Reflexiones en torno a los centenarios: los tiempos de la Independencia

Reflexiones en torno a los centenarios: los tiempos de la Independencia

Clara García Ayluardo
Francisco J. Sales Heredia
EDITORES

Fundación 2010 Conmemoraciones
Fundación Conmemoraciones 2010 A.C.
CIDE 35 años
Centro de Estudio
CESOP
Sociales y de Opinión Públic

REFLEXIONES EN TORNO A LOS CENTENARIOS: LOS TIEMPOS DE LA INDEPENDENCIA

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES
Y DE OPINIÓN PÚBLICA

COMITÉ
MESA DIRECTIVA

Dip. Salvador Barajas del Toro
Presidente

Dip. Fabián Fernando Montes Sánchez
Dip. Cuauhtémoc Sandoval Ramírez
Secretarios

Mtro. Carlos Enrique Casillas Ortega
Director General

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS

Dr. Enrique Cabrero Mendoza
Director General

Dr. David Arellano Gault
Secretario Académico

Dr. Sergio López Ayllón
Secretario General

Dra. Clara García Ayluardo
Directora de la División de Historia

Reflexiones en torno a los centenarios: los tiempos de la Independencia

Clara García Ayluardo
Francisco J. Sales Heredia
EDITORES

Fundación 2010 Conmemoraciones
Fundación Conmemoraciones 2010 A.C.
CIDE 35 años
Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública

Reflexiones en torno a los centenarios:
los tiempos de la Independencia

Primera edición: diciembre de 2008

D.R. © Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública
H. Cámara de Diputados / LX Legislatura
Av. Congreso de la Unión 66
Edificio I, Primer Piso
Col. El Parque
México, D.F.
Tel. 5036-0000 ext. 55237
cesop@congreso.gob.mx
http://diputados.gob.mx/cesop

D.R. © Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C.
Carretera México-Toluca 3655
Col. Lomas de Santa Fe
C.P. 01210, México D.F.
publicaciones@cide.edu

ISBN: 978-968-9097-26-6

Edición y diseño: Alejandro López Morcillo

Se prohibe la reproducción total o parcial de esta obra –incluido el diseño tipográfico y de portada–, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

Presentación 9

Introducción 11

1810-1910: semejanzas y diferencias 23
Eric Van Young

México: ¿soberanía de los pueblos o de la nación? 45
Antonio Annino

El patriotismo criollo entre Nueva España y México 83
Carlos Garriga

Nuestra Señora de Guadalupe de México.
Idea divina y "nuestra madre" 129
David A. Brading

Presentación

Con motivo de la celebración del bicentenario de la Independencia de México y del centenario de la Revolución Mexicana en 2010, la División de Historia y la División de Estudios Políticos del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), institución académica perteneciente al Sistema de Centros Públicos de Investigación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), organizó una serie de conferencias con destacados historiadores especializados en la Independencia. La serie de conferencias se desprenden del proyecto CIDE Centenarios 2010. Historia Crítica de las Modernizaciones en México, auspiciado por el CIDE y la Fundación Conmemoraciones 2010.

El Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, en el marco del acuerdo de colaboración firmado con el CIDE, se ha unido a la conmemoración de tales procesos históricos, con la publicación de una colección de tres libros: el primero trata sobre la consolidación de la nación en la Colonia y específicamente

en el proceso de la guerra de Independencia. El segundo versa sobre la legalidad y legitimidad en el proceso revolucionario y el tercero será un libro de consulta que reunirá la legislación más relevante publicada por el Congreso de la Unión y algunos de los congresos de los estados de la república en el periodo de 1908 a 1917.

El Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados, con este primer libro conmemorativo, colabora así en el proceso de reflexión constante acerca de la renovación de las leyes de la república, considerando que el proceso de construcción de nuestra nación es continuo y que debe tomar inspiración de la historia y de la reflexión actual, para propiciar un futuro mejor.

Es importante agradecer al Canal del Congreso, a Alejandro López Morcillo, editor del CESOP, y a la dirección del Centro, el apoyo para la publicación de este libro.

Introducción

Este libro incluye cuatro conferencias que retoman temas sobre los que se ha reflexionado ampliamente durante los últimos años; adopta una variedad de enfoques tanto disciplinarios y temáticos como regionales en torno a las complejas y controvertidas problemáticas que surgieron dentro del contexto de los largos periodos de la Independencia y de la Revolución Mexicana. El volumen, además, reúne por primera vez a igual número de especialistas de diferentes nacionalidades; los une su amplia obra, particularmente sobre la época virreinal, la Independencia y sus consecuencias. Cada conferencia ofrece una síntesis accesible de los numerosos trabajos de cada uno de los investigadores, con los cuales se arma un rompecabezas de temas en torno al proceso de la Independencia, desde la época virreinal, pasando por la difícil transición a la nación, hasta llegar al siglo XX. Las miradas particulares de cada una de estas conferencias, sin embargo, se entrecruzan en varios puntos, especialmente en cuanto al muy discutido aspecto de la formación de la nación.

El libro ofrece una visión novedosa de conjunto porque abarca desde la participación popular en los movimientos armados, la noción de territorio como ente político, la justicia y el poder en el antiguo régimen, hasta la patria criolla y guadalupana. Aunque cada una de las conferencias es de largo aliento, tratan temas específicos para analizar procesos amplios de la historia de México. Se analizan los conceptos de *revolución,* así como de *guerra civil* y cada una, desde su perspectiva, examina la transferencia de la soberanía monárquica a la república-nación. Es decir, las cuatro conferencias muestran la difícil transición de una sociedad de cuerpos, privilegios y fueros a un sistema político nuevo con tensiones continuas que se dieron en torno a las percepciones contendientes acerca de lo que significaba pertenecer a la nación como una sola comunidad horizontal imaginada. Se puede apreciar cómo algunas de las dinámicas utilizadas para construir o hacer patria/nación propusieron concepciones alternas a la de identidad nacional y cómo a lo largo de la historia se movilizaron en contra de las tendencias homogéneas del nacionalismo. Pero los procesos no siempre implicaron cambios, ya que la historia también es una serie de continuidades dentro de los cambios, como el culto a la guadalupana o la Constitución de Cádiz, que intentó constitucionalizar un conjunto de elementos clave de la cultura y de las instituciones de la antigua monarquía católica, poniéndolos al servicio de una nueva comprensión de la política, es decir, la incorporación del viejo molde constitucional al nuevo.

Dentro de estas páginas se puede seguir el rastro, a partir de diferentes lecturas, no sólo a los procesos ideológicos, jurídicos, políticos y sociales de la construcción de la nación, que

ocuparon gran parte del siglo XIX y aun después, sino también al ambiguo papel del liberalismo, la relación entre la estructura social y la ideología, así como entre la nación, las regiones y los territorios, la identidad nacional frente a la invención de las múltiples tradiciones, la importancia de las comunidades y de los pueblos como actores políticos significativos, la preservación de las identidades, las culturas y la creación de nuevas culturas, el papel de la religión y de la fe, los cambios complicados y las nuevas relaciones que se dieron con la deconstrucción del orden social anterior y el comienzo de uno nuevo, la solidaridad y el conflicto entre una comunidad nacional, la relación entre la historiografía y los procesos históricos y, aunque siempre se repita, los procesos de cambio y continuidad; similitudes y diferencias que forjaron la historia. Finalmente, todos los trabajos aquí presentados destacan y hacen uso de fuentes primarias.

Eric Van Young ofrece una comparación sintética entre el movimiento de Independencia de 1810 y la Revolución Mexicana de 1910, desde el punto de vista de las movilizaciones populares, las cuales señala que no fueron homogéneas. Destaca los conflictos agrarios y el papel de los grupos subalternos en los dos procesos, así como los momentos de cambio y continuidad entre 1810-1910, pero indica que hubo resistencia popular al proyecto de las élites en la insurgencia y también conflictos entre los insurgentes. Para el autor, la problemática central giró alrededor de deshacer la doble hélice de la religión y la política, y forjar patria.

Los dos procesos desembocaron en guerras civiles y formaron parte de una misma trayectoria. Para comparar los dos

procesos utiliza tres factores: la composición étnica; las formas de comunidad y el papel de la religión. Su hipótesis central es que entre 1810 y 1910, México se volvió menos indígena, hubo mayor industrialización, alfabetización y mayor integración del país, se secularizó más la sociedad y se dio un mayor grado de urbanización gracias a la privatización de las tierras comunales, lo cual atentó contra la identidad de los pueblos. También disminuyó la población indígena y se sustituyó el concepto de *indio* por el de *campesino,* por lo que se encuentra menor evidencia de conflicto étnico en 1910 que en 1810.

Pero, además, cambió la comunidad indígena misma. Las comunidades novohispanas se fundamentaron en los dos pilares de religión y política que, a su vez, sustentaron una política localista; es decir, una identificación de los indígenas con sus pueblos. La nacionalidad, como la entendemos ahora, fue resultado de la Revolución de 1910. Por esto, las movilizaciones populares de 1910 fueron mayores que las de 1810, que fueron más fragmentadas. Señala también que las ideas no fluyeron tanto por la alta tasa de analfabetismo, que disminuyó para 1910 gracias a un programa educativo.

Una diferencia entre los dos movimientos fue la ausencia de un discurso religioso en 1910 como el que se suscitó en 1810. Van Young afirma que, para 1910, México estaba más secularizado posiblemente porque las formas de religiosidad se expresaron de diferentes maneras. Sin embargo, marca la diferencia con 1810 cuando afirma que un sector amplio de lo que llama la *gente común,* defendió al rey secuestrado para apoyar los derechos reales como fuente de legitimidad para sus pueblos. Por otra parte, en el llamado *antiguo régimen,* la

identidad indígena se construyó como parte de la vinculación tan estrecha entre la vida política y religiosa de los pueblos que lucharon para defender sus tierras, tanto como territorio político como sitios sagrados. Por consiguiente, las movilizaciones de 1810 se dieron en torno a conflictos de corte más étnico y cultural que en la Revolución de 1910, que produjo mayor destrucción y en donde los conflictos agrarios fueron más de corte económico. Finalmente, se dio la aceptación y la resistencia en ambos movimientos, y si en 1810 la monarquía cayó como resultado de una guerra anticolonial, en 1910 un grupo terminó por derrocar al régimen.

Antonio Annino, en cambio, se centra en la crisis de la monarquía de 1808, cuando el secuestro de la persona real por Napoleón y su posterior abdicación creó un vacío de poder en España, así como en toda la monarquía católica. Este vacío produjo una fractura en el antiguo régimen, dentro de la cual se construyó, aunque con muchas tensiones, una nueva tradición que marcaría la historia del siglo XIX. Entonces, el siglo XIX, señala, fue hijo de la Independencia y no heredero de los siglos virreinales. Aquí no hubo continuidad sino ruptura. Pero, el nuevo constitucionalismo que se estableció a partir de la Constitución de Cádiz intentó adaptar los procesos tradicionales dentro del nuevo marco de la nación; en este sentido sí hubo continuidad.

Annino habla de las especificidades de las revoluciones hispanas entre las que se encuentra la permanencia de un constitucionalismo hispano aún después de Cádiz, por lo que critica el enfoque de nación-Estado como la única categoría para analizar a México. Como en el trabajo de Van Young, Annino

analiza las formas de adaptación que llevaron a la reconciliación del discurso constitucional-liberal nuevo con una sociedad anterior, tradicional, heterogénea y de cuerpos políticos autónomos. En este sentido, traza la tensión entre la soberanía y la autonomía a partir de la crisis de la monarquía.

Es a partir de esta crisis, y del proceso independentista más tarde, que se inaugura el constitucionalismo que fundamentaría a lo largo de los años la idea nacional mexicana. Sin embargo, la articulación constitucional-liberal, afirma Annino, necesitó de tiempos largos para articular un Estado estable. Entonces, aunque la tensión entre la nación, el pueblo y los pueblos fue un resultado de la crisis del Imperio, tuvo una larga duración hasta desembocar en la Revolución de 1910. Dos procesos que forman parte de una misma trayectoria, como también menciona Van Young.

