terminaran cuajando en una potente tendencia historiográfica que, desde finales de los años ochenta del pasado siglo, viene revisando ese amplio y complejo proceso de cambios que se extiende entre el último cuarto del siglo XVIII y el primer tercio del XIX. Uno de los aspectos relevantes de este desarrollo historiográfico es que ha logrado llegar a algunos consensos básicos. Un número creciente de investigadores americanistas comparte hoy un enfoque analítico que ha superpuesto a las visiones fragmentarias —nacionales— una perspectiva global que abarca lo que algunos historiadores han llamado el «espacio euroamericano»<sup>2</sup>.

---

\* Este trabajo se inscribe en el proyecto de I+D HUM2006-10136 «Ciencia y política frente a las poblaciones humanas». Agradezco a Marta Irurzqui sus acertados comentarios que, como tantas otras veces, me han ayudado a mejorar el texto.

1. Tulio HALPERÍN DONGHI. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: Eudeba, 1961, p. 24. Carlos STØETZER. *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación, 1789-1825: las bases hispánicas y las corrientes europeas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966. Nettie Lee BENSON. «The contested Mexican election of 1812». *Hispanic American Historical Review* (Durham). 26/3 (1946), p. 336-350; Nettie Lee BENSON. *La diputación provincial y el federalismo mexicano*. México: El Colegio de México, 1955; Nettie Lee BENSON (ed.). *Mexico and the Spanish Cortes*. Austin: University of Texas Press, 1966.
2. Annick LEMPÉRIÈRE. «La construcción de una visión euroamericana de la historia». En: Erika Pani; Alicia Salmerón (eds.). *Conceptualizar lo que se ve. François-Xavier Guerra, historiador. Homenaje*. México: Instituto Mora, 2004,

Este enfoque se ha desarrollado privilegiando, en algunos trabajos seminales, la idea de una época de grandes revoluciones a ambos márgenes del Atlántico<sup>3</sup> y, en otros, la perspectiva de irrupción de la modernidad<sup>4</sup>. Pero todos comparten la idea de la existencia y operatividad de ese espacio unitario e interactuante. A este acuerdo básico se suman la desenzianización del surgimiento de los nuevos Estados (es decir, en el ámbito académico cada vez son menos los que hablan de naciones previas al proceso independentista) y una perspectiva histórica que articula los cambios con las continuidades<sup>5</sup>.

Hace ya también varias décadas, la historiografía peninsular se volvió hacia el mismo período para buscar los cimientos de la cultura liberal y constitucional en España<sup>6</sup>. Y hubo quienes comenzaron a dedicar páginas a la participación americana en ese proceso<sup>7</sup> aunque, por razones quizá lógicas, esta última tendía a ocupar una posición accesorio en dichos estudios. Pero lo cierto es que también la historiografía peninsular comienza a tender puentes a través del Atlántico y están surgiendo visiones más equilibradas<sup>8</sup>. Hay desde luego muchos disensos, porque si no existiera el debate, tampoco habría investigación. Y es asimismo cierto que los procesos a uno y otro lado del océano, aunque interactuantes y tejidos con muchos

---

p. 397-418. Quisiera destacar que esa «visión euroamericana» se suele centrar en la península y sus territorios americanos. Pero otros investigadores han ampliado ese ámbito de análisis a espacios del llamado «mundo hispánico» generalmente olvidados por la investigación; véase por ejemplo Serge GRUZINSKI. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. París: La Martinière, 2004.

3. Jaime E. RODRÍGUEZ O. *The independence of Spanish America*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1998.
4. François-Xavier GUERRA. *Modernidad e independencias*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
5. Sobre esta renovación historiográfica, y a pesar de sus inevitables lagunas en un ámbito que cuenta ya con cientos de títulos, encuentro útil el trabajo de Alfredo ÁVILA. «De las independencias a la modernidad. Notas sobre un campo historiográfico». En: Erika Pani; Alicia Salmerón (eds.). *Conceptualizar lo que se ve...* [2], p. 76-114. Una visión más abstracta en Mónica QUIJADA. «Sobre la interpretación de las independencias hispanoamericanas: una reflexión historiográfica en la *longue durée*». *Actual* (Mérida). 57 (2004), p. 128-137 y en una versión algo diferente en Mónica QUIJADA. *Modelos de interpretación sobre las independencias hispanoamericanas*. Zacatecas: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y Universidad Autónoma de Zacatecas, 2005. (Lecciones sobre el federalismo; 3).
6. Un espectro importante de historiadores coincide en que fue Miguel Artola el primero en plantear una interpretación liberal de los orígenes de la España contemporánea asociada a los procesos de Cádiz; Miguel ARTOLA. *Los orígenes de la España contemporánea*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975 (1.ª edición 1959). Desde una perspectiva de Historia del Derecho destaca el trabajo de Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA. *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico: (Las Cortes de Cádiz)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983. Esto no significa que no hubiera trabajos previos dedicados a la Constitución de Cádiz, como el de José Manuel PÉREZ PRENDES. *Cortes de Castilla y Cortes de Cádiz*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963. Una investigación importante y esclarecedora de la historiografía española sobre este tema es la monografía de José María PORTILLO VALDÉS. *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
7. Por la minuciosidad del análisis global en el que inserta la aportación americana, es particularmente útil la mencionada monografía de Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA. *La teoría del Estado...* [6]. Hay textos previos como el de Demetrio RAMOS. *Las Cortes de Cádiz y América*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963; e incluso trabajos notablemente tempranos, como los de Rafael María de LABRA y CADRANA. *América y la Constitución española de 1812: las Cortes de Cádiz de 1810-13*. Madrid: Sindicato de Publicidad, 1914 o Alfredo FLORES y CAAMAÑO. *D. José Mejía Lequerica en las Cortes de Cádiz de 1810 a 1813*. Barcelona: Maucci, 1915.
8. Véase por ejemplo Bartolomé CLAVERO; José María PORTILLO VALDÉS; Marta LORENTE. *Pueblos, nación, constitución (en torno a 1812)*. Vitoria: Rosa de Nadie, 2004 y Francisco COLOM GONZÁLEZ (ed.). *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid: Iberoamericana, 2005.

de los mismos mimbres, tienen diferencias que influyen tanto sobre los propios desarrollos históricos, como en las formas de aplicación de las opciones metodológicas.

En este trabajo me interesa analizar —o más bien, recurriendo a un feísimo neologismo, *revisitar*— la interacción de algunos principios claves en torno a los cuales giraron los grandes procesos de cambio político que se produjeron en y a partir del período de las grandes revoluciones atlánticas, tomando en cuenta tanto los cimientos comunes como algunas especificidades que desvela su estudio en España y en América. Principios como los de nación y pueblo —que a veces se solapan y confunden—, soberanía popular y la noción aún conflictiva de modernidad; pasando por otros conceptos de gran carga ideológica, como contractualismo, pactismo o consentimiento. Asomarán también vocablos que, yuxtapuestos a los anteriores, tienen el efecto de calificar y condicionar su interpretación, como centralización, homogeneización, abstracción o indivisibilidad.

Este trabajo surge de una preocupación por los conceptos, y no sólo por el contenido o genealogía que se les imputa, sino por las interacciones que se les supone. Porque la utilización acrítica de los mismos a lo largo del tiempo ha llevado a veces a la interpretación histórica a proyectar, sobre los procesos sociales y políticos, conos de sombra que influyen en ámbitos diversos como las identidades colectivas, los imaginarios y la propia acción política. De más está decir que no pretendo dar soluciones ni visiones cerradas, sino ampliar las perspectivas del debate.

## Nación y modernidad

Cuando hablamos de las «nuevas naciones» refiriéndonos a España y los países latinoamericanos entre 1808 y 1850, nos topamos siempre con un concepto —el de *nación*— de tan copiosa polisemia que por su causa muchos debates historiográficos terminan dando vueltas interminablemente sobre sí mismos, como perros que se muerden la cola. Lo cierto es que los usos diversos y las traslaciones semánticas del término en el mundo hispánico han dado lugar a una ya numerosa historiografía que no termina nunca de encontrar espacios de consenso<sup>9</sup>. Pero no es sólo el carácter polisémico del vocablo *nación* lo que genera debates

9. Por citar unos pocos títulos representativos de la historiografía, tanto hispanista como americanista, donde se debate el concepto de *nación*, véase para el primer caso José María PORTILLO VALDÉS. *Revolución de nación...* [6]; Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA. *La teoría del Estado...* [6]. En el campo americanista, François-Xavier GUERRA. *Modernidad e independencias...* [4]; François-Xavier GUERRA. «La nación moderna: nueva legitimidad y viejas identidades». *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos* (Morelia). 36 (2002), p. 79-114; Mónica QUIJADA. «¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX». En: François-Xavier GUERRA; Mónica Quijada (coords.). *Imaginar la nación*. Münster, Hamburg: AHILA, 1994, p. 15-52 (Cuadernos de Historia Latinoamericana; 2); una segunda edición de este artículo en el volumen coordinado por François-Xavier GUERRA; Antonio ANNINO. *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 287-315; Elías PALTI. *La nación como problema. Los historiadores y la «cuestión nacional»*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003. Lo cierto es que está lejos de verse el final del debate y es muy posible que no pueda haberlo, no sólo por la antigüedad y polisemia del término, sino por el papel políticamente instrumental que viene desempeñando a lo largo de los siglos.

interminables, sino las formas más o menos rígidas que puede revestir su asociación con el también controvertido término de *modernidad*. Vinculación que a veces se asume como una suerte de llave mágica que abre o cierra puertas a un mundo deseado, en el que el ámbito político de los derechos y las libertades interactúa con premisas más etéreas, como la capacidad de civilización, la construcción de «futuros mejores» y hasta la posibilidad de avance científico y tecnológico. Y pobre de la comunidad o suma de individuos a quien la llave no le sea propicia, porque entonces su entrada en la modernidad se le supone deficiente, defectuosa, inacabada y hasta más o menos inalcanzable.

Uno de los problemas que subyace a lo anterior es la propia comprensión de esta última noción de *modernidad*, cuya complejidad y polisemia ni siquiera ha sido reconocida aún por el *Diccionario de la Real Academia Española*<sup>10</sup>. Problema que surge en no pequeña medida de la imprecisión de sus alcances, ya que la modernidad se nos aparece como una serie de procesos — culturales, políticos, ideológicos, económicos, científicos, tecnológicos... — cuya diversa interpretación no sólo influye sobre los contenidos que le demos al término, sino que puede introducir importantes variables temporales. Tradicionalmente se ha vinculado «lo moderno» a un proceso histórico cuyos orígenes suelen remontarse a la baja Edad Media y al Renacimiento y que, en su desarrollo, abarcaría fenómenos tales como la constitución de una memoria histórica, filológica y hermenéutica, la referencia filosófica a los valores del humanismo y de la razón, la entronización teleológica del progreso, la evolución acelerada de las fuerzas productivas asociadas al dominio de los procesos naturales, el avance de las ciencias y de las técnicas y la configuración del Estado moderno como construcción renovadora de las relaciones políticas entre los hombres y entre los colectivos que éstos integran, basada en la autonomía del espacio político con respecto a la moral. Esta perspectiva se asocia a la voluntad de periodización que viene identificando un período de tres siglos en la historia occidental — finales del XV/finales del XVIII — con el rótulo de Edad Moderna y que se construye en una doble perspectiva de oposición: *frente a* la Edad Media, y desde la contraposición binaria entre *antiguos y modernos*.

Pero la visión actual de la modernidad, y la que más interesa a los fines de este trabajo, tiende a identificarla no tanto con el proceso secular así descrito, como con la precipitación de sus resultados en la última fase abarcada por dicha periodización. Desde esta perspectiva suele describirse a la modernidad como el producto de tres movimientos: la revolución del hombre ilustrado contra la tradición, la sujeción de la razón a la ley natural —es decir, la idea de que los seres humanos pertenecen a un mundo gobernado por leyes naturales que la razón descubre y a las que ella también está sometida—, y la secularización, que implica la sustitución de Dios por la sociedad como principio de juicio moral. Y abre el camino al pueblo, la nación, en tanto cuerpo social que funciona también según leyes naturales y que debe desprenderse de formas de organización y de dominio *irracionales*, como las defensas corporativas o la legitimación del poder por revelación divina. Por último, la modernidad

10. El *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: 1984 da como única acepción para *modernidad* la «calidad de moderno». La entrada más antigua de este término corresponde al año 1936.

en su acepción occidental, al ser obra de la misma razón, lo sería también, y sobre todo, de la ciencia, de la tecnología y de la educación<sup>11</sup>. Para los fines que nos interesan, importa destacar tres cosas de este tipo de propuestas. En primer lugar, al vincular inicialmente la modernidad con el «hombre ilustrado», se está colocando el inicio del período en la segunda mitad del siglo XVIII. Segundo, la Ilustración aparece como un parteaguas que separa la organización del cuerpo social en dos etapas definidas por la dicotomía irracional/racional; la primera se vincula al «corporativismo» y al papel central de la intervención divina en la organización humana, mientras que la segunda fase se asocia al «pueblo», «la nación», las leyes naturales y «la sustitución de Dios por la sociedad»<sup>12</sup>. Finalmente, aunque «lo político» está presente (de la mano precisamente del pueblo y de la nación), su papel en el surgimiento de la modernidad se margina o reduce al privilegiarse el de una trilogía: ciencia, tecnología y educación.

Muchos otros ejemplos podrían ofrecerse, pero creo que lo anterior basta como muestra de una forma de entender la modernidad que en sus líneas generales fue hegemónica en las ciencias sociales durante mucho tiempo<sup>13</sup>. Esta perspectiva de análisis ha sido contrarrestada o matizada desde diversas disciplinas y tendencias historiográficas y no es mi intención entrar en ese largo y complejo debate<sup>14</sup>. Lo que me interesa, por el contrario, es detenerme en una definición de modernidad que, surgida del ámbito de la llamada *Nouvelle Histoire Politique*, ha sido particularmente influyente en el contexto de los estudios americanistas. Según dicha definición, propuesta por François-Xavier Guerra en un libro seminal, la modernidad sería la consolidación del principio o «imagen de una sociedad contractual e igualitaria, de una nación homogénea, formada por individuos libremente asociados, con un poder salido de ella misma y sometido en todo momento a la opinión o la voluntad de sus miembros»<sup>15</sup>.