Pero hay otra idea central en esta conferencia. Al apuntar a algunos de los desafíos del liberalismo, como ubicar el sujeto de la soberanía, Annino explica primero la lógica detrás de la desarticulación de la monarquía católica, para luego entender la rearticulación del constitucionalismo liberal en torno a la idea de una nación republicana. Analiza cómo se construyó el principio de la legitimidad colectiva en torno al flamante concepto de *nación* frente a los anteriores fueros y privilegios de los tantos cuerpos políticos; es decir, cómo se transitó de la legitimidad diferenciada a una sola. Sin embargo, al mismo tiempo, se produjo una tensión continua entre la nación, el pueblo y el nuevo sujeto político de los pueblos, que demuestra la continuidad de la tradición autonomista territorial, pero ahora expresada en la nación. El cambio clave que llevó precisamente

a la tensión fue la transición entre la idea de territorio como ente político a partir de la soberanía de la Corona y la nueva territorialización en el nuevo contexto republicano a partir de la soberanía de la nación.

Por su parte, Carlos Garriga plantea la antigua problemática del patriotismo criollo en términos jurídico-políticos para explicar, desde el punto de vista de los criollos, la transición del propio patriotismo criollo entre la Nueva España y México dentro del contexto de la construcción jurídica de América como espacio político capaz de autogobernarse. Como en las dos conferencias anteriores y para marcar la diferencia con la etapa posterior, explica la naturaleza de la monarquía católica, compuesta como un orden jurídico tradicional donde la tradición se reconocía como derecho que, a su vez, era concebido como un orden natural y, por tanto, trascendente. Todos formaban parte del orden tradicional, ya que quedaban jurídicamente garantizados al interior del espacio político de la monarquía católica los derechos de toda la pluralidad de posiciones sociales. Aquí se señala otra tensión: aunque el rey garantizaba la justicia, el orden jurídico tradicional limitaba la autoridad de la Corona, por lo que el cambio lo propiciaba el conflicto y no la ley. En este orden tradicional, las figuras centrales, entonces, eran los magistrados y los tratadistas, quienes ajustaban las soluciones al orden establecido.

Al quedar incorporada América a la Corona de Castilla, el derecho determinó su estatus territorial y la colonización replicó el orden por medio de un proceso de territorialización que convirtió las tierras americanas en territorios como entes jurisdiccionales mediante la fundación de ciudades y villas ca-

paces de autogobernarse con sus territorios y la construcción de provincias bajo el poder de los magistrados. Se construyó el espacio político con un aparato jurisdiccional de base territorial que tenía una estructura paralela de administración espiritual. Así se territorializó el poder y se puede entender la importancia de las magistraturas y la lucha de los criollos por las Audiencias para administrar la justicia y el gobierno de los territorios americanos.

Junto con este proceso, desde el siglo XVII y promovido por las élites criollas, se suscitó un proceso de apropiación de las tierras americanas por los criollos para sustentar la formación de una identidad propia diferente a la de la península. El discurso criollo que se construyó a lo largo de los años fue jurídico, ya que le pedían al rey el otorgamiento de oficios y beneficios como su derecho. Para legitimar este derecho compusieron un discurso jurídico que argumentó a favor de la preferencia de los criollos para ocupar los oficios públicos como las magistraturas. Garriga examina una serie de textos para trazar la reconstrucción del discurso por toda América como entidad política que definía precisamente la condición de naturaleza americana y, por ende, la titularidad de los criollos y no de la monarquía de los oficios y beneficios. Esta narrativa potente planteó nada menos que la condición natural de un americano, es decir, de un criollo, otorgaba un derecho preferente a las magistraturas en América y marcó la diferencia entre los criollos y los españoles peninsulares basada en la excepcionalidad natural de la geografía americana en donde el territorio se llama la patria y la comunidad república. Por tanto, América se construyó como la patria común de los españoles americanos.

El patriotismo criollo también (naturalmente) es el tema desarrollado en la conferencia de David A. Brading, quien demuestra la continuidad y la fuerza del culto a la Virgen de Guadalupe como imagen homogeneizadora de una patria pluricultural que a lo largo de los siglos se identificó con la fe guadalupana. Además, con un recuento de la devoción a la Virgen de Guadalupe de largo aliento, desde el siglo XVI hasta el XX, demuestra el papel central que desempeñó la Iglesia y la religión en la historia de México.

Como en las demás conferencias, están presentes las ideas de territorio, identidad y patria. Brading afirma que el patriotismo tradicional se inspiró por la identificación de la religión con el orgullo de pertenencia a una ciudad en donde la sagrada imagen de Guadalupe fue una bandera de identidad de las urbes y de las regiones. A pesar de las rupturas causadas por procesos como la guerra de Independencia y la Revolución Mexicana, la fe guadalupana permaneció como una presencia fuerte, unificadora y continua a lo largo de los años.

En la historia del cristianismo el culto a las imágenes impulsó la fuerza social por su identificación con la calidad portentosa de un santo. En este proceso que también ocurrió en México, la Virgen milagrosa actuó como símbolo poderoso del catolicismo, cuyo éxito, en gran parte, se debió a la unión de la fe con la identidad local.

La Nueva España era una república cristiana gobernada conjuntamente por las autoridades temporales y espirituales; por esta razón, tanto el cabildo de la Ciudad de México como el cabildo de la catedral metropolitana, votaron para nombrar a la Virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad de Méxi-

co y de inmediato las demás ciudades siguieron el ejemplo al nombrarla patrona oficial de toda la Nueva España. Posteriormente, la Virgen se convertiría en el símbolo de una nación mexicana insurgente y en la devoción más importante de México. En este caso, entonces, la patria se construyó a partir de una aparición divina.

Pero David A. Brading también habla de la construcción de una narrativa, en esta instancia, aparicionista, en torno a la fuerza de un patriotismo criollo vinculado a una devoción mariana; una vinculación entre María, la madre de Dios, y la Iglesia mexicana, que pasó por encima del papel evangelizador y legitimador de la Conquista y de la colonización española. Con la coronación de la Virgen, Brading afirma que se renovó la Iglesia mexicana y se reforzó el engrandecimiento de la patria criolla, por lo que se fortaleció el papel de la Virgen de Guadalupe como fundadora de la patria y de la nación mexicana. La Virgen era milagrosa, pero también su imagen impresa en la tilma de Juan Diego y en la narrativa redactada en los libros y los sermones a través de las décadas. La imagen se vio como resultado del pensamiento divino, aunque al mismo tiempo se desarrolló un mesianismo patriótico como base del culto a la Virgen. De esta manera, tanto a nivel intelectual como popular, la devoción creció rápidamente.

A partir del Siglo de las Luces, sin embargo, se dio una tensión entre las ideas ilustradas y luego liberales y la tradición expresada por medio de la fe, ya que la Virgen de Guadalupe protegía la fe, reconciliaba al pueblo y también era la fuerza de la unidad de la patria. Así como resalta significativamente la continuidad y la fuerza de la fe guadalupana, Brading, por

un lado, subraya que tanto católicos como liberales después de la Independencia intentaron reformar la república desde sus respectivas ópticas, y que sus ideas e iniciativas no siempre fueron incompatibles; pero, por otro lado, detalla la existencia de tensiones entre la narrativa de las apariciones y la fuerza de la fe.

Así pues, se espera ofrecer un panorama complejo, aunque sintético, para entender los diferentes cambios, las grandes líneas continuas y las tensiones en los largos procesos de los tiempos de la Independencia.

Clara García Ayluardo,
División de Historia, CIDE

Francisco J. Sales Heredia,
CESOP

1810-1910: semejanzas y diferencias

Eric Van Young*

El encabezado de esta conferencia, 1810-1910: semejanzas y diferencias, es el título más sencillo de todos mis trabajos. La ocasión me ofrece la oportunidad de abundar un poco más la conclusión de mi libro, *La otra rebelión,* acerca del papel de los sectores populares en el movimiento de Independencia. La conclusión de este libro se dedica a una discusión comparada entre la insurgencia en México, es decir, el movimiento de Independencia, la Revolución Francesa y la Revolución Angloamericana. De paso, este libro también ofrece una discusión en torno a las diferencias entre el movimiento de Independencia y el de la Revolución de 1910.

El bicentenario del estallido del movimiento de Independencia de 1810 y el centenario de la Revolución Mexicana de 1910, nos ofrecen una ocasión para reflejar y comparar los dos procesos. Me refiero a "procesos" en vez de "eventos" porque

* Profesor de Historia en la Universidad de California, San Diego; decano interino de Artes y Humanidades. Autor del libro *La otra rebelión: la lucha por la independencia de México, 1810-1821,* Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

cada uno se desarrolló a través de una década con resultados poco previstos en sus orígenes, lo que nos habla de las contingencias históricas. Son dos procesos complicados, separados por un siglo, muy distintos el uno del otro, aunque ciertamente hay semejanzas, por lo menos en la superficie, ya que los dos se basaron en movilizaciones populares amplias que tocaron casi todos los sectores de la sociedad. Además, tengo la impresión de que la destrucción del capital humano e infraestructura producida por la Revolución de 1910 fue más terrible que la de 1810 por el grado más profundo de integración social que existía en México en 1910, en comparación con el nivel de integración espacial y económica menos fuerte de principios del siglo XIX. También tiene que ver con las fuentes que utilizamos los historiadores para estudiar esos procesos que, hasta cierto punto, nos ofrecen una imagen más clara de los procesos de 1910 a nivel nacional, y de los de 1810 a nivel local, y hasta acerca de los individuos en ambos casos.

Para el proceso de 1810 sabemos más sobre la experiencia popular de la gente común ya que contamos con todo tipo de documentación. En cambio, para 1910 –no obstante la documentación disponible en cuanto a la actuación de los individuos de los grupos populares– este tipo de datos, irónicamente, son menos abundantes que para 1810. Una vez me lo comentó Friedrich Katz, uno de los grandes historiadores de la Revolución Mexicana. De 1810-1821 siguió funcionando el gobierno español, generando documentación hasta el último momento, incluyendo documentos acerca de los actos de rebelión y de insurgencia que se percibieron, en la mayoría de los casos, como crímenes contra el Estado español y no como actos políticos.

Por este motivo se generó una gran cantidad de documentación que nos ofrece una visión más profunda, más matizada, irónicamente, de la actuación de la gente común. En contraste, para 1910 tenemos otro tipo de documentación como la historia oral, las fotografías, la hemerografía, etcétera. Incluso, en la naturaleza de la documentación está la visión que les acabo de sugerir de que se dio una destrucción más profunda en 1910.

Un aspecto importante que comparten los dos procesos es la de una guerra civil intensa. Está claro que en el caso de 1910, ciertos grupos que participaron en la guerra derrumbaron el régimen porfirista, pero esta situación queda menos clara en el movimiento de 1810, cuando los grupos populares se encargaron de la resistencia en contra de los proyectos –si así se les puede llamar– de las élites. La resistencia estaba disfrazada porque el régimen español duró un tiempo prolongado y su derrumbe tomó la forma de una guerra que se puede caracterizar en ese momento como una guerra anticolonial, o por lo menos así lo sería en su última fase.

Voy a detenerme sobre este punto: las formas de resistencia popular que se dieron entre los insurgentes o, en algún sentido, contra la insurgencia, que persiguieron metas muy distintas a las de los líderes de la rebelión. Voy a comentar acerca de la actuación de la gente común, sobre todo de la indiada, como se decía entonces, ya que aunque los indígenas no formaron necesariamente parte de la insurgencia en un sentido consciente, sí tomaré muy en serio los elementos ideológicos de su insurgencia.

Otra diferencia entre los dos momentos revolucionarios es el grado de los daños profundos de los que fueron objeto la

infraestructura nacional y las fuerzas productivas entre 1910-1920. Por su parte, en 1810 había muy poca infraestructura nacional para destruir, aunque sí se dio (y sabemos mucho acerca de los efectos) en la industria de la minería, sobre todo; pero también hubo destrucción de las redes comerciales y de las fuerzas productivas en el campo. Las investigaciones más recientes tienden a sugerir que ya para mediados del siglo XIX, a dos, tres y cuatro décadas después de consumada la Independencia, ya no quedaron tantos rasgos de esta destrucción ni tanta depresión económica como habíamos pensado; es muy interesante la investigación que se está haciendo a ese respecto.

Un cuarto punto que comparten los dos momentos es la cantidad de quejas y conflictos agrarios que se generaron. Para 1910 son muy claras las quejas, ya que fueron objeto de programas políticos y porque, obviamente, varios movimientos se dedicaron no sólo a realizar reivindicaciones agrarias, sino a llevar a cabo acciones como parte de su razón de ser o modo de conducirse. Además, evidentemente, en la Constitución de 1917 podemos ver otros aspectos de estos conflictos, como en el artículo 27, que representa un esfuerzo, al menos sobre el papel, por resolver este tipo de problemas. Aunque también estuvieron presentes en la insurgencia de 1810 los elementos de conflicto agrario, de quejas agrarias, son menos ruidosos. El planteamiento central de mi libro *La otra rebelión,* es que no fueron importantes en el escenario general de las movilizaciones populares; sobre ese punto haré énfasis: los motivos más importantes de los insurgentes tuvieron su origen más en los conflictos culturales y étnicos que en los conflictos económi-

cos, aunque las dos cosas estuvieron relacionadas y entretejidas de una manera que hace bastante difícil su separación.

El quinto aspecto que comparten los dos movimientos, obviamente, es el surgimiento de un nuevo régimen estatal después del conflicto armado, pero no me detendré en este punto tan importante por razones de espacio.

La parte sustantiva de este artículo, entonces, es repensar, un poco, el papel que desempeñaron los grupos subalternos en los dos momentos históricos, en los dos procesos históricos; el propósito es hacer algunos señalamientos sobre la continuidad y el cambio en el México del siglo XIX, entre 1810 y 1910.

La naturaleza o el método de este ejercicio es una comparación híbrida que combina el método de comparar casos, más típico de las ciencias sociales, con el método de comparación a través del tiempo, más propio de los historiadores. Es importante recalcar, no obstante, que esta comparación no examina casos aislados, ya que existe una cierta influencia recíproca entre los dos movimientos. Queda claro que los dos movimientos son más como dos puntos en una trayectoria histórica y que la Revolución de 1910 no hubiera tomado la misma forma sin los procesos y el legado que dejó el movimiento de independencia. Entonces, compararlos como si fueran casos aislados tiene cierto riesgo, pero lo haré con objetos heurísticos, para poder llevar a cabo el ejercicio. Los tres factores que resaltaré para comparar los dos movimientos son los siguientes:

1. La composición étnica.
2. Las formas de comunidad que se manifiestan como bases de la participación de la gente común.

3. El papel de la ideología religiosa en las filas de la gente común, es decir, entre los subalternos, en las dos épocas.

Antes de empezar la discusión de estos tres factores, quisiera citar algunas similitudes más específicas entre las dos coyunturas, las cuales no voy a discutir, no obstante su importancia. Sólo las mencionaré de paso.

La primera es el papel que desempeñaron las reformas borbónicas no sólo como una política o políticas concretas, sino también como una expresión ideológica de lo que estaba pasando en Europa y en el hemisferio español a finales de la época colonial, así como el papel de los científicos en el régimen porfirista. La segunda similitud es la exclusión del poder político de ciertos grupos de élites en los dos casos, como lo demuestran los ejemplos de las élites secundarias o de provincia, así llamadas por otro historiador en otro tiempo; el caso patente de Francisco I. Madero en 1910 y el de Ignacio Allende y otros en 1810. Es decir, fueron excluidos del círculo encantado del poder en la capital o, en el caso de la Nueva España, hasta de la política provincial. La tercera semejanza entre los dos casos está en que se dieron periodos amplios de expansión económica antes de ambos movimientos, pero con una distribución de riqueza muy sesgada en los dos casos. Es decir, que hubo enriquecimiento antes de 1810 de grupos en la cima de la sociedad: terratenientes, mineros y comerciantes, sobre todo, pero también en el caso de 1910, entre ciertos industriales, banqueros, élites, así como un crecimiento muy probable del producto interno bruto significativo a nivel na-

cional. El cuarto punto similar es la intensificación de la agricultura comercial, en los dos casos, antes del estallido de los movimientos, que se ha llamado *compresión agraria.* Entonces, hubo presión tanto demográfica como comercial sobre los recursos para la producción agraria, que afectó fuertemente los medios de sobrevivencia entre los campesinos.

Esta expansión comercial y la creciente presión demográfica fueron acompañadas por una muy probable caída en los salarios reales para la gente trabajadora y para los campesinos en los dos casos; en efecto, lo podríamos caracterizar como una presión agraria. Un quinto punto es que en el corto plazo los precios tuvieron una tendencia al alza. Hubo escasez en los dos casos: antes de 1910, choques de créditos y el pánico de 1907; y entre 1804-1808 la consolidación de vales reales. La última semejanza es que en los dos casos hubo detonadores políticos. En el caso del estallido de la Revolución Mexicana, la entrevista Creelman y la cuestión de la sucesión presidencial; y en 1810, una serie de eventos mucho más importantes y trascendentales provocados por el episodio napoleónico en España.

Ahora bien, para regresar a los tres factores que componen el centro de mi análisis, en primer lugar se hará énfasis tanto en la actuación de los grupos indígenas en los dos momentos como en algunos cambios que tomaron lugar a finales de la época colonial, y la forma en que los sintió la gente común. Esta discusión es válida para otros sectores de los grupos subalternos también, pero se debe tener cuidado y, por falta de tiempo y lo complejo de la situación, en esta ocasión dejaré esa discusión a un lado. Los planteamientos básicos, entonces, son que entre 1810 y 1910 México se volvió menos indígena,

dominó menos la vida la gente rural y se secularizó más la sociedad.

En cuanto al tema de la etnicidad, a mi modo de ver, se produjo un declive en la importancia del sector indígena de la población nacional, en términos generales, durante el siglo entre 1810 y 1910. Esto sucedió, entre otros motivos, por los cambios demográficos, las migraciones internas en el país, el incremento en el tamaño de las ciudades (tanto relativa como absolutamente), y las tasas de urbanización tan impresionantes que se dieron durante el siglo XIX. Jugaron, también, un papel las políticas de los gobiernos nacionales y estatales en cuanto a las prácticas de tenencia comunal de las tierras. Todos estos factores influyeron en el cambio, en la dinámica, en la manera en que se expresó la etnicidad o, incluso, su presencia misma durante ese siglo.

Entre estos factores tiene importancia el impulso hacia la privatización de las tierras comunales –sobre el que ya sabemos bastante. Este proceso empezó, desde luego, muchos años antes de la Ley Lerdo de 1856; empezó en la década de 1820. Por ejemplo, se pueden citar las leyes en contra de la distribución de tierras comunales en los estados de Michoacán en 1827 y 1828; en Zacatecas y Guanajuato en 1829; y, desde luego, esta legislación llegó a ser un punto clave en cuanto a los cambios que se experimentaron en el agro mexicano. Pero lo que me interesa aquí no es tanto sus efectos económicos, es decir, la presión que eso generó en las comunidades indígenas sobre su modo de vivir y su modo de ganarse la subsistencia, sino lo que significó esta política en la disminución de la cohesión e identidad de estos pueblos.

Hay indicadores de disminución respecto a la población indígena en términos generales en el país. En 1810 había, más o menos, 6 millones de habitantes en la Nueva España, de los que 60 por ciento eran indígenas. Para la época de la Reforma, es decir, a mediados del siglo XIX, había una población nacional de casi 8 millones de personas, de las cuales la tercera parte era indígena; en 1910, ya llegaba la población a 15 millones de habitantes, de los cuales menos de 3 millones eran indígenas, es decir, sólo un 20 por ciento. Las categorías utilizadas para los censos obviamente son muy resbaladizas, ya que tienen que ver con la autoidentificación, con la lengua indígena, y con otras características que, se sabe, empleaban los censos del porfiriato tardío; pero en términos generales, se puede notar que hubo una disminución de la presencia indígena en todo el país. También se dio un declive en el uso de los idiomas indígenas que va a la par, obviamente, con la reducción en los números globales de los indígenas. Por eso, cuando llegamos a 1910, hay menos evidencia de conflicto étnico dentro de la Revolución, ya que se dio una transición de la categoría *indígena* para definir al *insurgente* o *tumultuario;* se transitó de la categoría de *indio* hacia la de *campesino,* esto es, se sustituyó una categoría étnica por una de clase. Entonces, los elementos de conflicto de clase están presentes con mayor claridad en la Revolución de 1910. Es decir, tenemos una desetnificación debida a otros factores: a la documentación de la que disponemos, a la impresión que tenemos de los actores históricos, a la invención de una historia de bronce, tanto del movimiento de Independencia como de la Revolución; pero, en general, para finales del siglo XIX, existe una disminuida presencia indígena en el país y por ende, en la Revolución.

Se puede notar, entonces, un contraste fuerte entre 1810 y 1910; este es el punto medular de mi libro *La otra rebelión.* He calculado que en toda la década –aunque los datos que tengo son más abundantes para mediados de la década–, de los insurgentes acusados, ajusticiados y capturados, 55 por ciento eran indígenas, cifra que se asemeja a su proporción en la población total de la Nueva España, que equivalía a 60 por ciento. La presencia tan notable de indígenas en las filas insurgentes de 1810 no es tan importante por la supuesta calidad étnica en sí, sino más bien porque indica una serie de características sociales y culturales ancladas en la comunidad rural indígena.

Esto me lleva al segundo punto de mi comparación entre los dos momentos históricos: las formas de comunidad y sus expresiones, sobre todo de las comunidades de indígenas y gente común en las dos épocas. Como concepto, se ha abusado mucho del término *comunidad,* hasta vaciarlo de su significado –siempre estamos hablando de comunidades. Voy a poner un ejemplo: en California sufrimos siempre de incendios forestales a gran escala y, el año pasado, en San Diego, donde vivo, hubo muchos daños a causa de esos incendios. En los noticieros cada noche, durante meses, se hablaba de "nuestra comunidad", aunque San Diego, en realidad, no es una serie de comunidades, sino una ciudad con barrios o algo parecido. Aunque no hay comunidades, se empleó mucho el término para dar la impresión de que existía un conocimiento más íntimo entre los habitantes.

Para volver al tema, estas comunidades indígenas de la época colonial se componían, entre otras cosas, de una doble hélice (religión y política) tan entretejida que es bastante difícil

separarla. Esa mentalidad, esa orientación en el mundo, esa relación con otras comunidades, aún con el Estado, produjo una política decididamente localista y no protonacional. No quiero decir que la gente común, los indígenas, sobre todo en el campo mexicano, no entendían nada de política, que no pensaron en términos políticos o que eran prepolíticos. Alguna vez sí llegué a pensar, en los términos que algunos años atrás planteara el gran historiador inglés Eric Hobsbawm, que sus formas de existencia, o de expresión, o de violencia política de la gente común eran prepolíticas, es decir, que no pensaban en términos políticos. Esa ausencia de conciencia política no es lo que estoy planteando, sino que la conciencia política de los indígenas rurales estaba enfocada, contenida –por así decirlo– por los horizontes de sus localidades. Por otra parte, sí se puede hablar con justicia de la existencia de una sensibilidad nacional, es decir, de tener la idea de pertenecer a una comunidad nacional horizontal en los términos, ya famosos, planteados por el politólogo Benedict Anderson: una comunidad imaginada. Pero esta conciencia horizontal casi no existía entre los indígenas de la época y tardaría mucho tiempo en llegar. En ese sentido, se puede señalar que la nacionalidad fue un producto de la Revolución de 1910, en vez de su causa; la situación que prevaleció un siglo antes fue muy distinta. A mi modo de ver, casi no existió esa sensibilidad nacional entre la mayor parte de la población ni al terminar la insurgencia ni una vez obtenida la independencia en 1821.