11. Véase entre otros Alain TOURAINE. *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy, 1993.

12. Más aún, al contraponer DIOS con sociedad en la segunda etapa de la modernidad, parecería sugerirse que toda organización anterior se sustenta en la revelación.

13. Una propuesta más fina y compleja, pero no muy alejada de algunos de estos presupuestos básicos, es la que ofrece el conocido e influyente libro de Ernest GELLNER. *Nations and nationalism*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1983.

14. Véase entre otros Bruno LATOUR. *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Debate, Pensamiento, 1993 (1.ª ed. 1991) y por supuesto Reinhart KOSELLECK. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Madrid, Barcelona, México: Paidós, 1993. Este último certeramente señala que la noción de *moderno* se fue acuñando a lo largo de tres siglos; no obstante, al mismo tiempo que su uso se generalizaba en el último tercio del XVIII ya se estaba abriendo camino la segunda acepción de *modernidad*, de la mano de una serie de circunstancias que iban introduciendo cambios en el espacio público y en las mentalidades. Según este autor, «el concepto exacto de *modernidad* sólo se impuso después de que hubieran transcurrido cerca de cuatro siglos a los que tenía que abarcar como una unidad. Se implantó lexicalmente en el último cuarto del siglo pasado» y sólo estaría documentado desde 1870. No obstante, agrega Koselleck «ya en 1775, antes de la Revolución Francesa, Büsch organizó la historia según el tiempo en historia antigua, media y moderna, hasta nuestros días, pudiendo diferenciar aún en este período la contemporánea, que se haría cargo del tiempo de la última generación o de este siglo» (p. 305). De tal forma, la llamada historia contemporánea se habría incorporado como el eslabón más reciente de los tiempos modernos, en tanto que la *modernidad* (noción acuñada mucho más tardíamente) mantendría una acusada ambigüedad que ha sido y sigue siendo el origen de muchas confusiones y debates. Finalmente, aunque es importante recordar que Koselleck fundamenta sus análisis en las experiencias propias del ámbito de lengua alemana, sus conclusiones son extensibles al conjunto del espacio occidental, América incluida.

15. François-Xavier GUERRA. *Modernidad e independencias...* [4], p. 24.

Desde esta perspectiva, las manifestaciones más decisivas de la modernidad en el campo de lo político son la «invención» del individuo, su asociación «voluntaria» en un conjunto que constituye la «nación» o el «pueblo» y el nacimiento de una nueva legitimidad: la de la soberanía popular, entendida como única e indivisible. Y todo ello vinculado a un atributo específico: la «homogeneidad».

Lo que importa de esta definición es que representa a esa corriente de pensamiento que, tras muchas décadas de ostracismo, volvió a poner «lo político» en el centro de los intereses historiográficos. Se fundamenta precisamente en la estrecha asociación entre *nación* y *modernidad* que constituye el eje de nuestro análisis. En ese sentido ha sido instrumental y motivadora al proponer un conjunto conceptual que contribuyó a expandir el interés por la investigación de los procesos políticos desarrollados en el mundo hispánico en y a partir de las grandes revoluciones atlánticas.

Ahora bien, la confusión comienza cuando una definición como la anterior se asume a partir de la contraposición especular con modelos consensuados como «de éxito», que en tanto tales sientan las bases programáticas que deben fundamentar las ideas y acciones tendientes a su expansión. Uno de esos modelos consensuados parte de la afirmación de que el principio activo de gobierno fundado en el «pueblo soberano» es una *invención* exclusiva de las dos grandes revoluciones producidas en el ámbito anglosajón, la inglesa del siglo XVII y la norteamericana del XVIII, que habrían sentado el principio y las formas por las que se desarrollarían dichas prácticas en Occidente. Otro modelo es el que sostiene que la nación moderna surge de la Revolución Francesa, a partir del complejo engarce entre el reformismo ilustrado y la irrupción —finalmente rupturista— de la nueva legitimidad fundada en la soberanía popular; engarce que implica el paso de la soberanía única e indivisible del rey a la soberanía también única e indivisible de la nación.

Aplicados uno u otro modelo (a veces ambos) a un ámbito ajeno —en nuestro caso, el hispánico—, cualquier desvío de los mismos se interpreta como la apropiación defectuosa y frustrada del modelo político externo, por falta de propios. Y a pesar de una ya importante bibliografía que viene defendiendo la existencia de un proceso revolucionario original en el mundo hispánico que debe entenderse, precisamente, desde su especificidad<sup>16</sup>, esa forma

16. Afortunadamente está creciendo la tendencia historiográfica que intenta revisar viejos tópicos especulares. Resaltan, entre otros, Jaime E. RODRÍGUEZ O. *The Spanish American Independence...* [3]; Jaime E. RODRÍGUEZ O. «Una cultura política compartida: los orígenes del constitucionalismo y liberalismo en México». En: Víctor Mínguez; Manuel Chust Calero (eds.). *El imperio sublevado. Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*. Madrid: CSIC, 2004, p. 195-224 (versión en inglés: «The origins of constitutionalism and liberalism in Mexico»). En: *The Divine Charter: Constitutionalism and Liberalism in nineteenth century Mexico*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2004, p. 1-34; Manuel CHUST CALERO. *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz*. Valencia, México: FIHS, UNAM, 1999; Hilda SABATO (coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999; Marta IRUROZQUI. *A bala, piedra y palo. La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 2000; Víctor PERALTA RUIZ. *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el Gobierno del virrey Abascal, Perú, 1806-1816*. Madrid: CSIC, 2003; Marta IRUROZQUI (ed.). *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú, siglo XIX)*. Madrid: CSIC, 2005; véase asimismo los artículos póstumos de François-Xavier GUERRA. «Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras». La referencia a la Biblia en el debate político, siglos XVI-XIX». En: Mónica Quijada; Jesús Bustamante. *Elites intelectuales y modelos colectivos*.

de utilizar modelos ajenos en detrimento de la comprensión de lo propio es y sigue siendo persistente. Lo cierto es que el principio explicativo basado en la confrontación especular con modelos externos, aplicado a diversos períodos históricos, acostumbró a muchas generaciones a pensar que el mundo hispánico no había tenido Renacimiento, ni Ilustración, ni instituciones democráticas, ni ciudadanía que mereciera tal nombre. Y recientemente, tras haber redescubierto la significación de los procesos de cambio político a uno y otro lado del Atlántico desde finales del XVIII, y la construcción temprana de sistemas eleccionarios y representativos, nos encontramos con que vuelve a negarse a dichos movimientos el carácter de revolución liberal, al defenderse que los procesos de Cádiz deben comprenderse no como el comienzo de una etapa diferente —que algunos llaman la modernidad—, sino como el cierre de un mundo ya para entonces perdido<sup>17</sup>.

Ahora bien, entiendo que la definición propuesta por Guerra a la que antes me he referido es asumible e incluso útil, porque introduce orden en la arborescencia conceptual que se asocia a la modernidad y ayuda a concentrar el foco del análisis. Pero para ello es imprescindible eludir toda idea de espejo que nos devuelva el reflejo de una imagen estática y acabada. En otras palabras, no tomaremos dicha definición como un punto de llegada, ni mucho menos como una fórmula para testar el grado de madurez política —i. e. democrática— de las sociedades a las que se aplica. Por el contrario, procuraremos atribuir a la modernidad así entendida, en el contexto de las llamadas revoluciones atlánticas, el tipo de relación que estableciera François Furet entre *l'égalité* y la Revolución Francesa, según la cual dicha Revolución no impuso «la igualdad de las condiciones», sino que convirtió «al principio igualitario» en un «valor»<sup>18</sup>.

La propuesta anterior se fortalece si además añadimos la triple idea defendida por Reinhart Koselleck de que la modernidad —es decir, el objeto definido— se construye sobre unos conceptos políticos que no sólo son reflejos, resultados o indicadores del cambio, sino también *factores* del mismo; ni son tampoco, únicamente, instrumentos de control del movimiento histórico, sino instrumentos de la expansión social del sujeto que ejerce el control. Finalmente, la modernidad implica un cambio de *temporalización* de los conceptos porque se transforma la percepción del pasado (condicionado por la mirada del presente), el presente (que pasa a verse como transición) y el futuro (que se carga de expectativas)<sup>19</sup>.

---

*Iberoamérica, siglos XVI-XIX*. Madrid: CSIC, 2002, p. 155-198 y «De la política antigua a la política moderna: algunas proposiciones». *Anuario del IEHS* (Tandil), 18 (2003), p. 201-212. Para los procesos peninsulares véase José María PORTILLO VALDÉS. *Revolución de nación...* [6].

17. Véase por ejemplo Marta LORENTE. «La nación y las Españas». En: Bartolomé Clavero; José María Portillo Valdés; Marta Lorente. *Pueblos, nación, constitución...* [8], p. 103-142.

18. François FURET. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1978, p. 45.

19. Según Reinhart KOSELLECK. *Futuro pasado...* [14], c. 1800 los cambios introducidos en los espacios públicos y las mentalidades permitieron «que el concepto de tiempo creciera en nuevas alusiones y significados». Se incorpora la idea del propio tiempo como *transición* y con ello la historia se *temporaliza* pues, «en virtud del tiempo que transcurre, se modifica el hoy respectivo y, con la distancia creciente, también el pasado o, con mayor precisión, el pasado se revela en su verdad respecto al presente correspondiente» (p. 323). Esto transforma también la actitud hacia el futuro: «Mientras que los conceptos anteriores se caracterizaban por reunir en una expresión toda la experiencia realizada hasta entonces, la relación del concepto se vuelve ahora hacia lo concebido. Es típico de la moderna

Esperamos que, al difuminarse el principio especular, continúen surgiendo elementos para el análisis que la hegemonía del reflejo mantenía ocultos, marginados o simplemente infravalorados<sup>20</sup>. Ésta es precisamente la búsqueda que vamos a emprender en las páginas que siguen, partiendo para ello de uno de los ejes fundamentales de la modernidad: la articulación entre nación y soberanía popular. Por diversas razones, entre las que no es irrelevante el hecho de que en la época de las revoluciones atlánticas la Monarquía Católica estuviera detentada por una dinastía de origen francés, voy a detenerme inicialmente en el proceso conceptual que en el ámbito galo llevó a consolidar la articulación antes citada, para después contrastarlo con las especificidades del mundo hispánico<sup>21</sup>. En los siguientes acápites estudiaré la resignificación de la nación en el mundo hispánico, su solapamiento con los antiguos principios de pueblo y *potestas* —que incluye una revisión de las raíces contractuales en la tratadística hispánica de los siglos XVI y XVII— y, finalmente, la conversión del imaginario político en prácticas representativas que permitieron el tránsito del Antiguo Régimen al nuevo sistema basado en la soberanía popular. Para esta última parte del análisis me centraré sobre todo en los procesos que se desarrollaron en el lado americano.

## Lo que la nación esconde

Según Gerard Mairet<sup>22</sup>, en 1766 Luis XV emitió una famosísima arenga en respuesta a los parlamentarios frondistas reunidos en Cortes, que solicitaban la unidad de los distintos parlamentos y su reconocimiento como *cuero legislativo* en representación de la nación. El monarca rechazó la sola idea de que ese —por él llamado— «cuerpo imaginario» pudiera interponerse entre su persona y la nación: osadía extraordinaria, porque *la nación formaba un solo cuerpo con el monarca*. De hecho —afirma Mairet—, en la Francia del Antiguo Régimen la legitimidad monárquica reposaba en la idea de una nación *abstracta* encarnada en el cuerpo

---

terminología política el contener numerosos conceptos que, en rigor, son *anticipaciones*. Se basa en la experiencia de la desaparición de la experiencia, por lo que tienen que mantener o despertar nuevas expectativas» (p. 329).

20. En este sentido, el presente artículo pretende hacer una contribución a la línea de trabajos que están cuestionando las perspectivas especulares, algunos de los cuales se citan en nota 16.
21. Por otra parte, encuentro que el primer modelo antes citado, basado en la apropiación exclusiva del principio de soberanía popular por las revoluciones inglesa y norteamericana, ha sido tratado de forma más axiomática y menos compleja que el francés. Para una visión desde «las dos orillas» de ese ámbito de habla inglesa, véase Edmund S. MORGAN. *Inventing the people. The rise of popular sovereignty in England and America*. New York, London: Norton, 1988. Una aplicación de esta perspectiva a las independencias hispanoamericanas en Brian HAMNETT. «Process and pattern: a re-examination of the Ibero-American independence movements, 1808-1826». *Journal of Latin American Studies* (London). 29/2 (1997), p. 279-328. Sobre la atribución de la «paternidad» de los conceptos políticos más influyentes de la modernidad a Thomas Hobbes —obviando una larguísima tradición textual que interactúa en el Occidente europeo, incluida España (como veremos más adelante)— véanse los trabajos tan influyentes como el de Steven SHAPIN; Simon SCHAFER. *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton: Princeton University Press, 1985, retomado acriticamente por Bruno LATOUR. *Nunca hemos sido modernos...* [14]. Debe añadirse, sin embargo, que esta perspectiva está siendo fuertemente contrarrestada por obras como la de Quentin SKINNER. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
22. Gerard MAIRET. *Le principe de souveraineté. Histoire et fondements du pouvoir moderne*. Paris: Gallimard, 1997.

*empírico* del rey. Por lo tanto, el que un cuerpo legislativo pudiese participar en la producción de la ley implicaba separar a la nación del monarca. Se perdía así el principio de indivisibilidad de la soberanía, por el cual en el acto mismo de otorgar leyes el monarca expresaba «la sustancia de la nación o la nación como sustancia»<sup>23</sup>. El reconocimiento reclamado por los parlamentarios entrañaba además introducir un principio —el de *representación*—, que contaminaba la unidad abstracta y material del cuerpo político encarnado en la monarquía absoluta.

Lo cierto es que la separación llegaría veinticinco años más tarde, pero a través de la ejecución de Luis XVI. Por el acto de cortar la cabeza al monarca, la nación se separa del cuerpo de aquél y —continúa Mairét— «... pasa del rey al pueblo; cambio de soberano que no es abolición del principio de soberanía, sino continuación de ésta. El pueblo ha tomado el lugar del rey y el precio que debe pagar es la aceptación de la *representación*» (a diferencia del rey, que ejercía directamente la soberanía). Por tanto, en la Francia del Antiguo Régimen la idea de nación era ya un elemento de la doctrina monárquica al que podía recurrir explícitamente el rey; por ejemplo, para combatir las pretensiones políticas de los parlamentos, como acabamos de ver. Pero la frase siguiente del mismo autor es aún más concluyente: «Así, lejos de ser un invento revolucionario [...] la referencia a la *nación* es, sobre todo, el *don* que el Antiguo Régimen hace al nuevo para que acepte la *representación*»<sup>24</sup>.