Ahora bien, para hacer una comparación sobre las formas de comunidad, empezaré con la Revolución Mexicana de 1910. Para este año ya existían ciertos indicios o señas del

debilitamiento o del sumergimiento de los pueblos dentro de otras formas de organización de mayor espesura y extensión. Por ejemplo, el aspecto de la urbanización que se dio durante todo el siglo XIX fue muy importante. Algunas ciudades, aunque no todas, crecieron a un ritmo aún más rápido que el de la población nacional. El caso más obvio es el de la Ciudad de México, que pasó de tener 170 mil habitantes a casi medio millón en 1910. Otras ciudades crecieron a un paso menos intenso y rápido, pero se triplicaron en población; entre ellas: Colima, Durango, Guadalajara y Veracruz. En otras ciudades de provincia se triplicó su población a un ritmo ligeramente superior a la tasa de crecimiento de la población nacional. Como es bien sabido, Mérida creció seis veces; Oaxaca duplicó su población, pero a una tasa de crecimiento menor; Puebla creció 50 por ciento; Querétaro creció modestamente; y en Guanajuato, por los motivos obvios del declive de la industria minera, declinó. La población urbana –en términos generales en toda la Nueva España– representaba como el 10 por ciento de la población por 1790, si se usa el término "población urbana" de manera muy amplia. Para 1910 ya constituía 30 por ciento. Así que la Revolución de 1910 fue más mezclada en cuanto a los orígenes de sus participantes subalternos. Mucha gente vino, sabemos muy bien, del campo, pero también de las ciudades.

Otros cambios de suma importancia que se desarrollaron durante el siglo XIX fueron la industrialización y la integración espacial del país. Aunque hubo un índice de industrialización menor que la tasa de crecimiento de las ciudades, no obstante, el porcentaje de la población económicamente activa en la

agricultura cayó de algo más de 80 por ciento en 1810 a más o menos 60 por ciento un siglo más tarde. Para finales de la época colonial, calculamos que la población empleada en la industria creció desde alrededor de 1.4 a 5 por ciento en 1910. También hay un indicador fuerte de la integración espacial del país que apunta hacia la disminución del aislamiento de los pueblos rurales, una disminución que se aceleró en las últimas décadas del siglo XIX. También hubo un crecimiento de las redes ferroviarias: en 1870 México tenía 9 por ciento de todos los ferrocarriles en América Latina. Cuba, en cambio, tenía 26 por ciento; Argentina 15 por ciento; y Brasil más o menos 15 por ciento. En 1910, la parte de México había crecido hasta 22 por ciento, casi igual a Brasil, pero todavía menor que Argentina. Lo que se puede apreciar con estas estadísticas es que la integración espacial de México durante esas tres o cuatro décadas creció marcadamente, y además, a un paso acelerado, especialmente durante la época porfiriana.

Hay un cuarto indicador de cambios en el perfil de la sociedad mexicana: el número de escuelas. Por ejemplo, en 1910 había aproximadamente 10 mil escuelas en todo el país. En 1810 es imposible pensar que fuera mayor y ustedes que han revisado la documentación o leído mucho sobre la historia de la Nueva España sabrán muy bien que el problema con la asistencia, sobre todo de la población rural, fue una preocupación para las autoridades coloniales que se refleja mucho en la documentación. Conocer, entonces, las tasas de asistencia, es difícil, pero el simple hecho de que existieran cerca de 10 mil escuelas en 1910, sea cual fuera la asistencia concreta, es un indicador de cómo había crecido la empresa, por decirlo

así, educativa. Hay un quinto indicador: el alfabetismo. He calculado, y no sé que existan cifras exactas en cuanto a este punto, que en 1810 la tasa de alfabetismo –término muy resbaladizo porque es probable que una persona sólo pudiera leer un poco o sólo firmar, pero no leer–, en general, era del 10 por ciento en la población total. Obviamente esta capacidad estaba concentrada en ciertos grupos y probablemente en las ciudades. Para 1895 la tasa de alfabetismo había crecido al 18 por ciento de la población nacional y, en 1910, al comienzo de la Revolución, había aumentado casi al 30 por ciento a escala nacional. La población alfabetizada se triplicó básicamente durante ese siglo.

El país, entonces, era más "nacional" en 1910 –con base en todos esos indicadores– que en 1810, y se puede inferir que el planteamiento de Benedict Anderson acerca de la presencia de una comunidad imaginada nacional es tanto más plausible para 1910 que para 1810, aunque ya he comentado que esa sensibilidad nacional, a mi modo de ver, era más bien un producto de la Revolución de 1910 que su causa. Hay otra evidencia de esa integración, tanto tecnológica como en términos de alfabetismo, de escolaridad y de otros indicadores: la escala de las movilizaciones populares. Son inmensas en 1910, y aunque son importantes en 1810, fueron mucho más fragmentadas por ser temporales y con poca coherencia. Aparte de los ejércitos de los insurgentes organizados bajo el mando de Morelos y otros dirigentes, la mayor parte de las personas que tuvieron injerencia en el movimiento no participó durante mucho tiempo, ya que regresaban a sus pueblos una vez realizados, totalmente o en parte, sus objetivos de índole local.

Ahora bien, para 1810, en comparación con un siglo más tarde, tenemos una serie de ausencias: los ferrocarriles, el alza en las tasas de asistencia a las escuelas, el crecimiento urbano, etcétera. Vemos también la ausencia de un sentido del patriotismo criollo entre las clases populares, sobre todo de los indígenas; francamente, no lo he detectado y ha habido algunas controversias sobre este punto entre quienes se han dedicado a historiar la Independencia. Pero en términos generales, plantearía que hubo muy poca de esa sensibilidad que se trasladó del grupo de los criollos –incluso de los dirigentes de esos movimientos– a los grupos populares. En vez de eso, para 1810 tenemos evidencia de una fuerte, y casi exclusiva identificación de los indígenas con sus pueblos; hay varios indicadores de esa lealtad y apego a sus comunidades. Primero, tenemos un fenómeno que he llamado el *campanilismo,* una tendencia (en términos metafóricos, pero también literales) a tener un horizonte político correspondiente a la vista que tiene uno del *campanile* (el campanario de la iglesia, en italiano). No quiero decir que no tenían otros puntos de referencia, que no sabían nada de la política nacional –y obviamente hablo de "nacional" de manera anacrónica. Pero en términos de actuación política, de pensamiento concreto, de su actuación en la vida política, yo insistiría en la presencia del fenómeno del campanilismo; es decir, un horizonte bastante limitado en cuanto a las posibilidades de su actuación política y las metas de esa actuación.

Si vemos los brotes de violencia colectiva durante la insurgencia, tienen mucho en común: comparten el repertorio de comportamiento político de la época pre-insurgente, donde la

forma clásica fue el tumulto en un pueblo. La documentación de la época de la Independencia muestra que fue una forma muy importante de participación popular, sobre todo a nivel de los pueblos y de los grupos indígenas. Casi no hubo tendencias hacia que los brotes locales hicieran causa común con otros pueblos. No obstante, las autoridades coloniales –tanto militares como civiles–, desde 1810 en adelante, siempre estuvieron preocupadas por la posibilidad de que se cohesionaran esos movimientos; pensaron y hablaron de un modelo de contagio. Pero lo que vemos, de hecho, son implosiones, una tendencia hacia los movimientos centrípetos, en vez de centrífugos; es decir, hacia adentro. Existió toda una coreografía típica de violencia colectiva a nivel de los pueblos. Por ejemplo, cuando pasaba una fuerza de insurgentes, brotaba un tumulto en un pueblo y todos los vectores dinámicos de violencia generalmente se orientaron hacia adentro, en vez de hacia fuera.

En 1810 también se dieron líneas de transmisión de ideas muy restringidas por el analfabetismo existente. Sabemos muy bien que la lectura de un folleto o de la *Gaceta de México* no fue la única manera de incorporar o de apoderarse de las ideas; que existieron cadenas de transmisión orales también. Pero francamente, he detectado muy poca evidencia de que la gente en los pueblos rurales, sobre todo los indígenas, tomaran muy en serio los elementos ideológicos tal como existieron; penetraron con muy poca profundidad en el entorno rural de las comunidades indígenas. He comentado en varias ocasiones, y es como un aforismo de todo historiador, que la ausencia de evidencia no necesariamente es evidencia de ausencia, pero se tiene la documentación y no he localizado casi ninguna evidencia de

ese tipo de transmisión de ideas o de elementos ideológicos desde arriba hacia abajo.

Pasando al tercer elemento de comparación, no sabemos mucho sobre el papel de la religión como fuerza motriz entre los grupos populares en la Revolución de 1910. Desde luego, muchos historiadores han comentado bastante acerca de la relación formal entre la Iglesia y el Estado, y de cómo aquélla se volvió un blanco para los reformadores más radicales después de 1910. Pero a mi entender, conocemos muy poco en cuanto al pensamiento religioso de la gente común. Sabemos muy bien que los zapatistas llevaron en sus sombreros imágenes de la Virgen de Guadalupe, pero para saber lo que estaba pensando la gente común durante la Revolución en términos de los elementos religiosos, casi no contamos con evidencia. Al mismo tiempo, hay poca justificación para suponer que la gente común fue menos piadosa en 1910 que en 1810. Voy a plantear algunas razones posibles para explicar la ausencia del discurso religioso en 1910 que, en cambio, estuvo tan presente en 1810 entre la gente común. Una razón obvia es la ausencia de clérigos como líderes, como sí los hubo en 1810. Pero es interesante notar de paso que la mayoría de los clérigos en 1810 permanecieron leales al régimen o disfrazaron sus lealtades políticas. Se llamaron insurgentes de corazón; es decir, que tal vez tenían alguna inclinación hacia la insurgencia, pero la disfrazaron para protegerse. Calculo que cerca del 80 por ciento de los clérigos permanecieron leales al régimen. Muchos se escaparon a las ciudades cada vez que había un brote insurgente en sus pueblos. También, yo diría, que tal vez hubo un grado importante de secularización del país para 1910. Es arriesgado

insistir en esto, pues obviamente esa religiosidad popular se volvió a manifestar con fuerza en episodios como la Cristiada. Pero en términos generales, yo diría que si la gente común y sobre todo la gente de los pueblos del campo mexicano era tan piadosa, después de un siglo, esas formas de religiosidad se habían sumergido en otras, en otro tipo de discurso.

En contraste, para 1810 tenemos varias formas de evidencia que tocan cuestiones de sensibilidad religiosa entre la gente común, especialmente entre los campesinos indígenas. Existía una religiosidad muy intensa y profunda que jugó una parte muy importante en el pensamiento político y la actuación política, sobre todo de los indígenas. El fenómeno del mesianismo popular enfocado particularmente en la figura ausente, pero también omnipresente del rey Fernando VII, fue un elemento frecuente de cierta insularidad utópica en las comunidades rurales, especialmente las indígenas, que corresponde a sus formas de actuación política. Es importante notar que esto indica, cualquiera que fuera la figura a la cual se dirigía ese mesianismo, una relación vertical y no horizontal. Es vertical en el sentido de que se formó en una relación privilegiada y exclusiva con el monarca como protector, y no horizontal en un espacio potencialmente nacional, aunque sí regional. Insistiría otra vez en la naturaleza fragmentaria y temporal de muchas de las movilizaciones de la gente común durante la insurgencia, y que se adecuaron bastante bien con el modelo que estoy sugiriendo de una preocupación intensa con las formas locales de vida, una fuerte identidad indígena, y cierta incapacidad de forjar alianzas duraderas con otros actores políticos. Hay que subrayar el hecho de que estas ideas no funcionaron como

causa de la rebeldía. No estoy planteando que la usurpación del trono de Fernando VII por Napoleón causó la injerencia de la gente común en la rebelión, pero sí que la facilitó, en el sentido de que buena parte de la gente común quiso defender al rey usurpado, como unos hijos al padre. Buscaron reivindicar los derechos del monarca en el mismo acto de apoyarlo como fuente de legitimidad política para sus propios pueblos.

El segundo aspecto de la religiosidad es lo que yo llamaría la *geografía moral* de los pueblos, que formó un elemento de sus motivos rebeldes: la constitución misma de los pueblos, en el sentido político. Retomemos, entonces, la metáfora de la doble hélice de la política y de la religión, dos prácticas y modos de pensar que se reforzaron entre sí y que formaron los elementos básicos para la constitución de esas comunidades. Las formas discursivas de la identidad de la gente de los pueblos, expresadas, por ejemplo, en las causas criminales, en los litigios sobre tierras, en las peticiones a las autoridades coloniales, en las descripciones de procesos locales electorales y en múltiples formas más, nos muestran que la vida política de las pequeñas comunidades y de los modos de memoria colectiva –cómo conceptualizaron, cómo recordaron la historia de sus propios pueblos– se ligaban con la vida religiosa de estas comunidades. Otros elementos de estas formas discursivas son los eventos ceremoniales en el ciclo litúrgico, la existencia de registros parroquiales que documentaron una vida reproductiva y religiosa continua a través de múltiples generaciones, los prodigios religiosos asociados con la fundación de algún pueblo, o con la presencia física de los restos de una iglesia. Principalmente, la constitución política de esos pueblos se basó en su naturaleza

como comunidad religiosa. Así es que la calidad de ser indígena se construyó a partir del pensamiento y de las prácticas religiosas, porque los sitios por los que lucharon los indígenas para proteger sus pueblos eran lugares sagrados.

Para concluir, las diferencias entre los dos momentos históricos consisten en que: el México de 1910 era menos rural, ya que muchas áreas del campo estaban menos aisladas y las ciudades eran más grandes; las distinciones étnicas eran menos marcadas y, por supuesto, los elementos de conflicto étnico eran menos fuertes o, tal vez, solamente menos visibles. El porcentaje de personas dentro de la población nacional que se identificó como indígena en 1910 era minoritario. Por su parte, en la época de la Independencia, se puede ver que las lealtades fuertes que definieron las relaciones entre las personas, así como de las personas a sus lugares habituales de residencia e incluso a los poderes invisibles del otro mundo, fueron profundamente localistas. Los he llamado, siguiendo a algunos antropólogos, *localocéntricos.* Estos elementos de identidad de las comunidades y los individuos se basaron en características étnicas que no se pudieron borrar, aun si la gente así lo hubiera deseado. No estoy afirmando un escencialismo de lo indígena, nada de eso. En la comunidad –como el elemento más importante en la constitución de la etnicidad y su actuación en su expresión política–, en 1910 vemos que el localismo todavía existía. Sin embargo, se habían impuesto otras formas de asociación social, identidades supralocales, por decirlo así; entre éstas se encontraban elementos de una conciencia nacional, aunque todavía de manera embrionaria. No estoy negando que existiera algo de esta sensibilidad, sino

que no fue una de las causas más importantes del estallido de la Revolución Mexicana.

Es muy difícil ubicar cuándo pasó exactamente, cuándo tomó lugar la transición en las formas de vida y conciencia de las que estoy discutiendo. En eso radica la importancia de extender los estudios que estamos haciendo ahora para todo el siglo XIX. Diría, por ejemplo, que las movilizaciones políticas de las guerras civiles de todo el siglo hasta el porfiriato, tendrían algo que ver con los cambios esbozados aquí (movilizaciones con base en milicias y la participación de la gente rural como milicianos), así como con otros casos históricos que conocemos muy bien. Con la ampliación de la visión de la gente común de su propia sociedad se daría la extensión de su conciencia, así como el rompimiento de ese aislamiento no total, sino bastante marcado, que existió en 1810. Así que el avance del país después de 1821 –más adelante en el proceso de modernización, si podemos emplear este término– no sólo consistió en construir ferrocarriles, en la inversión extranjera, en la exterminación de los bandidos que infestaron los caminos, en la extensión del alcance del Estado o en el desarrollo de la industrialización, sino también en un proyecto implícito de desbaratar la doble hélice de la religión y la política que por tanto tiempo caracterizó a la comunidad indígena y rural; en otras palabras, en forjar patria.

México: ¿soberanía de los pueblos o de la nación?

Antonio Annino[1]

I

Me parece que a lo largo de las últimas dos décadas las orillas del Atlántico se han acercado en lo que se refiere a las historiografías de muchos países de esta comarca. Muchas preclusiones acerca de América y de México ya no existen, desapareció una cierta "herencia" nacionalista del pasado que limitaba la posibilidad de estudiar en forma comparativa procesos tan fundamentales como la construcción del Estado y de la nación en todos estos países que, a pesar de las obvias diferencias, compartieron también muchas cosas en común.

Quizás uno de los logros más importantes fue la superación de la imagen fuertemente asimétrica acerca de las relaciones entre España y México-América en el marco de la monarquía católica entre los siglos XVI y XVIII. Libros como el de Ruggiero Romano acerca de las "coyunturas opuestas"

[1] Catedrático de Historia de América Latina en la Facultad de Ciencia Política de la Universidad de Florencia, Italia, así como profesor afiliado en la División de Historia del CIDE en México.

del siglo XVII han ofrecido materiales y reflexiones en esta dirección.[2] François-Xavier Guerra ha mostrado con sus trabajos la necesidad de utilizar un enfoque "global" para el estudio de las independencias, que permita rescatar las especificidades de las "revoluciones hispánicas", como él decía.[3] Jaime Rodríguez, con un enfoque distinto, ha insistido sobre los nexos continentales de la crisis de la monarquía.[4] Más recientemente, Portillo Valdés ha llamado la atención, en un libro lleno de sugerencias brillantes, acerca de la existencia y persistencia de un "constitucionalismo" hispano de larga duración que en parte permaneció después de las emancipaciones. Por "constitucionalismo" Portillo no se refiere a las Cartas en sí, sino más bien a la articulación de ciertos valores colectivos, materiales e inmateriales, algo que podría autorizar la idea (por cierto, algo forzada) de la existencia de una *verfassung* hispana policéntrica, producto en el tiempo de un espacio geohistórico inmenso y muy poco imperial.[5] He citado unas obras sólo como ejemplos de una tendencia que se hace cada vez (me parece) más consistente.

No quiero detenerme más sobre este cambio en la manera de estudiar el pasado del orbe hispánico, pero sí me interesa señalar que los enfoques más recientes se cruzaron con un fenó-

[2] R. Romano, *Opposte congiunture. La crisi del Seicento in Europa e in America*, Marsilio, Venecia, 1992.

[3] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias,* Mapfre, Madrid, 1992.

[4] J. Rodríguez O., *La independencia de la América española*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

[5] J. M. Portillo Valdés, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana,* Marcial Pons, Madrid, 2006.

meno más amplio, que abarca también las historiografías de las demás áreas occidentales. Me refiero a la superación de lo que se podría llamar el *paradigma ilustrado* de la historiografía política moderna, fundado desde hace casi dos siglos sobre la centralidad epistemológica del concepto de *Estado,* palabra clave utilizada para definir no sólo una organización política dada, sino toda una concepción acerca de cómo *debe* configurarse la dominación política moderna. Estado y nación han constituido un binomio indivisible, vinculado a un enfoque prescriptible de sus historias, concebidas como historias de la *realizabilidad* de estas dos catedrales del imaginario político moderno. De ahí que la historiografía ha sido muchas veces condicionada por la preocupación de explicar las distancias casi siempre irrecuperables entre normas y prácticas, entre valores e identidades colectivas, o entre las condiciones mejores o peores para consolidar los Estados-naciones. Me parece imposible negar que en el pasado esta visión prescriptible produjo un modo de pensar clasificatorio y fuertemente valorativo, según el cual hubo casos de *nation-state-building* "fisiológicos" y otros "patológicos", no exitosos, donde las expectativas y los proyectos de las élites fueron supuestamente traicionados.

Sin embargo, más allá de los debates y polémicas que han acompañado la historiografía existente, hay un dato que merece atención. Otorgarle a la "realizabilidad" una naturaleza epistemológica ha sido el reflejo ideológico de una tensión histórica exclusiva de los procesos de *nation-state-building:* la tensión entre el momento de la autoridad y el momento de la libertad, entre la necesidad total, aunque no siempre declarada, de subordinar cada articulación de la sociedad a una sola soberanía: la del Es-

tado, y la necesidad siempre declarada de limitar esta soberanía en pos de las autonomías sociales e individuales que constituyeron la esencia de la idea moderna de nación. La invención del constitucionalismo escrito nació básicamente de la angustiosa necesidad de fijar un compromiso aceptable (y legítimo) entre la prescripción (a veces lograda con las guerras revolucionarias) y los límites a la prescripción (necesarios para las libertades de la nación). De ahí la verbosa dificultad de conciliar esta antinomia orgánica del discurso constitucional-liberal con la heterogeneidad de cualquier sociedad heredada de los antiguos regímenes, una dificultad fácilmente reprochable a todas las experiencias del siglo XIX y no sólo a las del mundo hispano y mexicano. No se trata, entonces, de negar el dato histórico (la tensión) sino de leerlo en forma que no sea ideológica.

II

En la base de mis reflexiones se encuentra la idea de que esta tensión se dio de forma particularmente fuerte en la experiencia mexicana. En un siglo, entre 1810-1910, México pasó por tres sangrientas guerras civiles que obviamente fueron desencadenadas por muchos factores. Pero no es difícil encontrar en cada una de ellas, a pesar de las diferencias, la tensión de la que estoy hablando. El fenómeno tampoco se limitó a las guerras. Autonomía y soberanía constituyeron un desafío constante de los regímenes republicanos a lo largo de todo el siglo XIX. Lo que quiero señalar aquí es que las raíces del dilema provinieron de la crisis global de la monarquía católica, sucedida entre

1808-1821. De entrada me interesa subrayar un dato: la crisis no sólo fue un proceso de desarticulación de un imperio, sino que dio lugar también a una redistribución precoz de recursos constitucionales que involucró profundamente a la sociedad mexicana antes de la Independencia. Aunque esta afirmación puede parecer un tanto paradójica, la crisis de la Corona fue también un momento fundacional del constitucionalismo mexicano. Empleo el concepto en los mismos términos que Portillo, es decir, un conjunto de normas y reglas, escritas y no escritas, producto de unas leyes fundamentales y de la voluntad política de unos actores, que pueden obedecer a muchas razones como "el poder de la costumbre", o a la naturaleza misma del orden jurídico que interactúa con el orden constitucional; o la fuerza del casuismo jurídico (como en el caso del mundo hispánico), entre otros motivos.