Nos faltan sólo dos elementos —el rey como vicario de Dios y la homogeneidad centralista francesa— para completar el cuadro con el que se identificó y se sigue identificando el principio constitucional del Antiguo Régimen en Francia: «Une foi, une loi, un roi». Construcción política que no sólo habría preparado el camino para la identificación del «pueblo» con la «nación», sino que, desde Tocqueville, dejaría una duradera impronta en la historiografía mediante la imposición de una suerte de axioma, que sostiene que el monismo absolutista monárquico<sup>25</sup> habría sido la más eficiente, si no la única vía para que las sociedades accedieran a gobiernos fundados sobre el principio de la soberanía colectiva, abstracta e indivisible de la nación<sup>26</sup>.

23. Gerard MAIRET. *Le principe de souveraineté...* [22], p. 97-98.

24. Gerard MAIRET. *Le principe de souveraineté...* [22], p. 97. Mairét también habla de otra cuestión: la afirmación de Tocqueville, a partir de su experiencia en los Estados Unidos, de que «la democracia supone costumbres ya democráticas, la existencia de una suerte de sentimiento democrático immanente al cuerpo social» y lo opone a la Francia absolutista, enunciando el principio de la soberanía del pueblo como principio de reforma. Es decir, el recurso a la revolución indicaría, según Tocqueville, la imposibilidad de la democracia. Por eso no hay, dice, una revolución americana como sí la hay francesa (p. 139-140).

25. Conviene recordar que originalmente el concepto *monismo* refiere a «la concepción común a todos los sistemas filosóficos que tratan de reducir los seres y fenómenos del Universo a una idea o substancia única de la cual derivan y con la cual se identifican» (*Diccionario de la Real Academia...* [10]). El término *monismo* y su adjetivo *monista* son muy utilizados en la historiografía francesa para conceptualizar, precisamente, la tendencia unificadora —filosófica, política, territorial, etc.— del Antiguo Régimen que, como se ha dicho, habría preparado el camino para la identificación del «pueblo» con «la nación».

26. En la historiografía y ensayística españolas esta impronta puede remontarse hasta Emilio Castelar y Antonio Cánovas del Castillo. Según el primero de ellos, el absolutismo fue «una fórmula de progreso desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII, porque combatía con mano fuerte otra forma de ser de las sociedades, más opresora y más bárbara, la forma feudal». Emilio CASTELAR. *La fórmula del progreso*. Madrid: 1854 y *Defensa de la fórmula del progreso*. Madrid: A. de San Martín, 1870 (citado en José Antonio MARAVALL. *Las comunidades de Castilla*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 40).

No es difícil comprender que la contraposición de los procesos hispánicos con el espejo francés produjera distorsiones. Frente a la imagen del rey como vicario directo de Dios en la tierra, consolidada por el absolutismo, en el ámbito hispánico estaban muy presentes el origen indirecto del poder real, así como la vigencia en el imaginario político del «pactismo»; es decir, la concepción e imagen de las relaciones entre el rey y cada uno de los reinos que integraban la Corona como regidas por un pacto que implicaba derechos y deberes recíprocos, cuyo no cumplimiento por el monarca podría justificar la rebelión<sup>27</sup>. Y esto último estaba lejos de ser un mero recuerdo más o menos inoperante, como había podido comprobar la nueva dinastía borbónica al intentar introducir reformas, tanto en la península como en América. Asimismo, frente al centralismo homogeneizador francés, se extendía la heterogeneidad política y étnica que tan bien definiera Gracián un siglo y medio antes:

«Hay también grande distancia de fundar un reino especial, y homogéneo, dentro de una provincia al componer un imperio universal de diversas provincias, y naciones. Allí la uniformidad de leyes, semejanza de costumbres, una lengua, y un clima al paso, que lo unen en sí, lo separan de los extraños. Los mismos mares, los montes, y los ríos le son a Francia término connatural, y muralla para su conservación. Pero en la monarquía de España donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir»<sup>28</sup>.

De esas heterogeneidades formaban parte no exclusiva, pero sí importante, los territorios americanos y sus poblaciones, lejanos pero tan propios que las sociedades del Nuevo Mundo ya no se entendían, en su globalidad, sin el componente hispano; ni España, sin el componente americano. Y también tan cercanos que la crisis de legitimidad a que dio lugar la ausencia de Fernando VII y los procesos políticos que desencadenó tuvieron inmediata y activa repercusión en ultramar. Por ello, y a pesar de las dificultades que imponía la distancia, diputados de esa procedencia intervinieron en los debates y en las decisiones de Cádiz con acentos y problemas que les eran específicos, y todo el movimiento político y la voluntad constituyente en los que participaron unos y otros —peninsulares y americanos— tuvieron ramificaciones e incidencias decisivas a uno y otro lado del Atlántico. Incidencias que no excluyen la sanción en territorios americanos de constituciones previas, incluso, a la de 1812<sup>29</sup>. Eso, en el contexto complejo y heterogéneo pintado por Gracián, que a principios del siglo XIX seguía manteniendo una asombrosa vigencia.

27. François-Xavier GUERRA. *Modernidad e independencias...* [4]; François-Xavier GUERRA. «Le peuple souverain: fondements et logiques d'une fiction (pays hispaniques au XIXe siècle)». En: *Quel avenir pour la démocratie en Amérique latine?* Paris: Éditions du CNRS, 1989, p. 19-54. Un diálogo historiográfico con estos planteamientos en Mónica Quijada. «El imaginario y el léxico que lo revela...» Un viaje por los itinerarios de François-Xavier Guerra, de ayer a mañana», ponencia presentada al Colloque International *Hommage à François-Xavier Guerra. L'histoire des mondes ibériques avec François-Xavier Guerra: rencontres, parcours, découvertes*. París, noviembre de 2003.

28. Baltasar GRACIÁN. *El político don Fernando el Católico*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1985, p. 13-14. (Prólogo de Aurora Egido, edición facsimilar de la de Zaragoza 1640).

29. Constituciones de Cundinamarca (abril de 1811), Venezuela (diciembre de 1811) y Quito (febrero de 1812).

Finalmente, si algo define al proceso que conducirá en España a la Constitución liberal de 1812 es el hecho de que no había un rey a quien cortar la cabeza, porque Fernando VII estaba ausente y, además, se le *añoraba*. Había, por el contrario, una ocupación extranjera que además de convertir al rey traidor en *El Deseado*, introducía interferencias patrióticas, cuasi románticas, en el mundo exquisito de la teoría política.

Lo cierto es que estos y otros elementos de la Constitución Política y de las circunstancias cotidianas de la monarquía complicaron considerablemente — quizá no tanto a los actores mismos, como a los observadores e historiadores — la identificación del presupuesto teórico según el cual el principio abstracto de la nación debía pasar del cuerpo del rey al pueblo, con la soberanía de aquél intacta. La solución que se encontró, para poder explicar desde ese modelo ultrapirenaico la existencia de una revolución liberal en el mundo hispánico, fue la perspectiva de una interacción entre principios antiguos y modernos de teoría y práctica políticas — los primeros vinculados a la tradición hispánica y los últimos adaptados fundamentalmente de la experiencia ilustrada y revolucionaria francesa — que, en su imbricación, habrían permitido el desarrollo de ese proceso revolucionario.

Lo cierto es que a partir de la contraposición, consciente o no, de este modelo, la historiografía tanto americanista como hispanista ha tendido a considerar el principio de nación, tal cual quedó expresado en el texto constitucional de 1812, como un «artificio nuevo», sin precedentes en la tradición política española. Y esta afirmación aparece incluso en textos recientes destinados a defender la existencia de una revolución liberal en el mundo hispánico, y a explicarla desde su especificidad<sup>30</sup>. Creo, no obstante, que si sorteamos el monolitismo de los conceptos y buscamos las problemáticas, siempre más complejas, que subyacen a ellos, quizá podríamos alcanzar visiones más matizadas.

Vayamos, pues, al texto aprobado en Cádiz por diputados peninsulares y americanos. En su tercer artículo establecía que: «La soberanía reside esencialmente en la nación, y que por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales». Los límites de la nación estaban también definidos: el primer artículo afirmaba que: «La nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios»; y en el quinto se explicaba que eran españoles «todos los hombres libres nacidos y avecindados en los dominios de las Españas, y los hijos de éstos»; «los extranjeros que hayan obtenido de las Cortes carta de naturaleza»; «los que sin ella lleven diez años de vecindad, ganada según la ley, en cualquier pueblo de la Monarquía»; y «los libertos desde que adquieran la libertad en las Españas». Es decir, la nación había quedado consagrada como sujeto de la soberanía. Pero además introducía una novedad raramente aceptada desde los paradigmas de principios del XIX, por muy amantes de la universalidad que fueran los ilustrados. Me refiero al hecho de que la «nación española», tal cual fue definida por los diputados de Cádiz, englobaba poblaciones extensas, diversas y discontinuas. Es decir, incorporaba al principio abstracto de nación el universo amplio y heterogéneo del que había hablado Gracián.

30. Bartolomé CLAVERO; José María PORTILLO VALDÉS; Marta LORENTE. *Pueblos, nación, constitución...* [8], p. 73.

Sobre esto último volveré más tarde, por el momento nos centraremos en el artículo tercero, el que afirma que «la soberanía reside esencialmente en la nación».

## Nación y soberanía

¿Qué era la nación en el mundo hispánico, a finales del siglo XVIII y principios del siguiente? Desde luego, algo ni sencillo ni lineal. La idea simplificadora de que en la historia primero fue la nación étnica y después la política se derrumba con sólo revisar los diccionarios publicados en el ámbito hispánico desde el siglo XV<sup>31</sup>. Los vocabularios señalan con toda claridad que hasta las grandes revoluciones atlánticas el concepto de nación aparecía siempre como un conjunto poblacional asociado a un elemento externo que le daba sentido grupal: la tierra (vinculada a la idea de «patria», es decir, el suelo donde se ha nacido), o a una demarcación institucionalmente organizada, como un reino o una provincia. En un solo caso (el *Vocabulario* de Alonso de Palencia de 1490) está presente un principio de *gens*, de clan, pero su sentido no es étnico sino gentilicio; tiene que ver con *nascer* y con linaje y en todo caso siempre asociado al lugar de nacimiento<sup>32</sup>. En el período de las grandes revoluciones se reafirma el sentido institucional y político de la nación<sup>33</sup>. Sólo a finales del siglo XVIII y sobre todo en el XIX va a aparecer en los diccionarios europeos la doble acepción cívica y étnica que hoy asociamos al concepto de nación<sup>34</sup>.

31. No me refiero aquí al debate ya rancio sobre si los independentistas habrían recurrido a una nación preexistente, sino a la afirmación, muy frecuente en los trabajos de análisis conceptual, de que la acepción política y territorial de la nación es un proceso que aparece tardíamente en el tiempo, mientras que en origen la idea de nación se sustentaría sobre su contenido étnico. Para un debate internacional sobre este tema véase Anthony D. SMITH. *Nationalism and modernism*. London: Routledge, 1998.

32. El *Vocabulario* de Alonso de Palencia de 1490 da la siguiente definición para el término *naçion*: «Se llama de nasçer: et dizense naçiones llamadas de las gentes iuntas en propios parentescos et lenguas: como naçion alemana: et italiana: et francesa. Et segund afirma Sesto Pompeyo el linea de ombres que no vienen de otras partes: mas son ende nascidos se llama naçion»; y añade: «Et hay diferencia entre gente y naçion: ca naçion requiere el suelo de la patria, et gente es ayuntamiento de muchos desçendientes de una cabeça». El matiz gentilicio desaparece en los vocabularios posteriores, pero no la nación como un colectivo vinculado a la tierra; esta combinación se complejiza además al ponerse el acento en el hecho de ser una unidad institucionalmente definida: «Reyno o provincia extendida, como la nación española» (*Primer Dicionario de la Lengua* de Sebastián de Covarrubias, 1611); «La colección de habitadores en una provincia, país o reino» (*Diccionario de Autoridades*, 1726). Hay otro sentido tradicional de nación que tiene que ver con una connotación universalista de raíz religiosa o política —en el sentido aristotélico—, y se usa en plural (*naciones indias*, que entraña la contraposición idólatras-gentiles-bárbaros-sin organización política, frente a cristianos-civilizados-con organización política); o en el sentido de extranjero, referido a cualquiera que no sea español (acepción esta última considerada propia del lenguaje vulgar). Pero ninguno de estos sentidos son recogidos en la construcción política de Cádiz.

33. Tal como queda recogido en el *Diccionario* de Terreros y Pando de 1787: «Nombre colectivo que significa algún pueblo grande. Reino, Estado, etc., sujeto a un mismo príncipe o gobierno».

34. Debe añadirse que esta incorporación surge antes en los ámbitos inglés y francés que en el español. El *Nouveau Dictionnaire Français* de 1793 incluye esta doble conceptualización: «Tous les habitants d'un même État, d'un même pays, qui vivent sous les mêmes lois, parlent le même langage, etc.». Por su parte, el *Oxford* remonta a 1818 la primera documentación del siguiente contenido: «A distinct race, or people, characterized by common descent,

Pero volvamos a nuestra pregunta inicial: ¿qué era la nación en el mundo hispánico, en el ámbito finisecular de las grandes revoluciones? En primer lugar, la nación era la *communitas*, un principio que había venido gestándose y afirmándose en el transcurso de la centuria anterior, como han demostrado importantes investigaciones<sup>35</sup>. Pero no cualquier *communitas*, como explica José Antonio Maravall, la nación de los ilustrados españoles se venía asociando a «la conciencia de una nueva forma de coexistencia política que tiene que ver con una relación de copertenencia a un grupo territorial»<sup>36</sup>. Pero en esta perspectiva, en la que el principio de grupo que comparte un territorio había quedado firmemente asociado al elemento articulador de una demarcación institucionalmente definida, en el término nación venían confluyendo dos tendencias interactuantes: la pertenencia a los viejos reinos y provincias de la Monarquía Hispánica, que estaban asumiendo una condición de naturaleza, un carácter abstracto; y la extensión de esa misma condición de naturaleza, de ese carácter abstracto, a la globalidad de España<sup>37</sup>. Y esta doble proyección, con su pulsión bipolar hacia lo local y hacia lo general, va a tener una presencia constante en los intentos de configuración institucional, tanto en España como en América. Es lo que subyace al largo proceso de interacción entre el fundamento legal de «los pueblos» y «el pueblo» que ha sido tantas veces visto en forma secuencial («los pueblos» como principio antiguo y «el pueblo» como principio moderno), aunque ambos aparecen en un mismo ámbito conceptual y coetáneo caracterizado por una fuerte polisemia. Esta doble pulsión hacia lo local y hacia lo general, que subyace al largo proceso de interacción entre el fundamento legal de «los pueblos» y «el pueblo», se puso de manifiesto a lo largo del siglo XIX en contraposiciones binarias que también implicaban la búsqueda de formas de articulación, como la que opuso al centralismo con el federalismo<sup>38</sup>, o la que señala Jordana Dym al referirse a la irrupción de «la necesidad de un cambio en la filosofía política clásica, basada en la soberanía municipal —aquella de *los*

---

language, or history, usually organized as a separate political state and occupying a definite territory». Definición que contrasta con la idea mucho más antigua de «a country or Kingdom», datada en 1668 y, por tanto, aproximadamente contemporánea del de Covarrubias y del *Diccionario de Autoridades*. Estoy manejando la versión del *Oxford Dictionary* de 1959 — primera edición 1933 —, en dos volúmenes, cuya información etimológica — que incluye el momento histórico en que aparece documentada cada acepción — es extraordinariamente útil.

35. Pedro ÁLVAREZ DE MIRANDA. *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España (1680-1760)*. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1992. (Premio Rivadeneira de la Real Academia Española). José Antonio MARAVALL. *Estudios de la historia del pensamiento español, s. XVIII*. Madrid: Biblioteca Mondadori, 1991. (Introducción y compilación de María del Carmen Iglesias). María Teresa GARCÍA GODOY. *Las Cortes de Cádiz en América. El primer vocabulario liberal español y mejicano (1810-1814)*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1998. José María PORTILLO VALDÉS. *Revolución de nación...* [6].
36. José Antonio Maravall en Pedro ÁLVAREZ DE MIRANDA. *Palabras e ideas...* [35], capítulo II, esp. p. 213-215.
37. Véase la definición del de Covarrubias de 1611 (*Primer Diccionario de la Lengua*).
38. La contraposición centralismo/federalismo ofrece también un caso claro de cómo la interpretación historiográfica puede adjetivar los conceptos con atributos que no siempre se corresponden con los procesos históricos. Una parte de la historiografía mexicanista, por ejemplo, ha considerado tradicionalmente a las tendencias federalistas como más progresivas y modernas que las centralistas. En puridad, desde una perspectiva diacrónica sería lo contrario: el centralismo aparece estrechamente vinculado primero al Antiguo Régimen y después al jacobinismo revolucionario o al liberalismo homogeneizador, en contraposición a las tendencias supuestamente más laxas de los respectivos períodos anteriores.

*pueblos*—, hacia una política de soberanía nacional —la del *pueblos*»<sup>39</sup>. La persistencia de esta doble pulsión en el mundo hispánico contrasta con la potencia del centralismo en Francia, que Tocqueville considera otro de los «dones» que el Antiguo Régimen hace al nuevo, pues —afirma— es una de las bases «monistas» sobre las que se cimentará el principio de indivisibilidad de la soberanía del pueblo<sup>40</sup>.

Ahora bien, en el mundo hispánico y en el período al que nos referimos, en las argumentaciones sobre la *nación* no suelen aparecer dos cuestiones que la modernidad le asociará estrechamente. Por un lado, es difícil encontrar una preocupación genealógica como la propuesta por Herder, ni mucho menos conceptualizaciones del tipo de las que expresaría Fichte<sup>41</sup>, quien entendía al pueblo (*Volk*) como un *cuerpo ético*, poseedor de una subjetividad colectiva propia; y a la nación (*Nation*), como ese mismo cuerpo ético visto como un objeto de fe en virtud del cual la comunidad alcanza una suerte de infinitud «en el seno mismo de la finitud histórica de los hombres»<sup>42</sup>. Pero más importante aún es que hasta finales del siglo XVIII la expansión en los textos hispánicos del concepto de nación tiene poco que ver con un debate sobre la *soberanía*. Creo que no es casual que un libro como el de Álvarez de Miranda, destinado a estudiar *el léxico de la ilustración temprana en España entre 1680 y 1760*, no se ocupe de dicho concepto. Ésta puede ser una de las razones que ha motivado la idea de que el artículo primero de la Constitución de Cádiz era una novedad teórica derivada de un préstamo externo.

Sin embargo, tras la construcción moderna del principio de *communitas* asociada a un territorio y a una coexistencia política, que va asumiendo una condición de naturaleza, un carácter abstracto, subyace un proceso que no se suele tomar en cuenta y que tiene que ver con la reafirmación del principio de la *soberanía* asociado a dicho colectivo. Para explicarlo voy a utilizar un artículo del año 2002 de François-Xavier Guerra, que no figura por cierto entre sus publicaciones más conocidas. En él se privilegia un enfoque centrado en la construcción de una serie de principios de mutación política e identitaria a lo largo del tiempo, en el marco de las dos monarquías ubicadas a ambos lados de los Pirineos, la española y la francesa; mutaciones que contribuirían, según Guerra, a echar los cimientos

39. Jordana DYM. «La soberanía de los pueblos: ciudad e independencia en Centroamérica, 1808-1823». En: Jaime E. Rodríguez O. *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera, 2005, p. 309-338. Véase también, de la misma autora, *From sovereign villages to National States. City, State and Federation in Central America, 1759-1839*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006. Sobre la contraposición «el pueblo/los pueblos», véase José Carlos CHIARAMONTE. «Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* (Buenos Aires). 3/1 (1989), p. 71-92; José Carlos CHIARAMONTE. *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Ariel, 1997; José Carlos CHIARAMONTE. «Ciudadanía, soberanía y representación en la génesis del Estado argentino (ca. 1810-1852)». En: Hilda Sabato (ed.). *Ciudadanía política y formación de naciones...* [16], p. 94-117. La bibliografía sobre centralismo vs. federalismo es ingente. Entre los títulos más recientes véase Josefina Zoraida VÁZQUEZ (coord.). *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*. México: El Colegio de México, 2003.

40. Alexis de TOCQUEVILLE. *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Gallimard, 1967, véase especialmente *Livre II*.

41. *Reden an die deutsche Nation*, serie de conferencias pronunciadas por Fichte en Berlín en el invierno de 1807-1808. Edición en español preparada por María Jesús Varela y Luis Acosta. *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Editora Nacional, 1977. Gerard MAIRET. *Le principe de souveraineté...* [22], p. 117.

42. Gerard MAIRET. *Le principe de souveraineté...* [22], p. 117.

de la nación moderna. Y un tema clave en esta perspectiva es la reformulación que se estaba produciendo desde finales del XVII de la noción de *societas*. Y aquí voy a permitirme añadir una cita inusualmente extensa:

«Los atributos y el funcionamiento de las “sociedades” —afirma Guerra— pasan a la “sociedad”, vista como un conjunto de individuos iguales, sin distinción de estamentos, privilegios y prelações, voluntariamente unidos para intercambiar opiniones, gozar de los placeres del trato mutuo y obrar por el bien de la patria. *La palabra “sociedad”, empleada hasta entonces para referirse a asociaciones y compañías, eruditas o comerciales* —“compañía de racionales”, dice el *Diccionario* de la Academia en 1739— *pasa a designar en estos años la sociedad global, tanto en Francia como en España*. El éxito y la polisemia del término son tales que la *Encyclopédie* le dedica once entradas y unas 1.600 líneas (y *sólo una entrada y 35 líneas a “nación”*) y el diccionario de Terreros en 1788 seis entradas y 36 líneas, más otras entradas para “sociabilidad”, “sociable”, “sociablemente”, “social”, “sociedad humana”» (el énfasis es mío).

¿Y qué es la sociedad así concebida? Continúa Guerra, citando el *Diccionario* de Terreros y Pando de 1788: «Esta omnipresente “sociedad” es una “Junta de muchas personas en un mismo lugar para vivir en unión debajo de ciertas leyes y ayudarse mutuamente en sus necesidades”»<sup>43</sup>.

Se trata de una «manera nueva de concebir la colectividad humana completa [...] vista como un conjunto de individuos iguales, sin distinción de estamentos, privilegios y prelações, voluntariamente unidos para intercambiar opiniones, gozar de los placeres del trato mutuo y obrar por el bien de la patria». La expansión de la sociedad así conceptualizada pasa a ocupar, según este autor, el papel de condición *sine qua non* en el proceso que conduce a la formulación de la nación moderna, al favorecer la identificación de la comunidad territorial con el principio abstracto que la convierte en sujeto de soberanía.

Llegados a este punto es necesario hacer dos comentarios. Por un lado, es significativo que la idea del «desfase» entre principios identitarios y políticos antiguos y modernos —que como es bien sabido constituye uno de los elementos clave de la argumentación de Guerra<sup>44</sup>— ceda aquí protagonismo a una visión muy distinta, en la que la noción de *societas*, reformulada a lo largo del tiempo, actúa como un cimiento de la modernidad y es el fundamento que permite que se fuera desarrollando un movimiento de unificación de las antiguas identidades, no sólo en Francia sino en la Monarquía Hispánica. Al promediar el siglo XVIII, afirma Guerra, en esta última se estaba «llegando a una concepción monista de la nación, en la que se funden el reino, el Estado, la patria, las lenguas, las costumbres. En dos procesos no idénticos, pero sí íntimamente relacionados y con un cierto equilibrio en algunos de sus ritmos»<sup>45</sup>.

43. François-Xavier GUERRA. «La nación moderna...» [9], p. 9.

44. François-Xavier GUERRA. «Le peuple souverain...» [9], p. 19-54; François-Xavier GUERRA. *Modernidad e independencias...* [4].

45. De ahí la conclusión final: «La nación moderna es una construcción de las grandes monarquías de Europa occidental, Francia primero y España después, lanzadas desde tiempo atrás en la empresa de unificar en un solo sujeto el reino, el pueblo, la patria, la soberanía, la sociedad y la historia». François-Xavier GUERRA. «La nación moderna...» [9], p. 54.

Por otro lado, esta nueva forma de conceptualizar la sociedad nos va conduciendo a una de las nociones eje de los procesos modernos: la *soberanía*, que a finales del XVIII se asociará estrechamente a la nación. En este sentido, creo que podemos estar de acuerdo en que la reformulación de la idea de la *sociedad* así planteada por Guerra —que no es simplemente un juego conceptual y académico, sino que se produce como parte de una serie de movimientos y prácticas colectivas que afectan a la sociabilidad— puede ser uno de los procesos que subyacen a la posibilidad de que en 1808 el término nación, que hasta el último tramo del siglo XVIII no aparece en España vinculado a la problemática de la soberanía, irrumpa de pronto nada menos que como sujeto de la misma. Ya que el nuevo principio de *sociedad*, entendido como una «manera nueva de concebir la colectividad humana completa [...] vista como un conjunto de individuos iguales, sin distinción de estamentos, privilegios y prelación, voluntariamente unidos para intercambiar opiniones, gozar de los placeres del trato mutuo y obrar por el bien de la patria», favorece la identificación de la comunidad territorialmente asentada y políticamente articulada con un conjunto de principios abstractos, basados en el consentimiento, que abren el camino para su conversión en sujeto de soberanía.

Es interesante señalar que José Antonio Maravall —pionero en éste como en tantos otros temas— ya había señalado la resemantización del concepto de sociedad mediante su asociación con «una esfera de vinculaciones libres, voluntarias y ajenas al poder político del Estado», situándola en España en la segunda mitad del XVIII, en el contexto del movimiento ilustrado que convierte a esa noción en el objeto principal de sus meditaciones y escritos<sup>46</sup>. Guerra profundiza esta interpretación desde la perspectiva de lo político, al asociar los cambios que experimenta la conceptualización de la sociedad, desde el siglo XVII, con procesos fundamentales que conducen a la reformulación de identidades, a la reafirmación de las tendencias monistas y, finalmente, a la modificación del sujeto de la soberanía. De tal manera, su análisis nos permite arriesgar la hipótesis de que la reformulación moderna de la antigua noción de *sociedad* habría facilitado la recuperación, en el entorno corporativo de la Edad Moderna, de los principios políticos contractuales de la baja Edad Media<sup>47</sup>.

46. Citado en Pedro ÁLVAREZ DE MIRANDA. *Palabras e ideas...* [35], p. 350.

47. Aunque en este trabajo he eludido detenerme en la noción de lo corporativo, porque la ramificación de los conceptos es infinita y un trabajo académico exige límites, creo que para comprender los procesos que van configurando la llamada modernidad es importante ver la interacción de conceptualizaciones aparentemente contradictorias. Tal es lo que ocurre con dos principios como el de sociedad —desde la perspectiva aquí señalada— y todo lo que se asocia a la concepción de lo corporativo. Lo cierto es que no sólo ambos términos se usan coetáneamente, sino que tampoco «lo corporativo» tiene un sentido unívoco y cristalizado en el tiempo; por el contrario, esta última noción se va resignificando con los cambios sociales y políticos y —si nos mantenemos fieles a Koselleck— va provocando a su vez nuevos cambios. De hecho, el principio de «lo corporativo» está siendo hoy objeto de debates a partir de la revisión del comunitarismo. En el ámbito de la lengua española, la historiografía más reciente viene contribuyendo a este tipo de revisiones con importantes trabajos. Véase, entre otros, Marcello CARMAGNANI; Alicia HERNÁNDEZ CHÁVEZ. «Dimensiones de la ciudadanía orgánica mexicana, 1850-1910». En: Hilda Sabato (ed.). *Ciudadanía política y formación de naciones...* [16], p. 371-402; Tamar HERZOG. «La vecindad: entre condición formal y negociación continua. Reflexiones en torno a las categorías sociales y las redes personales». *Anuario del IEHS* (Tandil). 15 (2000), p. 1231-1251; Jesús IZQUIERDO MARTÍN. *El rostro de la comunidad. La identidad del campesino en la Castilla del Antiguo Régimen*. Madrid: CAM, 2001; Marta IRUROZQUI. «El bautismo de la violencia. Indígenas patriotas en la revolución de 1870 en Bolivia». En: Josefa Salmón; Guillermo Delgado (eds.). *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX*. La Paz: Ed. Plural, 2003, p. 115-152; Marta IRUROZQUI. «De cómo el vecino hizo al ciudadano

Siguiendo por este camino — y haciendo un intento de abstracción a partir de procesos históricos complejos y no fácilmente codificables — podríamos decir que la enunciación del artículo tercero de la Constitución de Cádiz fue posible por la conjunción de una serie de factores: la vinculación cada vez más consciente e instrumental del concepto de nación con una comunidad territorializada que coexiste políticamente («sujet[a] a un mismo príncipe o gobierno», afirma el vocabulario del ilustrado Terreros y Pando; «qui vivent sous les mêmes loies», matiza el *Dictionnaire de l'Académie*), en el contexto de una reformulación procesual de la sociedad en la que la *civitas* se refunde con la perspectiva de una *asociación de iguales*; y un proceso de resemantización por el cual un conjunto de principios políticos instaurados desde antiguo en el imaginario tradicional español<sup>48</sup> — vinculados a la también antigua noción de *populus* — acabó identificándose con los contenidos de la versión moderna y también resemantizada de *nación*.