El constitucionalismo que dio fuerza a la idea nacional mexicana se formó en medio de la quiebra de un mundo y obedeció a lógicas diferentes y a veces contradictorias, al igual que los demás constitucionalismos modernos, cuyas coherencias "teóricas" se fueron dando poco a poco, de forma experimental, articulando unos principios y unas prácticas que aparecieron en tiempos diferentes. El ejemplo más evidente es el de la soberanía, cuya concepción "absoluta" apareció ya en el siglo XVIII y en el mundo hispánico durante los años de Carlos III. Pero lo mismo vale para la idea de la propiedad privada, o de la autonomía de la política frente a la religión. Estas ideas aparecieron en el marco de los antiguos regímenes, aunque para su realización concreta necesitó del constitucionalismo de corte liberal. Para reconstruir una experiencia liberal tenemos,

por tanto, que analizar cómo y cuándo cada uno de los elementos que la conformaron se articularon entre sí. Este enfoque es particularmente útil en el caso de México y de la América hispana porque la "articulación constitucional-liberal" necesitó de tiempos relativamente largos antes de consolidar una forma estatal estable. Uno de los motivos se debió al proceso mismo que la desencadenó: la quiebra y la desarticulación del conjunto de la monarquía. Si no se entienden las lógicas de la desarticulación monárquica, resulta más difícil entender la rearticulación del constitucionalismo liberal en torno a la idea de nación republicana.

Es importante también considerar que en los años de la crisis del imperio no existían todavía fórmulas, "modelos", o "teorías" generales acerca de cómo articular entre sí los elementos que luego definieron el llamado "constitucionalismo liberal". Si por un momento dejamos el mundo hispánico y sus problemas y miramos a lo que se pensaba en la Francia napoleónica y posnapoleónica, justo durante la crisis del imperio hispánico, vamos a encontrar una situación muy precaria. Benjamin Constant, a la postre el autor predilecto de los liberales mexicanos, estaba todavía tratando de entender con qué ingeniería constitucional se podía garantizar aquello que la Revolución Francesa no había sido capaz de preservar tras haberlo prometido: precisamente la libertad política. A veces, a la historiografía se le olvida que en aquellos años de la quiebra de la monarquía católica la experiencia francesa se vio casi unánimemente como un fracaso rotundo, y que en muchos países surgieron debates y reflexiones acerca de los "excesos" de esa revolución. De manera que el rechazo hacia Francia que se

dio en gran parte de la opinión pública ilustrada de México y España no fue un fenómeno aislado. Desafortunadamente, no existe un estudio sistemático acerca de este rechazo internacional cuyo conocimiento más completo podría proporcionarnos datos útiles para entender cómo se fue pensando la tensión entre la soberanía como prescripción y la nación como libertad sin caer en los "excesos" franceses.

Existe, sin embargo, un autor que nos puede sugerir algunas reflexiones acerca de esta preocupación. Me refiero a madame de Stäel, un personaje bien conocido, pero que tiene unos escritos "menores" bastante cercanos a nuestra temática. Me refiero en particular a las *Réflexions sur la paix interiéure,* publicado en 1795[6] y dedicado a la defensa de aquel republicanismo moderado que ya empezaba a definirse como "liberal". El diagnóstico de madame de Stäel me parece, en efecto, uno de lo más lúcidos que existen: según ella, la revolución había fallado por haber sufrido *une deplacement d'idées:* las libertades civiles habían sido subordinadas a las libertades políticas. Esta afirmación representó una dramática inversión respecto al camino inglés, el gran modelo de todo el pensamiento ilustrado del siglo XVIII. Más aún, de aquella inversión imprevista habían surgido dos nuevos despotismos, según nuestra autora: el de la mayoría (el jacobino) y el de una persona (Napoleón).

No intento leer el caso mexicano a partir del francés, sino sólo llamar la atención sobre un punto: las reflexiones de madame de Stäel nos ayudan a identificar dos dilemas que, de entrada, fueron compartidos por todas las experiencias cons-

[6] Este escrito se encuentra en *Ouvres complètes* de *Madame la barone de Stäel*, vol. 1, Ginebra, 1967, pp. 45-62.

titucionales de las áreas latinas. El primero es que también los liberales de muchos países europeos continentales y americanos persiguieron la idea –valga el osimoro– de lograr una revolución moderada "a la inglesa", pero tuvieron que actuar "a la francesa", subordinando los derechos civiles a los derechos políticos, con todos los riesgos que implicaba este camino. En muchos casos esta experiencia generó la inquietante sensación de una desviación entre la realidad política y las normas constitucionales. En México fue, quizás, el liberal José María Luis Mora quien vivió este drama con más intensidad. Enemigo declarado de los gobiernos fuertes y, al mismo tiempo, convencido de sus necesidades, Mora no vivió lo suficiente para comprobar sus preocupaciones en la revolución de la Reforma, cuyos protagonistas fueron llamados "jacobinos" a pesar de que la mayoría de ellos siempre rechazaron este tipo de radicalismo ideológico.

El segundo dilema que supuso el camino "a la francesa" se debió a la imputación del sujeto titular de la soberanía. Mientras que las revoluciones inglesa y norteamericana no tuvieron dificultad en imputar la soberanía a las asambleas representativas, la francesa y todas las demás revoluciones liberales la imputaron al pueblo y/o a la nación. En "nuestros" casos, la soberanía no se quedó depositada en la voluntad institucionalizada de las asambleas representativas, sino en una supuesta voluntad colectiva, natural e histórica a la vez, pre-política y soberana, en sí, sin mandato. Las asambleas tuvieron el *ejercicio* de la soberanía, pero no su *titularidad*. Sin embargo, la frontera entre el primero y la segunda nunca fue definitivo y consensual. Desde el primer momento, fue claro que apelar a

la "soberanía del pueblo" podía crear problemas para la gobernabilidad, aunque la gran mayoría de los liberales del mundo latino estuvo consciente que para luchar con éxito en contra de los fueros y de los privilegios de sus respectivos países, hacía falta un principio de legitimidad colectiva y virtual, no negociable ni dependiente de las coyunturas electorales. De ahí que la gran mayoría de los liberales prefirieron apelar a la "nación" más que al "pueblo", lo cual no evitó que los dos conceptos se quedaran yuxtapuestos y ligados por una relación muy ambigua. La naturaleza imaginada del concepto de *nación* se vio muchas veces limitada, o hasta puesta en tela de juicio, por el concepto de *pueblo,* supuestamente más concreto e identificable físicamente.

Lo que trato de mostrar es que en el caso de México el *deplacement* entre nación y pueblo se complicó por la "intrusión" no prevista de un tercer sujeto también supuestamente titular de la soberanía: los pueblos. Como es bien sabido, este concepto vino de la tradición corporativa del jusnaturalismo católico propio de la monarquía hispana. A lo largo de los siglos, este concepto desempeñó un papel estabilizador del orden imperial, mientras que a partir de 1808 operó en sentido contrario desestabilizando no sólo la monarquía, sino también el orden constitucional-republicano que se instauró tras la independencia. El fenómeno fue de largo alcance porque duró todo el siglo XIX con otro momento de auge en la Revolución Mexicana y sobrevivió aún después de su fin. De manera que en México el imaginario de la nación tuvo siempre dos pilares: el pueblo como sujeto social colectivo, y los pueblos como conjunto de sujetos sociales particulares que

nunca reconocieron definitivamente la soberanía absoluta del Estado-nación. Dicho de otro modo, la nación de los pueblos fue la expresión discursiva que tomó en el México moderno la tradición autonomista territorial de raíz hispánico-colonial, algo que se quedó siempre bastante ajena al federalismo de la forma estatal mexicana.

En otras ocasiones[7] he enfatizado el hecho de que este fenómeno mexicano (que posiblemente encontramos en otras repúblicas del hemisferio sur) no fue una herencia directa de la Colonia sino de la crisis del imperio. La imbricación entre nación, pueblo, y pueblos, se formó en un lapso relativamente corto y tuvo una vivencia increíblemente larga, hasta desembocar en una revolución tan radical y profunda como la de 1910. Este desfase temporal sugiere que no todas las fracturas desencadenadas por la quiebra de la monarquía fueron sanadas por el orden republicano-constitucional.

La construcción de la Nueva España y de la América hispánica tras la Conquista fue un proceso de *territorialización del poder;* como lo ha explicado muy bien Carlos Garriga,[8] fue un proceso, "que avanzó mediante la reducción de la población a corporaciones y la construcción de un aparato de magistrados". Según el discurso jurídico plurisecular de la monarquía católica, el *territorio* presuponía una realidad física o geográ-

[7] Antonio Annino, "Soberanías en lucha", en A. Annino y F. X. Guerra (coords.), *Inventando la nación: Iberoamérica, siglo XIX,* Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 152-184.

[8] Carlos Garriga, "Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV", en E. Martiré (coord.), *La América de Carlos IV* (Cuadernos de Investigaciones y Documentos, I), Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires, 2006.

fica, pero fundamentalmente era una categoría política, construida a partir de la soberanía de la Corona y gobernada con el *consenso* de los pueblos. La Independencia y la instauración de un régimen republicano, representativo y federal, implicaron, obviamente, un proceso nuevo de territorialización del poder a partir, esta vez, de la soberanía de la nación. Sin embargo, este nuevo proceso tenía como objeto principal la neutralización del territorio como categoría política en sí, la *comunitas* perfecta preexistente a la soberanía de la nación. Ahora el territorio tenía que ser incorporado al Estado-nación por medio de la soberanía de éste. En términos modernos, la nueva *comunitas* perfecta –valga el juego de palabras– era la nación, no el territorio. El éxito de un cambio tan radical en la manera de concebir el orden político dependía de muchos factores, entre los cuales, sin duda, uno fue decisivo: la fuerza, la legitimidad, y el consenso que tuvo el proceso de transferencia de la soberanía monárquica a la republicana-nacional.

Quizás valga la pena aclarar más los términos del problema. No se trata de discutir si la república tuvo más o menos consensos respeto a la monarquía, sino de fijar la atención sobre el cómo se dio la transferencia de soberanía de un régimen a otro. Además, en México, tras el fracaso de Iturbide, la república no provocó rebeliones ni resistencias y, sin embargo, su soberanía siempre fue cuestionada por los pueblos. Precisamente el problema del cómo tiene que ver con la crisis que comenzó en 1808 y con aquella redistribución de recursos constitucionales que de una manera totalmente imprevista favoreció una mayor autonomía de los territorios pueblerinos. Se trata de uno de los tantos procesos desencadenados por las ilegítimas abdicacio-

nes de Bayona, pero que estuvo relacionado con el problema político fundamental de la crisis. Es decir, cuando se colapsó la Corona nadie pudo proclamarse heredero legítimo del rey, ni siquiera las instituciones representativas, más o menos modernas, que a lo largo del imperio se constituyeron reivindicando la retroversión de la soberanía. La redistribución de recursos constitucionales a favor de los pueblos se produjo en el vacío, o mejor dicho, en la fragmentación de la soberanía que acompañó todo el curso de la gran crisis del imperio.

Ninguna crisis de los antiguos regímenes occidentales tuvo esta marcada imposibilidad de reubicar la soberanía de forma legítima. Si por un momento regresamos al caso francés, nos podemos dar cuenta de la gran diferencia con España. En 1789, la Asamblea Nacional pudo reivindicar exitosamente la soberanía de la nación porque, con una paradoja sólo aparente, la institución monárquica era aún el centro del sistema. La monarquía estaba en plena crisis, pero no se había colapsado como la española después de la famosa noche de Bayona. Para bien o para mal, en medio de un conflicto cada vez más agudo, la monarquía francesa participó activamente en el proceso de redistribución de los poderes, por lo menos hasta la noche de Varennes, que en la perspectiva que estamos discutiendo se parece mucho a Bayona. La analogía entre los dos casos tiene que ver nada menos que con los fundamentos de la legitimidad monárquica. Al huir, Luis XVI se deshizo voluntariamente del reino al igual que lo hicieron los Borbones frente a Napoleón. Restif de la Bretone, unos de los más brillantes polemistas de la Revolución Francesa, se dio cuenta inmediatamente de la gravedad de la noche de Varennes. Anotó en su diario: "Logré

asistir al regreso del rey en la mañana, y desde ese momento lo consideré destronado". La guillotina y la república jacobina tuvieron sus raíces en aquella noche.