Ahora bien, tras estos procesos se esconde una larga tradición de teoría política que en el mundo hispánico venía planteándose la noción misma de contractualismo, asociada a experiencias de gran calado y a un largo y complejo debate que no es ajeno a los avatares semánticos que acabarán vinculando el antiguo concepto de pueblo (*populus*) con la resignificación moderna de nación, y a ambos con soberanía.

## Experiencia política y producción textual en la tradición hispánica

De hecho, en el contexto de la Constitución de Cádiz y de los procesos autonomistas e independentistas americanos, los debates y los textos muestran una interacción permanente entre estos conceptos. Y, si podemos estar de acuerdo en que la vinculación de *nación* y *soberanía* en el ámbito hispánico es una consecuencia de tránsitos semánticos tardíos que cuajan en el entorno gaditano, no parece en cambio que podamos acogernos a la misma perspectiva para entender la asociación entre *pueblo* y *soberanía*. Y ello a pesar de que las dos ecuaciones — nación/soberanía y pueblo/soberanía — suelen aparecer estrechamente vinculadas. Tanto es así que da la impresión — bastante justificada, creo yo — de que la mayoría de los actores de la época, y en especial los americanos, no vieron la diferencia entre una y otra con tanta claridad como los historiadores.

Es cierto que una importante corriente historiográfica, desarrollada particularmente en España, ha venido haciendo un desmenuzamiento del engarce entre pueblo y nación y sus derivados — soberanía popular y soberanía nacional —, que ha llegado a veces a extremos de

---

en Charcas y de cómo el ciudadano conservó al vecino en Bolivia, 1809-1930». En: Jaime E. Rodríguez O. (coord.). *Revolución, independencia y las nuevas naciones...* [39], p. 451-484. Véase también el importante trabajo de Annick LEMPÉRIÈRE. *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIIe-XIXe siècles*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

48. Y no sólo en el imaginario político español. Hoy son cada vez menos los que niegan la importancia que asumió la recuperación y reformulación de las llamadas «antiguas libertades» en la asunción del fundamento de la soberanía popular por las nuevas construcciones políticas surgidas de las grandes revoluciones, incluidas la inglesa y la holandesa.

gran minuciosidad. Se ha hablado, por ejemplo, de una ecuación según la cual la soberanía popular se basa en el «pueblo» como «sujeto empírico», y su objeto es la democracia directa; en tanto que la «soberanía nacional» se fundamenta en la «nación» como sujeto abstracto y está en la base de la defensa de la democracia representativa<sup>49</sup>. Pienso que definiciones como ésta pueden ser útiles e incluso correctas en términos de análisis jurídico. No obstante, los actores políticos de la época no tenían los conceptos tan bien clasificados. De hecho, es corriente encontrar textos de las primeras décadas del siglo XIX donde «nación», «pueblo» y «pueblos» aparecen de forma más o menos indistinta, incluso en un mismo párrafo. Pero lo importante, desde la perspectiva que quiero señalar aquí, es que en todos los casos el actor histórico estaba defendiendo la imputación de la soberanía al colectivo, sea cual sea el nombre que diera a este último.

A partir de este principio fundamental se abre un abanico de posibilidades múltiples en función de los también múltiples intereses que se defienden, y de las diversas convicciones desde las que se habla y se actúa. Pero más allá de la diversidad de interpretaciones que puedan sugerir los testimonios, lo que me interesa señalar es esa suerte de convicción mayoritaria, o más bien, de comodidad colectiva que muestran los actores con un principio que está en la misma base de la modernidad, y que invita a revisar su relación con y en la tradición de la teoría política en el mundo hispánico.

La historiografía ha perseguido el concepto de pueblo soberano y otros términos a él vinculados en múltiples textos de la Ilustración española. Las aportaciones en este sentido de José María Maravall y José María Portillo son concluyentes. El primero, por ejemplo, demuestra la importancia que asumen los principios de contractualismo y libertad en un número significativo de ilustrados españoles<sup>50</sup>. Ahora bien, es posible que la asociación entre pueblo y soberanía tuviera raíces aún más profundas en la tradición hispánica, tanto de teoría como de práctica políticas. Para apreciar esta posibilidad, basta recordar que en este último ámbito la revolución liberal no pivotó sobre una *traslación* del principio de soberanía de un titular a otro, sino sobre una *retroversión* de la misma. O sea, sobre el reclamo de *una vuelta a los orígenes*. Esto lo tuvieron particularmente claro los diputados americanos, como el novohispano José Miguel Guridi y Alcocer cuando afirmó que la nación «no puede desprenderse

49. Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA. *La teoría del Estado...* [6].

50. Véase por ejemplo la siguiente síntesis de Maravall, colofón a su análisis de una serie de escritos políticos españoles del siglo XVIII: «En una carta a su hijo [...] sostenía Carlos III esta rigurosa tesis del absolutismo: 'El hombre que critica las operaciones del Gobierno, aunque no fuesen buenas, comete un delito'. Imposible dejar de reconocer la insalvable distancia a que quedan de esta frase, tantos pasajes de escritos políticos [...] de nuestro siglo XVIII. No es fácil formular con más precisión y sobriedad un conjunto de principios políticos más contrarios a la concepción monárquica de un Carlos III que los que hemos venido viendo sustentados por los autores que hemos recogido en nuestras páginas. Según ellos, la libertad es lo primero, originario y total; la autoridad, lo secundario, derivado y parcial. Libertad, la más posible; autoridad la menos posible. Libertad, toda menos la que haga falta sacrificar para mantener la convivencia. Y para garantizar la aplicación de estos principios, un sistema de participación ciudadana, por representación. Tal es, en síntesis, la clara línea del pensamiento político de un grupo de escritores españoles que en el reinado de Carlos III constituye lo que con pleno sentido podemos calificar de opinión radical, cuyos propósitos de transformación se definen según el esquema de una reforma de neta inspiración democrática». José Antonio MARAVALL. «Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español». En: *Estudios de la historia del pensamiento español...* [35], p. 80. Véase también José María PORTILLO VALDÉS. *Revolución de nación...* [6], partes I y II.

jamás de la raíz u origen de la soberanía», y que el origen y raíz de la soberanía estaba «en la voluntad de cada uno»<sup>51</sup>. Y aunque es posible e incluso probable que el novohispano fuera versado en textos de la tratadística en boga, como Rousseau y Montesquieu, lo cierto es que la idea de que el origen y raíz de la soberanía reside en la voluntad de la comunidad no era nueva en la tradición hispánica. Ni mucho menos en el imaginario político de los americanos, cuyos textos tempranos indican la celeridad con que asumieron la defensa del principio básico de la soberanía popular<sup>52</sup>.

En este sentido, hay una línea historiográfica que defiende que los diputados americanos en Cortes planteaban las posturas más antiguas frente a la modernidad de los liberales peninsulares, basándose para ello en la mayor lentitud con que los americanos incorporaron la nueva resignificación del término *nación* frente al mucho más utilizado de *pueblo*<sup>53</sup>. Es posible, pero lo creo irrelevante. Porque en esas formas dize antiguas estaba contenido todo un imaginario de principios teóricos y prácticos de formas contractuales y soberanía popular que está siendo revisado a partir de importantes investigaciones, como las de Quentin Skinner, Antonio Fernández Santamaría o Annabel Brett<sup>54</sup>. Estas y otras investigaciones empiezan a mostrar un ámbito complejo de referentes y experiencias comunes e interactuantes que recorre el mundo occidental a lo largo de muchos siglos, de las que forman parte sustancial las experiencias generadas en el ámbito hispánico.

En un trabajo reciente he estudiado la articulación de los procesos hispánicos en ese panorama múltiple. No voy a volver sobre la argumentación, que es larga y complicada<sup>55</sup>. Sólo quiero señalar unos pocos elementos que considero relevantes para esta discusión. Allí defendí que en el ámbito occidental, a lo largo del período que la historiografía convencionalmente ha llamado «Edad Moderna» o «Antiguo Régimen» —según la perspectiva que se aplique—, se

51. Citado en Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA. *La teoría del Estado...* [6], cap. IV. Véase también David T. GARZA. «Criterio constitucional mexicano en las Cortes de Cádiz». En: Nettie Lee Benson (ed.). *México y las Cortes españolas. 1810-1822. Ocho ensayos*. México: Instituto de Investigaciones Legislativas, 1985, p. 51-66; Manuel CHUST CALERO. *La cuestión nacional americana...* [16].

52. Un tema no fácil de comprender desde la perspectiva historiográfica peninsular es que en América, en el contexto de las independencias, incluso los conservadores defendían el principio del sujeto colectivo de la soberanía. Sobre la participación de los conservadores mexicanos en esta perspectiva axial de las construcciones políticas americanas del siglo XIX, véase Mirian GALANTE BECERRIL. *El pensamiento conservador en México: alcance y significado de una propuesta política para el México independiente. De la independencia a las Siete Leyes*. Tesis doctoral en CD-Rom. Universidad Autónoma de Madrid, 2006. Este texto ha sido revisado y aumentado en Mirian GALANTE BECERRIL. *El temor a las multitudes. La formación del pensamiento conservador en México, 1808-1834*. Mérida: Universidad Autónoma de México (en prensa).

53. Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA. *La teoría del Estado...* [6], cap. IV. Se basa precisamente en la mayor lentitud con que los americanos incorporaron la nueva resignificación del término *nación* frente al mucho más utilizado de *pueblo*.

54. Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature. Individual rights in later scholastic thought*. Cambridge: Cambridge U.P., 2003 (1.ª ed. 1997); J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997; Quentin SKINNER. *Los Fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986 (1.ª ed. en inglés: 1978).

55. Mónica QUIJADA. «Las “dos tradiciones”. Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas». En: Jaime E. Rodríguez O. (coord.). *Revolución, independencia y las nuevas naciones...* [39], p. 61-86. También QUIJADA. «El imaginario y el léxico que lo revela...» [27].

entrecruzaron *dos tradiciones*, dos formas de entender el poder y dos formas de engarzar el gran imperativo de autoconservación que motiva a todas las sociedades humanas. Cada una de esas tradiciones ha tendido a fomentar un principio de legitimidad política distinto: uno fundado en la soberanía por designio divino de una única persona, y otro cimentado en la soberanía colectiva, voluntaria y contractual de «los muchos», «la multitud», «el pueblo». Ambas soberanías tienden a ser indivisibles y excluyentes; ambas se desarrollaron desde la baja Edad Media en un contexto definido por la creciente autonomización de la política y la tendencia a la unificación de los grupos humanos en amplios conjuntos políticos, territoriales y culturales. Y las grandes crisis que prepararon el camino a la modernidad, sobre todo las llamadas «revoluciones modernas», surgieron precisamente del conflicto entre ambas tradiciones, en ese contexto de tendencia monista e interacción creciente que se expandió por Occidente, así como en la intersección de una tratadística de carácter contractual y unas prácticas fundadas en la propia noción de derechos y libertades. Derechos y libertades que, más allá del momento histórico al que pueda remontarse su origen, fueron resignificados en y por el contexto en que se produjo su reivindicación.

Esa concepción colectiva y secular de derechos y libertades está detrás de todas las revoluciones modernas; de la inglesa, que lo reconoce; o de la francesa, que lo difumina tras el iusnaturalismo abstracto de los derechos del hombre, aunque la historiografía hace años que ha empezado a recuperar esas formas prerrevolucionarias de reivindicación de una constitución antigua y contractual<sup>56</sup>. La presencia de las dos tradiciones puede seguirse también en los procesos del mundo hispánico, tanto en las experiencias políticas como en la tratadística. La tradición que interesa para esta discusión, la que defiende la *potestas* colectiva, voluntaria y contractual de «los muchos», «la multitud», «el pueblo», puede identificarse, por ejemplo, en las praxis políticas de la primera de las revoluciones modernas, la rebelión comuna de 1521.

En ella, como ha demostrado Maravall, operaron formas nuevas de interacción del poder y de antiguos derechos y libertades, pero reformulados en términos modernos y con contenidos que ya no eran los de la baja Edad Media porque se estaban rehaciendo en un ámbito que tendía a la construcción monista de los Estados modernos. Principios que muestran un esquema de preocupaciones vinculadas al problema del poder, su unidad, su fundamentación y su representación<sup>57</sup>. Esta experiencia, cuyos principios, e incluso algunos

56. Véanse François-Xavier GUERRA. «La nación moderna...» [9]; J. G. A. POCKOCK. *The ancient constitution and the feudal law. A study of English historical thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

57. José María MARAVALL. *Las comunidades de Castilla...* [26]. Según J. A. Fernández Santamaría, autor que ha estudiado exhaustivamente el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII, en el programa que surge del importantísimo texto titulado *Alianza y hermandad jurada que las ciudades y villas del reino realizaron en Tordesillas el 25 de septiembre de 1520*, «va implícita una transformación de la estructura constitucional castellana que a su vez conlleva la alteración del equilibrio político dentro del reino»; y agrega que lo que se está creando es una institución parlamentaria nueva, a pesar del uso de un término de larga tradición como «Cortes». Se trata de una forma nueva —argumenta este autor en notable sintonía con Maravall— porque no es convocada por el rey ni puede ser disuelta por él, asume el Poder Legislativo y el Ejecutivo en representación de toda Castilla, afirma que «su propia seguridad y el bienestar del reino son inseparables» y, finalmente, se ve a sí misma como una instancia permanente,

de sus protagonistas, pasaron a América, a México y Perú, y que tuvo una gran incidencia en la formación de un imaginario político, acabó siendo retomada como mito de origen por los liberales de Cádiz. Pero es importante tener en cuenta que se trató *también* de una memoria de derrota, y ésa es una de sus especificidades. Es indudable que la derrota y subsiguiente represión del movimiento comunero introdujeron condicionamientos importantes en los desarrollos políticos de la Monarquía Hispánica. Pero también es evidente que muchos de los referentes políticos que evocaba la memoria de las comunidades en los tres siglos transcurridos hasta las Cortes de Cádiz eran idénticos a los principios que, en las revoluciones modernas triunfantes, fueron el instrumento de transformación de las libertades estamentales en la libertad democrática<sup>58</sup>.

La experiencia intensa y frustrada de las comunidades se refleja también en el desarrollo de múltiples textos de teoría política. Y esta interacción de experiencia política y producción textual en España es algo que es necesario rescatar. El término de «neoescolástica» bajo el que se engloba toda una producción de teoría política condiciona negativamente la percepción de la multiplicidad de debates que se desarrollaron en su seno; muchos de ellos vinculados a los orígenes contractuales de la sociedad y a las relaciones entre la *potestas* y el *populus*. Textos como los de Alonso de Castrillo, Domingo de Soto, Fernando Vázquez de Menchaca, Juan de Mariana e incluso Francisco de Vitoria, en los que son menos significativas las bases iusnaturalistas de las que parten —ya que el iusnaturalismo, como la Biblia, ha servido de cimentación a argumentaciones teóricas que podían defender las tendencias más opuestas, desde el absolutismo a la democracia—<sup>59</sup> que el detalle de unas ideas en construcción y por ende nada lineales, complejas e incluso contradictorias tanto entre textos de autores distintos, como en los de un mismo autor. Una revisión somera de algunas propuestas de la teoría política española de los siglos XVI y XVII nos permitirá asomarnos a ese mundo que se estaba debatiendo entre los principios contractuales de la comunidad política y la cautela personal ante la imposición de un poder central crecientemente hegemónico<sup>60</sup>.

---

que perdurará y se mantendrá una vez pasados «los apuros presentes». A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad...* [54], p. 65.

58. La permeación del imaginario colectivo por parte de las comunidades fue de extraordinaria envergadura; muestra de ello es *La relación de los pueblos de España* mandada hacer por Felipe II varias décadas después de los sucesos de las comunidades (1575-1578) que, recogiendo numerosos testimonios tardíos, demuestra la extensión social y geográfica del movimiento y «el carácter político con que quedó fijada su imagen en los años posteriores». José María MARAVALL. *Las comunidades de Castilla...* [26], p. 133. En realidad es muy coherente que el impulso liberal de finales del XVIII-principios del XIX asumiera esta experiencia como un precedente importantísimo de la revolución que se pretendía forjar.
59. De hecho, en las teorías absolutistas es el derecho natural —no la acción de la comunidad— el que determina los límites que no debe traspasar la capacidad de acción del rey. Sobre la Biblia como referente común en Occidente para todas las tendencias de pensamiento véase GUERRA: «Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras'...» [16].
60. El análisis que sigue forma parte de una investigación de mayor alcance, actualmente en curso. Aquí me limitaré a señalar unos pocos elementos de los textos del XVI y XVII que muestran su vinculación con los principios básicos del contractualismo. No obstante, eludiré los aspectos filosóficos de mayor calado, como la articulación entre «libertad» y «necesidad», «voluntarismo» y «organicismo», o entre derecho natural y público, porque ni los objetivos de este trabajo ni el espacio del que dispongo me permiten abundar en este tipo de análisis.

## Contrato y consentimiento en la tratadística hispana

Un autor que expresa con claridad tanto la interacción entre los conceptos y la praxis de la revolución comunera, como el pesimismo inicial resultante de la derrota de esta última, es Alonso de Castrillo con su *Tractado de la Republica* (1521). Su conceptualización de «república» es política y contractual, definiéndola como «un cierto orden o manera de vivir instituida y escogida entre sí por los que viven en la misma ciudad»<sup>61</sup>, en tanto que «por ninguna otra cosa es averiguado quien sea el ciudadano sino por la participación del poder para juzgar y determinar públicamente»<sup>62</sup>. La *civitas* existe por un acto de la voluntad colectiva hecho realidad por medio de un pacto interno de la comunidad. Los hombres, que de esa manera se organizan a partir de un pacto de todos con todos, son libres y mantienen la potestad de modificar el acuerdo inicial, después incluso de que la *civitas* esté políticamente organizada<sup>63</sup>. Y la obediencia que sujeta a la comunidad no es a la persona o al magistrado (por ella elegido) sino a la ley, «sobrentendida por el pacto mismo que la creó»<sup>64</sup>. Pero el pacto inicial puede llevar también a la usurpación, pasando «a ser de uno lo que antes por natura fuera de muchos». Y así es «como creció la codicia, corrompióse el concierto de las gentes [...] El primer hombre que en el mundo se hizo obedecer de otros hombres usurpó este nombre de rey por fuerza...»<sup>65</sup>. Y esa «corrupción del concierto de las gentes» genera la «servidumbre política»<sup>66</sup>.

El pesimismo final del *Tractado de la Republica* no es ajeno al sentimiento de derrota por la rebelión vencida y de temor ante los condicionamientos que impone la potenciación creciente del poder central. Como no lo es tampoco el cambio que introduce Francisco de Vitoria en su perspectiva sobre el origen de la comunidad política, perceptible en las *Relectiones* por él impartidas en Salamanca entre 1526 y 1541. En una clase temprana de 1527<sup>67</sup>, dictada en un contexto todavía muy permeado por los principios políticos que alimentaran la rebelión comunera, pero también de potenciación del poder real centralizado, Vitoria parte de una defensa de la libertad como valor absoluto que distingue al hombre de los animales, pues le confiere el control sobre sus propias acciones; facultad que no sufre merma por el hecho de que algunas de esas acciones puedan tener lugar bajo el imperio de la ley<sup>68</sup>. El hombre es el único ser que *actúa* en el sentido total del término —a diferencia de los animales sobre quienes *se actúa*— y por eso mismo, también, sólo él es capaz de

61. Alonso de CASTRILLO. *Tractado de la Republica. Con otras hystorias y antigüedades* [1521]. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1958, p. 28-29.

62. Alonso de CASTRILLO. *Tractado de la Republica...* [61], p. 25.

63. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad...* [54], p. 91-92.

64. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad...* [54], p. 93. En la perspectiva de Castrillo, la comunidad se asume políticamente en la forma de una asamblea de ciudadanos que el autor modela sobre la *ekklesia* ateniense. Propuesta que recuerda a la asamblea de ciudadanos de la que dos siglos más tarde hablará Rousseau.

65. Alonso de CASTRILLO. *Tractado de la Republica...* [61], p. 45.

66. Alonso de CASTRILLO. *Tractado de la Republica...* [61], p. 92 y ss.

67. Francisco de VITORIA. *De postestate civili*, reelección del curso 1527-1528.

68. Sobre Francisco de Vitoria y sus cambios a lo largo del tiempo véanse los excelentes análisis de A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad...* [54], p. 137-170 y Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature...* [54], p. 124-137.

*dominium*, que, según Vitoria, en el hombre no es natural ni está dirigido específicamente al acto natural de la conservación, sino que se vincula a esa libertad inicial. Y precisamente a partir del *dominium* asociado a su capacidad de libertad, el pueblo elige al príncipe y le confiere autoridad para tomar disposiciones con respecto a la república. De tal forma, el poder político se origina en el consentimiento y, aunque el hombre en una sociedad civil haga lo que dicta la ley, lo hace no obstante bajo su propia autoridad y responsabilidad<sup>69</sup>.

Pero el avance de la argumentación lleva a Vitoria a dar un enfoque completamente diferente a su teoría sobre el origen del poder político. La libertad como concepto clave cede el protagonismo a la *necesidad* (es decir, la *civitas* es necesaria para remediar las deficiencias individuales del hombre, y es por tanto una entidad natural orientada a su preservación). Y a partir de aquí se abre una doble afirmación contradictoria que el profesor de Salamanca no llega a resolver: por un lado, el poder de preservación natural —y de protección ante lo que atenta contra la salud del conjunto— debe ser delegado por la comunidad en un dirigente, preferiblemente un rey. Pero —afirma ahora Vitoria— el poder del rey no viene de la comunidad, sino de Dios; y la comunidad no le transfiere el poder, sino sólo la autoridad. En la perspectiva de esta lección, el derecho individual subjetivo no juega ningún papel en la formación de la *civitas*. El agente que la provoca es el impulso de preservación que Dios puso en los hombres desde el inicio<sup>70</sup>.

Es importante señalar que, al contrario de lo que podría esperarse, esta contradicción de Vitoria no inaugura en los textos un proceso evolutivo de aceptación gradual y creciente del poder real como principio divino. Por el contrario, muchos de los grandes tratadistas que le suceden, de Domingo de Soto a Suárez, pasando por Vázquez de Menchaca o Juan de Mariana, entre otros, defienden —con distintos acentos y alcance diverso— los principios de la libertad original del hombre, de la soberanía de la comunidad y su transferencia por consentimiento. Según Domingo de Soto —*De iustitia et iure* (1553-1554), los hombres pueden actuar conscientemente hacia un objetivo y para ello tienen el poder de utilizar a otras criaturas y cosas<sup>71</sup>. Y además, son *para sí*, y por ello sus acciones no pueden considerarse sólo en términos del funcionamiento de la comunidad política; en otras palabras, lo que distingue a los hombres en tanto tales es su condición de estar bajo su propia dirección y ser, por tanto, libres. Son ellos, en definitiva, quienes transfieren su imperio y poder a los reyes, que no son creados directamente por Dios, sino por la comunidad, también llamada pueblo<sup>72</sup>.

69. Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature...* [54], p. 131-133. Como señala esta autora, en algunos pasajes Vitoria llega incluso a insistir sobre el valor absoluto de la libertad aunque ésta no esté necesariamente dirigida hacia el bien; y considera preferible que el sujeto pueda dirigirse a sí mismo hacia el bien, a que sea dirigido hacia él por un agente externo (p. 133).

70. Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature...* [54], p. 135-136. Es interesante señalar que un siglo después Francisco Suárez da la siguiente interpretación a la contradicción de Vitoria: «Cuando el poder civil queda legítimamente investido en un hombre, significa que le viene del pueblo y de la comunidad. Tal es la opinión de Vitoria». Y añade que la defensa que hace Vitoria del derecho divino del poder real se debe a temor. Citado en A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad...* [54], p. 154.

71. Domingo de SOTO. *De iustitia et iure* [1553-1554]. Para un excelente análisis sobre el mismo Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature...* [54], p. 137-164.

72. Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature...* [54], p. 157.

Pero Soto introduce además un principio fundamental ya que, al diferenciar entre derecho natural y derecho público, incorpora la noción de *individuo*. En efecto, el hombre no es sólo miembro de la comunidad, en cuya supervivencia juega una parte necesaria, sino que es titular de sus propios derechos como individuo, sobre cuyo ejercicio mantiene el control. En otras palabras, el hombre debe ser su propio sujeto de derecho, y tener control sobre su propia libertad<sup>73</sup>.

A estas perspectivas contractualistas del origen de la comunidad política, Fernando Vázquez de Menchaca<sup>74</sup> añadirá varias conceptualizaciones básicas. Sólo citaré tres: la noción de *libertad natural universal*, vinculada a la idea de que el poder del príncipe es de naturaleza limitada y temporal; la visión modernísima de que el poder es una situación artificial favorecida por la riqueza («... al que tiene más riqueza se le considera más poderoso, y por tanto más noble y superior»<sup>75</sup>); y la distinción entre *potestas* y *potentia*, tras la que subyace un debate sobre los alcances del concepto de soberanía: *potestas* es el poder que los ciudadanos conceden al príncipe, en cuyo ejercicio este último está limitado por la ley y debe usarlo para velar por el bien de aquéllos; *potentia* es un poder que ejerce el príncipe, ajeno a la ley o al derecho. La *potentia* confiere *prelación* a «uno» frente a la comunidad, pero no es un poder de derecho sino de facto, y por lo tanto está sujeto a la inestabilidad y a la mutabilidad<sup>76</sup>.

Es interesante señalar que, como en el caso de Castrillo, el pensamiento temprano de Vázquez de Menchaca es más positivo que el de la vejez. Si en sus escritos de juventud afirma cosas como que «... nada es tan natural para el hombre desde su origen, que obligarse por convenciones y por razón de consentimiento. Y ésta es la acción de la república, por la que cada uno de sus ciudadanos se compromete a ligarse a su patria y a quien la represente»<sup>77</sup>, con el tiempo evoluciona hacia un pensamiento pesimista que le lleva a identificar *civitas* con corrupción. Al final de su vida, Vázquez no cree que los ciudadanos puedan autorregular su libertad, porque el hombre no se contenta con dominar la naturaleza, sino que quiere dominar a sus semejantes. Por ello es necesario —afirma— que mediante la espada de la justicia el *dominium* de cada hombre sea reducido a una esfera en la que no pueda dañar a sus conciudadanos<sup>78</sup>. Todo lo cual sugiere un antecedente del *Ciudadano* de Thomas Hobbes.

Juan de Mariana y Francisco Suárez —los últimos autores a los que me referiré aquí— mantienen el principio de que el origen de la soberanía está en el pueblo y éste la transfiere al gobernante, pero sus planteamientos albergan importantes divergencias. Según Mariana —*De rege* (1599)—, los hombres hacen primero un contrato para vivir en sociedad. La comunidad así organizada legisla y codifica; y también, por razones pragmáticas y utilitarias, decide entregar una parte de su autoridad a un gobernante. A diferencia de sus

73. Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature...* [54], p. 159.