El juicio de Restif no fue una opinión del momento dictada por la amargura de ver a un rey de Francia disfrazado de siervo escapando de sus responsabilidades. Más allá de la coyuntura política que vivía la revolución, la conducta de Luis XVI atentó contra el principio básico del regalismo. La milenaria tradición europea acerca de la naturaleza sagrada de los reyes nunca fue uniforme, sobre todo después de la reforma protestante, pero nunca puso en discusión el principio de que un rey no podía deshacerse voluntariamente de su propio reino sin el consentimiento de éste. Después de su decisión de abdicar, por ejemplo, el emperador Carlos V pasó dos años viajando por todos los reinos de su imperio europeo para formalizar su acto frente a las asambleas estamentales representativas de los territorios. En términos legales, Bayona y Varennes, más allá de cualquier diferencia en los comportamientos, fueron una traición no sólo del *pactum traslationis* entre rey y reinos, sino también de los juramentos de conservar los reinos. A lo largo de los siglos, cada nuevo rey estuvo obligado a rendir juramento en el momento de su coronación o al momento de adquirir un nuevo reino, como lo hizo el propio Carlos V precisamente tras la conquista de la Nueva España. Es difícil creer que los juristas, los políticos y la opinión ilustrada de España no se dieran cuenta del *vulnus* que los Borbones habían provocado al regalismo. La solución de apelar al "rey cautivo" fue la menos traumática, aunque no evitó la quiebra de la monarquía.

Sin embargo, a diferencia de Francia, en el orbe hispánico de 1808, no existía ninguna asamblea que pudiera rescatar legítima y legalmente la soberanía de una Corona abandonada sin el consentimiento de nadie. El juntísimo fue una respuesta que tuvo un gran respaldo popular, pero no detuvo la dispersión de la soberanía. Mejor dicho, el juntísimo redistribuyó la soberanía en los territorios, legitimando aún más la naturaleza política de cada uno de ellos. En este sentido se trató de una revolución. ¿Pero en qué sentido fue autonomista la revolución? ¿En qué consistía la autonomía? Por supuesto, hubo, de hecho, una autonomía decisional, una libertad política de cada territorio frente a los demás y de todos frente a las autoridades de la Corona (audiencias, consejos, etcétera). Esta segunda libertad –o autonomía territorial– merece una atención particular en la economía de nuestro tema. Si la miramos más de cerca, nos damos cuenta de que la ilegítima *vacatio regis* desencadenó un *vacatio legis*; es decir, una pérdida de legitimidad de aquel gobierno de los jueces que por tres siglos había garantizado la unidad de la *compósita* monarquía católica. La abundante documentación de las juntas peninsulares y luego de las americanas no deja lugar a dudas: la ilegítima falta del rey había dejado a cada reino y provincia sin la garantía de la justicia, el fundamento del pacto entre la Corona y sus súbditos. Sin el rey los actos de sus representantes –los jueces– no tenían valor. Una justicia sin soberanía o una soberanía sin justicia era sencillamente impensable.

En la lejana ciudad de Guatemala la cuestión fue percibida con toda claridad. El cabildo declaró que "los pactos de Bayona habían sido inválidos", puesto que

> [...] todo acto de sucesión se confirmaba en las Cortes, Concilios, Congresos nacionales donde igualmente celebraban las solemnes ceremonias de la nación y consagración del juramento que mutuamente se prestaban el rey y el pueblo: aquel de guardar justicia, costumbres, franquezas y leyes de gobierno, y este de obediencia y fidelidad al soberano.[9]

Aún más claro fue el cabildo de la ciudad de México en el curso del intento de establecer una Junta de ciudades en la Nueva España durante el verano de 1808. Como es bien sabido, el intento fue frustrado por un golpe de la Audiencia y del potente Consulado de comercio dominado por los peninsulares. El líder intelectual del cabildo capitalino fue el síndico procurador Francisco Primo de Verdad. En la *Memoria* que escribió el 12 de septiembre de 1808, argumentó que "faltando los reyes, de consiguiente falta en los que han recibido su autoridad como una fuente que emana por canales diversos".[10] La argumentación del cabildo novohispano no miraba a la Independencia, como entiende muy bien la historiografía, sino que expresó los términos constitucionales de la crisis: los jueces que gobernaban el vasto imperio eran representantes personales del rey, vinculados a un mandato patrimonial, que sin el titular legítimo del patrimonio –en este caso el reino de la Nueva España– perdía toda razón de existir.

[9] C. Sáenz de Santa María, "El proceso ideológico institucional desde la Capitanía General de Guatemala hasta las Provinicias Unidas del Centro de América", *Revista de Indias,* vol. 38, núms. 151-152, 1978, pp. 219-285.

[10] G. García, *Historia de la guerra de Independencia de México,* Sandovar Editor, México, 1877, 6 tomos, en facsimilar por la Comisión Nacional

¿Cómo se quedaron, entonces, los tantos reinos de la monarquía –empezando por los peninsulares en 1808– sin el gobierno de los jueces? Quizás la respuesta más contundente la encontramos en una declaración de la Junta de Sevilla de febrero de 1809:

> [...] conviene igualmente no perder de vista un fenómeno político en que pocos habrán reparado, esto es, que aunque la constitución de España es en sí y debe ser en adelante monárquica, la forma de gobierno actual es absolutamente republicana. Juntas provinciales creadas por un pueblo reducido a la orfandad y otra suprema emanada de aquellas, reúnen legítimamente toda la representación, la autoridad y el poder. En una palabra, forman una república que tiene en depósito la monarquía.[11]

Por supuesto, el término *república* conserva en el texto sevillano su naturaleza clásico-hispánica: un cuerpo comunitario cristiano capaz de autogobernarse aun sin su cabeza (el rey), fundado sobre el derecho común (*ius comune*), la religión, y la administración de la justicia.[12] Estamos todavía en la esfera de

---

para las Celebraciones del 175° aniversario de la Independencia Nacional y 75° de la Revolución Mexicana, t. II, p. 148.

[11] Citado en M. Artola, *Los orígenes de la España contemporánea,* Centro de Estudios Constitucionales, vol. I, Madrid, 2000, p. 218.

[12] En los últimos años el tema del republicanismo cristiano de la tradición hispánica ha sido estudiado por los historiadores, también bajo el estimulo del más amplio debate historiográfico acerca del republicanismo desarollado por los historiadores anglosajones de la así dicha "escuela de Cambridge". Señalo aquí a B. Clavero, *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea,* Madrid, 1986; P. Fernández

la "libertad de los antiguos", como hubiera dicho Constant, pero precisamente este dato permite contestar a nuestra pregunta. El "momento republicano" declarado por la Junta de Sevilla se fundó en la expropiación de la administración de la justicia que pasó de las manos de los jueces regios a las manos de las Juntas. Es sumamente significativo que Sevilla utilizara el término "forma de gobierno". Esto significa que aunque en "depósito", la soberanía sin rey crea otra forma de gobierno. En España el debate alrededor de este problema giró hasta la conclusión que conocemos: la convocación de unas Cortes constituyentes. En la América insurgente: en el Río de la Plata y en la Nueva Granada, los dilemas planteados por el "momento republicano" fueron bastante similares a los de España. No fue el caso de la Nueva España, donde el intento juntista fracasó. Pero es significativo que la Audiencia de México se dio cuenta inmediata del problema: reivindicar la soberanía en "depósito" implicaba cambiar –aunque interinamente– la forma de gobierno.

III

Me he detenido sobre algunos nudos constitucionales de la crisis de la monarquía para reconstruir cómo el discurso acerca de

---

Albadalejo, *Fragmentos de monarquía,* Madrid, 1992; A. Lemperiere, *Entre Dieu et le Roi, la République*, París, 2005. Una muy buena síntesis crítica del tema es el texto reciente de G. Entin, *Quelle république pour la revolution? Souveraineté, loi et liberté au Rio de la Plata, 1810-1812*, en http://nuevomundo.revues.org/document17633.html.

la nación en México llegó a fundarse sobre dos ideas de soberanía: la del "pueblo" y la de los "pueblos". Para esto, fue necesario rastrear en los orígenes de la crisis imperial un proceso muy específico de las revoluciones hispánicas. Como he intentado mostrar, la gran diferencia con las "otras" revoluciones es que en las hispánicas fue la justicia la que reubicó la soberanía y no la representación. La naturaleza profunda de la crisis monárquica no se encuentra en el evento político que desencadenó (Bayona), sino en la conexión orgánica entre *vacatio regis* y *vacatio legis,* provocada por la ilegitimidad de la abdicación. La revolución autonomista-juntista consistió, por tanto, en la expropiación de la administración de la justicia al gobierno de los jueces. La lógica de "quien manda juzga y quien juzga manda", típica del jurisdiccionalismo de los antiguos regímenes y en particular del hispánico, prevaleció en la primera etapa de la crisis sobre la de "quién representa a quién".[13]

El golpe de septiembre de 1808 detuvo esta lógica en la Nueva España, pero sólo por dos años. De forma imprevista –y un tanto paradójica– el proceso de reubicación de la soberanía a partir de la justicia fue desencadenado entre 1812-1814

[13] Sobre la naturaleza jurisdiccionalista del poder en los antiguos regimenes existe una consistente bibliografía, a pesar de que el tema es relativamente nuevo y sigue provocando un extenso debate entre los historiadores del derecho. Me parece que la historiografía política se queda todavía un poco ajena a esta temática que, sin embargo, proporciona bastantes recursos para repensar algunos problemas fundamentales de la historia moderna de América Latina. Para una visión de conjunto de la temática jurisdiccionalista véase el excelente texto de C. Garriga, "Orden jurídico y poder político en el antiguo regimen", en C. Garriga y M. Lorente, *Cádiz, 1812. La constitución jurisdiccional,* Madrid, 2007.

y 1820-1824 por la vigencia en México de la Constitución gaditana. He tratado ya este tema anteriormente, pero me parece que agregar la cuestión de la justicia permite darle más sentido histórico, especialmente para entender su proyección en el siglo XIX republicano. En términos generales, lo que me parece relevante de este punto para el caso mexicano es que la combinación de la crisis de la monarquía con la primera experiencia de corte liberal dio lugar antes de la Independencia a una articulación nueva y diferente –respecto a los casos "clásicos"– entre soberanía, justicia, y representación. El dato aún más relevante es que esta articulación tuvo un gran consenso y una gran legitimidad en el imaginario colectivo nacional. En este sentido, la crisis monárquica fue un momento fundacional, más allá de las voluntades políticas de los actores que operaron en el escenario de aquella década (1812-1821) que precedió la etapa nacional-republicana.

Antes de tratar la Carta gaditana, es oportuno preguntarnos acerca de qué fue la justicia en la Nueva España. Desafortunadamente no es fácil contestar de forma cabal esta pregunta porque no hay muchos estudios al respeto. La tradición del derecho indiano se ha ocupado más bien de las instituciones jurídicas pero no de la justicia en sí, ni de su naturaleza, sus actores o de sus prácticas. Por ejemplo, no sabemos casi nada acerca de la justicia india, a pesar de que las Leyes de Indias siempre reconocieron los "usos y costumbres" al autogobierno de las repúblicas de indios.