74. Fernando VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum illustrium usuque frequentium tres* [1564].

75. Citado en Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature...* [54], p. 169.

76. Vázquez de Menchaca llama «prelación» a la posición superior asumida por uno frente al resto, favorecida por la riqueza que confiere poder.

77. Citado en Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature...* [54], p. 198.

78. Annabel S. BRETT. *Liberty, right and nature...* [54], p. 175.

antecesores, Mariana discute sobre la mejor forma de gobierno y sienta las bases de una monarquía limitada, controlada por un consejo de notables y por un sistema de división de poderes<sup>79</sup>. Desde la perspectiva del jesuita, el poder del rey, cuando es legítimo, emana del consentimiento de los ciudadanos, y la transferencia del poder de la comunidad al rey no es ni incondicional ni absoluta. Más aún, «la república, donde tiene su origen la potestad regia, puede, cuando las circunstancias así lo exigen, llamar a derecho al rey e incluso, si persiste en su conducta injuriosa a la comunidad, quitarle el poder». Y esto es posible porque la comunidad, cuando transfirió su poder al rey, se reservó para sí misma una *potestas* mayor que la otorgada a este último<sup>80</sup>. Así, uno de los planteamientos más interesantes de Mariana es que invierte la jerarquía que suele asociarse al principio monárquico, sea absoluto o limitado: para el jesuita la transferencia de la soberanía implica un orden asimétrico en el que la primacía se mantiene en la comunidad, ya que ésta se reserva una parte de la *potestas*, así como el derecho de despojar al rey del poder si no cumple con las condiciones del pacto inicial.

Tanto Mariana como Francisco Suárez actuaban en un contexto muy condicionado por dos procesos interrelacionados que en su época recorren toda la Europa occidental: la expansión del principio absolutista monárquico y el avance de la Reforma luterana, que tuvo importantes implicaciones políticas, ya que su oposición a Roma llevó a Lutero a defender el absolutismo real por derecho divino y natural<sup>81</sup>. Si el *De rege* de Mariana fue considerado un texto subversivo y quemado públicamente en Francia como atentatorio contra la autoridad del monarca, Francisco Suárez volvió los ojos a los principios contractuales de la tratadística bajomedieval y a textos aún recientes, como los antes citados, para responder a las implicaciones políticas de los planteamientos de Lutero. En *De legibus* (1612)<sup>82</sup> lo que importa a Suárez es el problema del origen y la legitimidad del poder político, que cimienta en el axioma de que el hombre es libre por naturaleza. A su vez, su conocido escrito de 1613 *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* no fue el resultado de la especulación académica sino, en el contexto de la política internacional del momento, un encargo del nuncio papal para refutar las acciones emprendidas por el rey Jaime I de Inglaterra contra los católicos de su país.

Parece bastante coherente que, desde la experiencia hispánica, a Lutero no se le refutase con el derecho divino de los reyes, sino con el replanteamiento y modernización del antiguo concepto de *A Deo per populum* y el derecho de resistencia. Pero de manera tal que, a diferencia

79. En el modelo de Mariana [*De rege et regis institutione*, 1599] la comunidad mantiene en sus manos el poder de imponer tributos y cambiar las leyes (o de eliminar las que no considera convenientes), así como cuestiones relacionadas con la sucesión al trono. Compete al rey declarar la guerra, dar leyes en tiempos de paz y nombrar a los jueces y magistrados. Véase A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad...* [54], p. 239-248.

80. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad...* [54], p. 240.

81. La fórmula literal de Lutero era la siguiente: «Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos con todos los sabios que la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes por Derecho divino y natural tienen el poder y no lo reciben de la misma república, o seáse de los hombres». Citado en A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad...* [54], p. 162.

82. FRANCISCO SUÁREZ. *De legibus*. Madrid: CSIC, 1971-1981, 8 vols. (Edición crítica bilingüe).

de Castrillo, en la visión de Suárez queda legitimada la introducción de la autoridad política con poder de coerción (*principatum y potestas*), en aras de la necesidad que se tiene de ambos principios para la *conservatio* de la comunidad humana y civil. Y esto es posible porque el hombre, para Suárez, es creado libre, pero tiene capacidad para someterse y obedecer a la autoridad política «conforme a la recta razón» y mediante un acto de «transferencia» de la *potestas* de la cual es titular, a «otro que tenga poder y justo título» para ejercerla. Por lo tanto, en la teoría de Suárez hay dos pactos: uno inicial de la comunidad entre sí (contractual y voluntarista), y otro de aquélla con la cabeza que haya decidido darse, receptora del poder, bajo unas condiciones que esta última está obligada a cumplir. Condiciones que, en el caso de los comuneros —modelo utilizado expresamente por Suárez—, eran «las leyes de estos reinos». Pero, a diferencia de lo que en su práctica política llevaron a cabo los rebeldes, Suárez —sujeto a las coordenadas impuestas por su propia época, inmersa en la creciente hegemonía del poder real— afirma que el pacto no puede ser revocado unilateralmente por la comunidad. Esto último estaba además destinado a asegurar la tranquilidad del rey inglés con pretensiones absolutistas a quien estaba dirigido el escrito.

No es ocioso señalar que en sus respectivas teorizaciones sobre el origen del poder político, las motivaciones de Lutero y Suárez eran antes terrenales e inmediatas que teológicas y trascendentes. Al afirmar que el poder de los príncipes derivaba directamente de Dios y que todo cristiano estaba obligado a someterse incondicionalmente a la autoridad política, Lutero estaba defendiendo la jurisdicción de los príncipes sobre las iglesias nacionales en contraposición a Roma. Suárez, por su parte, se movía en un contexto de preocupación política y secular en el que se cruzaba la necesidad de defender la autoridad del emperador y del papa; al refutar el derecho divino del príncipe, rechazaba también la jurisdicción de éste sobre las iglesias nacionales.

## De la teoría política a la práctica de la representación

Francisco Suárez es —no sin injusticia— el tratadista al que más se recurre a la hora de rastrear los principios políticos que alimentaron los cambios del mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas. Esto oscurece el hecho de que una buena parte de la opinión política hispana del seiscientos y del setecientos creía no sólo que la comunidad era anterior al rey, sino que ella era una congregación socialmente organizada (o república, al decir de Castrillo) y dotada de leyes y de derechos básicos que, aunque claramente refrendados por el derecho natural, no sólo provenían de éste, sino de la génesis misma de la comunidad<sup>83</sup>. De hecho, revisando los textos de los siglos XVI y XVII, es difícil encontrar justificaciones teóricas para una supuesta fundamentación teológica de la Monarquía Hispánica, tantas veces invocada por la historiografía. Como tampoco está presente en la mayoría de

83. Véase en este sentido A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA. *La formación de la sociedad...* [54], p. 255.

ellos la distinción nítida entre *contrato* — en el sentido de un acuerdo de todos con todos— y *pacto* —entre el príncipe y la comunidad—, que suele señalarse para diferenciar la Constitución Política de la Monarquía Hispánica de otras experiencias europeas supuestamente más modernas. La tratadística española, por el contrario, tiende a utilizar indistintamente ambos términos, o incorpora leves matices que poco tienen que ver con la dicotomía antes citada<sup>84</sup>. Asoman, en cambio, elementos básicos de los grandes debates de la Edad Moderna: el individuo, la incipiente autonomía del espacio de la política, la naturaleza limitada y temporal del ejercicio del poder, o el carácter artificial de este último vinculado a la posesión de riqueza.

Ahora bien, la revisión somera que hemos hecho de algunos textos de la tratadística hispánica de los siglos XVI y XVII no implica que defendamos la perspectiva de un trasvase directo de la teoría a la práctica política a través de la lectura de dichos textos por parte de los actores o de la recepción de clases magistrales en las universidades, aunque este tipo de experiencias también desempeñaran un papel. Se trata más bien de la configuración, en el tiempo histórico, de un conjunto de referentes de carácter político que explican la incorporación no traumática del mundo hispánico a los principios y las prácticas de la representación moderna.

¿Implica lo anterior que en 1808 estuviera asentada y consolidada en ese ámbito la concepción del individuo como fundamento único del principio de *un hombre, un voto*? Desde luego que no. Pero sí señala que el imaginario político hispánico del XVIII no era ajeno a toda una tradición que legitimaba la atribución de la *potestas* al *populus* sobre bases contractuales. Y es lo que explica que en el contexto de las grandes revoluciones atlánticas no se hable de *transferencia* de soberanía sino de su *retroversión*, así como la naturalidad con que irrumpe y se asume el principio de legitimidad política basado en la soberanía popular y la facilidad con que acabará por incorporarse la resignificación de la nación como sujeto de la misma. Todo ello, a su vez, contribuye a explicar las tempranas y notablemente extendidas formas de representación política y elecciones, de especial incidencia en los territorios americanos.

La operatividad de estos principios en el imaginario aparece de manera expresiva cuando se contrastan con los procesos sociales de tránsito de una forma de representación a otra. Si una de las características de las revoluciones modernas es haber provocado la traslación de formas corporativas de representación a las nuevas formas de la representación ciudadana, es éste un proceso que no sólo comenzó tempranamente en muchos sitios del mundo hispánico, sino que lo vamos conociendo cada vez mejor porque ha sido objeto de importantes investigaciones en los últimos años<sup>85</sup>.

84. Es interesante recordar que el propio Hobbes da un contenido distinto a *contrato* y *pacto*: en todos los casos, a la acción de dos o más que se transfieren mutuamente sus derechos se le llama *contrato*, pero si se cumple en el acto sigue siendo *contrato*; en cambio, si se promete que se cumplirá más adelante, pasa a llamarse *pacto*. THOMAS HOBBS. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 25. (Edición de Joaquín Rodríguez Feo). Sobre la tendencia historiográfica que atribuye a Hobbes la paternidad de los conceptos políticos más influyentes de la modernidad, y manifestaciones críticas a la misma, véase nota 21.

85. En la última década numerosas publicaciones han contribuido a dar forma a esta auténtica *revolución* en las perspectivas historiográficas. Por cuestiones de espacio sólo citaré algunas obras — en su mayoría colectivas— que

En América — ámbito al que me circunscribiré para desarrollar este último punto del análisis— se ejerció una pedagogía muy temprana vinculada a la expansión del principio de la retroversión de la soberanía y al ejercicio de esta última a través de los procesos eleccionarios. En el contexto de efervescencia política que se produjo a partir de la crisis de 1808, el imperativo de ganar adeptos para una u otra causa aceleró la producción de pastorales, catecismos, panfletos y toda suerte de pasquines, textos escritos o arengas públicas, como los sermones. Fueran o no sus autores conscientes de ello, lo cierto es que se convirtieron en agentes de la propaganda y la instrucción política, contribuyendo a la transformación de las identidades públicas. De tal forma, la expansión de las formas de representación ligadas a la ciudadanía, ya sea que naciesen de los efectos transformadores de la nueva Constitución o del impulso autonomista o independentista, fue «el resultado de creaciones colectivas, incesantemente publicitadas, socializadas, discutidas y consensuadas»<sup>86</sup>.

Hay otro aspecto también muy significativo de este tránsito de las formas de representación corporativas a la asunción de la ciudadanía en su sentido moderno. Marta Irurozqui ha analizado la importancia que revistió el *vecino* en dicho tránsito. Esta conocida y dinámica figura, afirma, ayudó a «asir y entender colectivamente el sentido de la soberanía popular y las complicaciones de su ejercicio», ya que contribuyó a amortiguar «la pérdida de certidumbre de los sujetos implícita en la disolución del orden corporativo». La figura del vecino «no sólo posibilitó y alimentó el paso de la comunidad de súbditos a la nación de ciudadanos en un contexto de fundación de las repúblicas hispanoamericanas, sino que también articuló los múltiples significados y contenidos que fue adquiriendo la ciudadanía a lo largo del siglo XIX»<sup>87</sup>.

Ahora bien, lo que me importa señalar es que, posiblemente, la pedagogía colectiva no hubiera alcanzado la envergadura que surge de los testimonios históricos, ni la figura del vecino hubiera sido tan efectiva como elemento de regulación del cambio en el tránsito de un sistema a otro, si en los referentes políticos del imaginario común no hubiera habido un componente de reconocimiento de la legitimidad que asume el colectivo para reivindicar

---

han ejercido una especial influencia: Virginia GUEDEA. «Las primeras elecciones populares en la Ciudad de México, 1812-1813». *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* (Berkeley). 7/1 (1991), p. 1-4; Antonio ANNINO; Luis CASTRO LEIVA; François-Xavier GUERRA (eds.). *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: Ibercaja, 1994; Antonio ANNINO (coord.). *Historia de las elecciones en Iberoamérica. Siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995; Carlos MALAMUD; Marisa GONZÁLEZ DE OLEAGA; Marta IRUROZQUI. *Partidos políticos y elecciones en América Latina y la península ibérica, 1830-1930*. Madrid: IUOY, 1995; Hilda SABATO (ed.). *Ciudadanía política y formación de naciones...* [16]; Eduardo POSADA-CARBÓ (ed.). *Elections before democracy. The history of elections in Europe and Latin America*. London: Institute of Latin American Studies Series, 1996; Jaime E. RODRÍGUEZ O. «Las primeras elecciones constitucionales en el Reino de Quito, 1809-1814 y 1821-1822». *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* (Quito). 14 (1999), p. 3-52; Carlos MALAMUD (ed.). *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina. Reformas electorales 1880-1930*. México: Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2000. Un interesante y completo panorama bibliográfico en Marta IRUROZQUI. *La ciudadanía en debate en América Latina. Discusiones historiográficas y una propuesta teórica sobre el valor público de la infracción electoral*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004 (Documento de Trabajo; 139).

86. Marta IRUROZQUI. «El sueño del ciudadano. Sermones y catecismos políticos en Charcas tardocolonial». En: Mónica Quijada; Jesús Bustamante (eds.). *Elites intelectuales y modelos colectivos...* [16], p. 219-249 (cita en p. 219-220).

87. Marta IRUROZQUI. «De cómo el vecino hizo al ciudadano...» [47]; véase también Tamar HERZOG. «La vecindad...» [47].

libertades y derechos. Referentes políticos de largo aliento que allanarían el camino para acomodarse al nuevo sistema o para percibir sus ventajas. Creo que esto tiene que ver con la «comodidad colectiva» — a la que me referí anteriormente — ante un principio que está en la misma base de la modernidad. Y está en relación también con mi afirmación inicial de que la asociación entre *nación* y *soberanía* es el producto en el tiempo de un proceso complejo de cambios y resemantizaciones. Asociación que sólo cuaja en España en el contexto de las grandes revoluciones atlánticas y que los americanos hacen suya en ese mismo contexto, pero que se inscribe, a mi entender, en una larga tradición política de reconocimiento de la imputación de la *potestas* al *populus*. Es decir, la asociación de *soberanía* y *nación* en el ámbito hispánico no surge hasta finales del XVIII, pero la asociación entre *soberanía* y *pueblo* era muy antigua en ese mismo ámbito y había creado a lo largo del tiempo toda una serie de referentes políticos que permitirían anclar la nueva asociación entre *nación* y *soberanía*.

## Colofón: la modernidad, hasta dónde y hacia dónde

Koselleck fundaba la modernidad en tres fenómenos, todos vinculados a la consciencia de los actores colectivos: la idea de que existe una diacronía dentro de la sincronía, o — dicho de otro modo — la coexistencia de distintos grados de «progreso» comparativamente medibles en función de los grupos humanos y las distintas manifestaciones de su organización socio-política, formas culturales o capacidad material<sup>88</sup>; la mirada consciente hacia el pasado, que entraña la convicción de que el punto de vista del presente puede condicionar esa mirada<sup>89</sup>; y la idea del tiempo propio como un tiempo tanto de transición como de aceleración, opuesta al sentido tradicional del fluir o del ciclo natural dentro del cual suceden las historias<sup>90</sup>.

Sin duda, los actores del proceso gaditano y los americanos autonomistas e independentistas eran conscientes de estar viviendo un momento de transición que debía llevarles a un mundo diferente, del que lo esperaban todo. Por ello sus conceptos se cargaban de nuevos sentidos — nación, ciudadano, soberanía... — y se acompañaban de pedagogías y prácticas cuyos objetivos inmediatos conocían, pero no sus límites ni sus alcances. Ésa sería la difícil construcción del siglo XIX, con logros y fracasos, avances y retrocesos, con ritmos disímiles en los que la inclusión y la exclusión no estarían definidos de antemano, ni mucho menos seguirían la línea evolutiva ascendente que auguraba la perspectiva del progreso.

De la misma manera, la mirada de esos actores hacia el pasado se cargó de consciencia. Convencidos como estaban de que el punto de vista del presente podía condicionar esa mirada, pero que la inversa también era posible, rebuscaron en el pasado en busca de espejos

88. Es lo que Koselleck ha llamado «el retículo del progreso, según el cual toda la historia se hizo explicable universalmente», y en cuyo horizonte «la simultaneidad de lo anacrónico se convierte en la experiencia fundamental de toda historia»; Reinhart KOSELLECK. *Futuro pasado...* [14], p. 311.

89. Reinhart KOSELLECK. *Futuro pasado...* [14], p. 313. Véase nota 19.

90. Reinhart KOSELLECK. *Futuro pasado...* [14], p. 314-315.

positivos y negativos, de raíces y de contraposiciones; y fue el suyo el siglo de la construcción de memorias colectivas que demonizaron partes del pasado, glorificaron otras, condicionaron la mirada del presente y las expectativas del futuro, cambiaron fronteras, jugaron con los límites de la inclusión y la exclusión, tejieron alianzas y enemistades duraderas.

Todos esos procesos se fundamentaron en la nueva asociación entre nación y soberanía, alimentada por la larga tradición política de reconocimiento de la imputación de la *potestas* al *populus*. Pero esa asociación que, en América al menos, fue incorporada incluso por los que detentaban las posiciones más conservadoras no tenía respuestas para todo: definía los contenidos, pero no los límites; el núcleo, pero no los márgenes. Y, desde luego, no proporcionaba herramientas unívocas para afrontar los condicionamientos emanados del primer fenómeno en el que, según Koselleck, se fundó la modernidad: la percepción de una diacronía dentro de la sincronía, es decir, la coexistencia en un mismo tiempo histórico de distintos grados de «progreso», comparativamente medibles y, por ende, jerarquizables. Éste fue, precisamente, uno de los grandes desafíos a los que se enfrentó la forma de legitimidad política fundada en la soberanía de la nación: la articulación de la diversidad perceptible y cotidiana, sujeta a jerarquías —culturales, sociales y hasta «raciales»— en la concepción idealmente homogénea de la nación como sujeto de la soberanía.

Por ello, el primer artículo de la Constitución de Cádiz («La nación española es la unión de todos los españoles de ambos hemisferios») y su complementario artículo quinto, que definía quiénes eran esos españoles («todos los hombres libres nacidos y avecindados en los dominios de las Españas, y los hijos de éstos»; «los extranjeros que hayan obtenido de las Cortes carta de naturaleza»; «los que sin ella lleven diez años de vecindad, ganada según la ley, en cualquier pueblo de la monarquía»; y «los libertos desde que adquieran la libertad en las Españas»), era sorprendente para la época, porque, como ha quedado dicho, englobaba poblaciones extensas, diversas y discontinuas, incorporando al principio abstracto de la nación el universo amplio y heterogéneo del que había hablado Gracián.

Cierto es que los términos del artículo quinto establecían márgenes de exclusión que el mundo de hoy ha superado. Como se afirma en un trabajo reciente, «libre y avecindado eran condiciones sumamente excluyentes que dejaban fuera de la categoría de españoles tanto a los negros sometidos a esclavitud, como a un inmenso contingente de población indígena considerada aún en estado de barbarie por no haberse sometido a los rigores de la civilización española»<sup>91</sup>. No obstante, si se lee el texto gaditano desde los paradigmas de la época y no desde nuestros valores actuales, la condición de «avecindado» tenía un potencial de inclusión nada desdeñable, ya que no exigía ni condición de nacimiento ni de linaje; tampoco de adscripción étnica. De hecho, sólo quedaban fuera dos grupos: los esclavos y los indios de frontera. Ahora bien, no había mucho espacio teórico y legal para que pudiese ser sujeto de soberanía alguien cuya definición jurídica y social era la de poder ser comprado y vendido, ni más ni menos que una mercancía. Y recordemos que para 1810, la Revolución Francesa había vuelto al punto de partida con respecto a la esclavitud, reimplantándose el Código Negro en todos los espacios

91. Bartolomé CLAVERO; José María PORTILLO VALDÉS; Marta LORENTE. *Pueblos, nación, constitución...* [8], p. 80-81.

americanos vinculados a Francia. Sin embargo, la Constitución de 1812 consideró sujetos de soberanía a los libertos, algo bastante extraordinario si se considera que a principios del XIX todavía se pensaba en términos del «estigma» de la esclavitud. El hecho de que en dicho marco constitucional, en múltiples sitios de la América hispana, los patriotas se apresurasen a declarar la libertad de vientres parece escaso desde nuestros valores actuales. Pero visto en comparación con lo que se estaba haciendo en otros ámbitos geográficos y políticos, las percepciones cambian.

El segundo grupo que quedaría fuera de esta construcción es el de los llamados «indios de frontera», lo que ha sido también señalado como una muestra del carácter excluyente del texto constitucional. No obstante, lo que caracterizaba a estos contingentes de población era el hecho de no estar sometidos a la autoridad de las instituciones españolas y por ello en muchos ámbitos de América, durante la mayor parte del siglo XIX y hasta su sujeción a las autoridades centrales, estos grupos serían tratados desde los ministerios que se ocupaban de las relaciones *exteriores* de los respectivos estados<sup>92</sup>. Por el contrario, los restantes grupos indígenas, es decir, la inmensa mayoría, quedaron incluidos en el principio abstracto de la nación y, en el contexto de las grandes revoluciones atlánticas, se incorporaron al ejercicio del sistema representativo que se expandió por la América hispana desde 1808, tal como viene demostrando una importante línea de investigaciones<sup>93</sup>. Siguiendo con el ejercicio comparativo esbozado en el párrafo anterior, no está de más recordar que la Corona inglesa nunca reconoció a los indios como súbditos, en tanto que Estados Unidos no les otorgó la ciudadanía hasta una fecha tan tardía como 1924<sup>94</sup>.

La articulación temprana de la diversidad étnica en el mundo idealmente abstracto no sólo de la nación, sino incluso de la ciudadanía y la representación, cimentada en la concepción del sujeto colectivo de la soberanía, que consagraron las Cortes de Cádiz, fue una propuesta casi *avant-la-lettre* en una época cruzada por múltiples líneas de asimetrías étnicas y fronteras sociales. Por eso fue también uno de los grandes desafíos que opuso la modernidad a las complejas sociedades hispanoamericanas del siglo XIX que lo afrontaron a lo largo de la centuria con algunos avances, muchos retrocesos y grandes disparidades locales, regionales y nacionales.

92. Debe tenerse en cuenta que tanto la Monarquía Hispánica como sus herederas, las repúblicas independientes, diferenciaban entre el derecho de posesión y la ocupación efectiva de un territorio. No había dudas sobre el derecho de posesión sobre las tierras heredadas de la Monarquía, aunque no se hubieran ocupado efectivamente las mismas.

93. Hay una importante y creciente línea de estudios sobre la articulación entre ciudadanía y población indígena en las primeras décadas del siglo XIX. Entre otros: Sonia ALDA. *La participación indígena en la construcción de la república de Guatemala, siglo XIX*. Madrid: UAM, 2000. Rossana BARRAGÁN. *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Fundación Diálogo, Embajada del reino de Dinamarca en Bolivia, 1999; Teresa GARCÍA GIRÁLDEZ. «El debate sobre la nación y sus formas en el pensamiento político centroamericano del siglo XIX». En: Marta Elena Casás Arzú; Teresa García Giráldez. *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F&G Editores, 2005; Claudia GUARISCO. *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835*. Zinacantepec: El Colegio Mexicanense, 2003; Marta IRUROZQUI. «Las paradojas de la tributación. Ciudadanía y política estatal: indígenas en Bolivia, 1825-1900». *Revista de Indias* (Madrid). 217, 1999, p. 705-740; Marta IRUROZQUI. «The sound of the pututos. Politization and indigenous rebellions in Bolivia, 1825-1921». *Journal of Latin American Studies* (London). 32/1 (2000), p. 85-114; Jaime E. RODRÍGUEZ O. «Ciudadanos de la nación española: los indígenas en las elecciones constitucionales en el Reino de Quito». En: Marta Irurzqui. *La mirada esquiva...* [16], p. 41-64.

94. Véase Jaime E. RODRÍGUEZ O. «La naturaleza de la representación en Nueva España y México». *Secuencia* (México). 61 (2005), p. 25.

Resumiendo lo tratado hasta aquí, a lo largo de esta revisión hemos visto asomar diversas problemáticas tras el concepto abstracto y rotundo de la *nación* consagrado en la Constitución de Cádiz. Por un lado, la nación como comunidad territorializada y políticamente articulada, que en el mundo hispánico entrañó una doble pulsión hacia lo local y hacia lo general, muy diferente al modelo centralista —monista e indivisible— sobre el que Tocqueville construyó su influyente interpretación de los cambios políticos que marcaron el paso del Antiguo Régimen a la legitimidad representada por los Estados-naciones. Por otro, la nación como sujeto colectivo de la soberanía, que implicaba construir el nuevo sistema político a partir de complejas herencias de representación corporativa, privilegios sociales y de nacimiento y —particularmente en América— la heterogeneidad étnica, real y cotidiana, del sujeto de la soberanía.

Los actores de la época tuvieron que enfrentarse a todos ellos sincrónicamente, en el seno de unos mismos debates, con la urgencia de lo inmediato y los condicionamientos ideológicos de su momento histórico. Pero para ello no carecieron de instrumentos conceptuales conocidos a los que recurrir ni de la capacidad —y oportunidad— de recrearlos. Sin saberlo, estaban insertos en ese proceso de cambios en el espacio público y en las mentalidades que implicó la extensión de la terminología política y sus consignas a nuevas capas de la población, así como el cambio de la estructura temporal de los conceptos al vincular el pasado y el presente con un futuro que se volvía posible porque su modificación también lo era.

Entonces, ¿qué nos queda si contrastamos las problemáticas revisadas a lo largo de estas páginas con la definición de modernidad a la que nos hemos referido al principio de este trabajo? Es decir, la modernidad como la «imagen de una sociedad contractual e igualitaria, una sociedad homogénea, formada por individuos libremente asociados, con un poder salido de ella misma y sometido en todo momento a la opinión o la voluntad de sus miembros».

Creo que la respuesta la dio hace tiempo Pierre Rosanvallon, quien dijo que la generalización de la figura del individuo autónomo y libre, que actúa de acuerdo con sus propias decisiones y es responsable de sus consecuencias, en realidad no es condición *sine qua non* de una sociedad política republicano-representativa, sino que es en gran medida el resultado de su progresiva interiorización<sup>95</sup>. Esa interiorización comenzó —en América al menos— en una época muy temprana y sus avatares, avances y retrocesos forman parte de una historia que no puede ni debe ser lineal. Una historia en la que los conceptos políticos fueron recreándose y creándose; se fueron resemantizando al calor de los cambios y actuaron, a su vez, como factores del cambio. Fueron apropiados por nuevas capas sociales, y también contribuyeron a su expansión. Finalmente, en el contexto de las grandes revoluciones atlánticas, los conceptos ya no fueron sólo la expresión de la experiencia realizada hasta entonces, sino que acabaron incorporando una perspectiva de *anticipación* que el propio rechazo de la experiencia pasada hizo imprescindible. En otras palabras, la recuperación y recreación de la idea de soberanía popular y de la nación como sujeto de dicha soberanía no

95. Pierre ROSANVALLON. *Le peuple untrouvable: histoire de la représentation démocratique en France*. Paris: Gallimard, 1998.

fue una operación monotemática y sincrónica, sino la generación —y generalización a capas crecientes de la ciudadanía— de expectativas hacia el futuro.

Todo lo cual nos lleva a la pertinencia de parafrasear el principio de François Furet al que nos referimos en las páginas iniciales de este trabajo. Para ello basta con sustituir un único concepto, y la propuesta de Furet nos quedaría así: *la revolución liberal en el mundo hispánico no consagró la modernidad, pero ciertamente estableció su principio.*