Aunque la Nueva España fue incorporada formalmente a la Corona de Castilla, y aunque la colonización fue formalmente una replicación del orden castellano, la misma existencia del

corpus indiano –fruto de las repuestas que la Corona dio a los principales problemas de gobierno de América– sugiere que la justicia americana tuvo sus especificidades. Me parece importante a este propósito el señalamiento hecho por Tau Anzoategui acerca de la importancia del "poder de las costumbres".[14] Creo que no es atrevido pensar que en la Nueva España y en América la costumbre desempeñó un papel más decisivo que en la península. Por ejemplo, me parece razonable pensar que el fundamental principio del tácito consentimento real a ejercer la potestad jurisdiccional sin título expreso se practicó en Nueva España en forma mucho más extendida que en la península. Esto sucedió por la extensión del espacio geográfico, por el número reducido de los jueces reales y por la fuerza que este principio tenía precisamente en la tradición jurisdiccional castellana que por siglos –y hasta el final del imperio– sostuvo tranquilamente que en caso de que el rey no designara jueces, asistía a los pueblos el derecho natural de hacerlo.[15] En fin, la *vacatio legis* –legítima– hacía parte del orden jurídico mismo. Es difícil, entonces, identificar una frontera segura a nivel territorial y local entre la justicia regia y la justicia de los pueblos. Es importante recordar en este sentido que el 60 por ciento de los súbditos novohispanos eran indios. Como veremos, este

[14] V. Tau Anzoategui, *El poder de la costumbre. Estudios sobre el derecho consuetudinario en América hispánica hasta la emancipación,* Buenos Aires, 2001. Pero también del mismo autor el importante estudio, *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano,* Buenos Aires, 1992, y *La ley en la América hispana, del descubrimiento a la emancipación,* Buenos Aires, 1992.

[15] Debo a la cortesía de Carlos Garriga el conocimiento de este dato.

precedente tendrá un papel deslumbrante al aplicarse la Carta gaditana en medio de la crisis monárquica.

Además, si se toman en cuenta los tantos pleitos por la tierra estudiados por los historiadores y los antropólogos, me parece indiscutible que en la Nueva España la justicia siempre se percibió y se vivió por los pueblos de todos tipos como un derecho reconocido para retener un orden social construido en tiempos relativamente cortos; una justicia que se fundó sobre la reiteración de prácticas negociadas "desde tiempo inmemorial" con el gobierno de los jueces regios. La ruptura de 1808 –que se fue agravando por la guerra civil– fue la quiebra de este tipo de justicia practicada por los pueblos. Las comunidades fueron abandonadas a sí mismas, pero al mismo tiempo dejadas libres para redefinir sus vínculos con las autoridades superiores.

A pesar de los evidentes límites de este esbozo sobre un tema que merecería mayor análisis, espero que se pueda entender la lógica que desencadenó la difusión masiva de la Constitución de Cádiz en la Nueva España. Hace sólo unos cuantos años que la historiografía ha tomado conciencia de que la Carta gaditana se aplicó en América. Por mucho tiempo se pensó que la experiencia gaditana fue vivida únicamente por los representantes americanos en las Cortes. Ahora se puede decir que la Constitución de Cádiz tuvo dos historias paralelas: la de las tres asambleas –la constituyente, la del 1812-1814, y la del 1820-1823– y la de los territorios americanos. Los nuevos conocimientos que tenemos acerca de cómo se fue aplicando la Carta, ha dibujado un mapa nuevo de la emancipación continental. La Constitución tuvo vigencia en los virreinatos del

Perú y de la Nueva España, en la capitanía de Guatemala (el total de Centro América de hoy), y en el territorio de la Audiencia de Quito (el Ecuador moderno). Alrededor del 70 por ciento de la población hispanoamericana tuvo su primera experiencia constitucional con Cádiz. Este dato nos plantea por lo menos una pregunta: ¿qué papel tuvo esta experiencia masiva en el proceso de emancipación?

En la Nueva España dio lugar a la soberanía de los pueblos. No fue el único fenómeno originado por la Constitución pero sí uno de lo más importantes. La Carta, por supuesto, no fue aplicada integralmente por la guerra pero sí lo fueron aquellas partes que originaron el proceso que estoy tratando. Cabe señalar, además, que la decisión de aplicar el "sagrado texto" fue tomada por el virrey Calleja en contra de la opinión de la Audiencia. Después de la primera elección para designar a los regidores del nuevo ayuntamiento constitucional de la capital, el máximo tribunal envió un informe secreto a la Regencia el 18 de noviembre de 1813 pidiendo la suspensión de la Carta.[16] Sin embargo, y a pesar de ser ferozmente antiliberal, Calleja decidió utilizar la Carta para aislar políticamente a la insurgencia, promoviendo la constitución de los nuevos ayuntamientos electivos que, como veremos, tuvieron un papel fundamental en la promoción de la autonomía territorial de los pueblos.

[16] "La Audiencia de México informa a V. M. el infelicísimo estado de las cosas políticas en Nueva España y propone las únicas medidas que evitarían su próxima ruina". El original se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla, Audiencia de México, leg.1664 y consta de un centenar de folios. Existe una edición impresa por J. Delgado, *La Audiencia de México ante la rebelión de Hidalgo y el estado de Nueva España,* Madrid, 1984.

Vale la pena resumir brevemente los argumentos de la Audiencia porque, al igual que con el proyecto del cabildo en 1808, sus oidores se dieron cuenta inmediata de cuánto iba a "trastornar" la Carta el orden constituido. La Audiencia apuntó cinco puntos peligrosos: la "libertad de escribir", las elecciones de todo tipo que se llevarían a cabo, la nuevas responsabilidades que tendrían los flamantes alcaldes de los ayuntamientos electivos, la administración de la justicia y las cuestiones relativas a la propiedad, que, según la Audiencia, eran indefendibles en las condiciones del momento.

De los cincos puntos, tres fueron neurálgicos para nuestro tema: las elecciones, los alcaldes municipales, y la justicia. Por supuesto, las preocupaciones de los oidores fueron por una parte ideológicas y por otra parte políticas. No podían –como nadie pudo– imaginar lo que pasaría realmente. Pero la intuición básica llama de igual manera la atención porque, efectivamente, la articulación entre voto, alcaldes municipales y justicia "trastornó" el orden establecido, otorgando más autonomía y sobre todo más legitimidad política a las comunidades territoriales.

Como dije, este resultado fue totalmente imprevisto, pero no estuvo ajeno a la naturaleza de la Constitución. La Carta se "mexicanizó" con facilidad y entró en relación orgánica con las comunidades locales, agregándoles y no retirándoles recursos. Sin exagerar se puede decir que la difusión de la Carta gaditana produjo un nuevo proceso de territorialización del poder, esta vez en favor de los pueblos y sin la Corona como portadora del nuevo orden. Lo imprevisto del nuevo proceso se debió precisamente a la *vacatio regis* y a su consecuencia más

desestabilizadora del orden, la *vacatio legis*. Que la segunda se haya manifestado como consecuencia de la aplicación de la nueva Constitución es una paradoja sólo aparente. La Carta tenía una "permeabilidad" que favorecía más a los gobiernos de los pueblos que al gobierno de los jueces, a pesar de que por efecto de la guerra en contra de la insurgencia, la mayoría de ellos, desde los intendentes hasta los subdelegados, eran militares. De manera que Cádiz tuvo en la Nueva España el mismo efecto que tuvo el fenómeno juntista en España y en los virreinatos insurgentes del Río de la Plata y Nueva Granada; es decir, la reubicación de la soberanía a partir de la justicia. Sin embargo, esta vez el proceso involucró una cantidad de sujetos territoriales mucho mayor que en los demás casos. En Nueva España los protagonistas del "momento republicano", como hubiera dicho la Junta Sevillana, fueron los pueblos y no las ciudades.

La "permeabilidad" a la que me refiero tuvo su origen en la naturaleza profundamente católica de la Constitución de Cádiz. La cuestión católica en el proceso de crisis de la monarquía y de la emancipación de América sigue siendo marginal en la historiografía. Hasta me atrevo a decir que es casi un tabú. En el caso de la Carta gaditana la cuestión no tiene que ver sólo con la reconocida preeminencia de la religión católica sancionada por los constituyentes, sino con la más profunda visión de la política, de las instituciones y de la sociedad que compartieron todos los miembros de la asamblea. Un dato me parece crucial para ejemplificar el tema. Para un liberal gaditano había una gran diferencia entre cuerpos y privilegios, una visión bastante lejana a la que tenían los liberales europeos.

Para los hispánicos los "cuerpos" seguían siendo parte del orden natural de un mundo jerárquico y pre-político, concebido por Dios y por ende intocable, mientras que los "privilegios" eran una creación mundana del hombre y, por tanto, podían ser reformados y hasta suprimidos. En el idioma del constitucionalismo hispánico y mexicano a lo largo del siglo XIX, esta sólida raíz del jusnaturalismo cristiano constituyó una frontera infranqueable.[17] La nueva nación de Cádiz y luego la mexicana, fueron declaradamente católicas y el acceso a las libertades modernas fue amplio, mucho más amplio que en el constitucionalismo de otros países, pero sólo porque el requisito de base fue la reconocible identidad católica de los ciudadanos. El ciudadano gaditano, distinto del natural, en tanto titular de la nueva libertad política, era, sin embargo, como éste, parte de un estado originario y exclusivo, el de almas, el de individuos bautizados y así, antes que nada, miembros reconocidos (y reconocibles) del cuerpo de la Iglesia. El nuevo ciudadano liberal hispánico, de hecho, era tal no por ser propietario o por los impuestos que pagaba, como en Francia, Inglaterra y Estados Unidos, sino por el reconocimiento de su estado de vecindad por parte de la comunidad parroquial al momento de votar. Los requisitos eran la residencia, un modo honesto de vivir, ser pater familias, y por ende, hijo legítimo de un matrimonio legal, o sea, celebrado según el derecho canónico. En suma, nada que no se pudiera fácilmente verificar en los registros pa-

[17] La tradición del jusnaturalismo cristiano-católico en América no ha sido muy estudiada. Una notable excepción es J. C. Chiaramonte, *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias,* Sudamericana, Buenos Aires, 2004, pp. 91-161.

rroquiales en caso de dudas. Es más, la comunidad parroquial tuvo el monopolio de los requisitos, como muestra el dictado del artículo 50: "Si se suscitasen dudas sobre si en alguno de los presentes concurren las calidades requeridas para poder votar, la misma junta decidirá en el acto lo que le parezca; y lo que decidiere se ejecutará sin recurso alguno por esta vez y para este sólo efecto".

Aquí encontramos algo bastante inusual en la historia del constitucionalismo liberal. La comunidad local y no el gobierno por medio se sus representantes, tuvo en sus manos y a su discreción absoluta nada menos que el poder de controlar el acceso a la ciudadanía, a sus derechos y a la construcción de la representación. En este sentido, el liberalismo hispánico fue comunitario y católico porque reconoció que la comunidad era una sociedad "natural", anterior al orden político, depositaria de una "soberanía" sobre la que se podían identificar las calidades de la nueva ciudadanía. No fueron requisitos de votos universales a la jacobina: pudieron acceder a la nueva libertad todos los que formaban parte de la sociedad organizada en "cuerpos", como la familia, el pueblo, la ciudad y la parroquia. Estos "cuerpos" estaban en mutua y articulada conexión entre ellos, cada uno con personalidad jurídica propia, y tuvieron el poder de reconocer entre sus miembros a los nuevos ciudadanos.

Dada esta red de requisitos católicos más o menos implícitos en el concepto de vecino-ciudadano, no es sorprendente que la Carta de Cádiz concediera igualdad de derechos y ciudadanía a los indios, mas no a los afroamericanos. Esta discriminación tiene un lejano fundamento en el siglo XVI, cuando los teólogos de Salamanca les reconocieron a los indios la ra-

cionalidad pero no el uso correcto del intelecto especulativo que una adecuada educación cristiana habría de remediar bajo el ala paterna de la Corona.[18] Por el contrario, no se les reconoció este estatus a los africanos, quienes siempre fueron considerados en Occidente como carentes de racionalidad y, por ende, aristotélicamente "esclavos por naturaleza". La frontera crucial entre constitución y sociedad fue, entonces, bastante fugaz, pues su control no estuvo en las manos de la asamblea, lo que explica en buena parte la "mexicanización" de la Carta.

Sin embargo, este proceso no se hubiera dado con tanta profundidad y "trastorno" sin la continuidad de la justicia y del orden jurídico. Así que Cádiz mantuvo el imperio de los jueces y no transitó al imperio de la ley, conservando la naturaleza jurisdiccional del sistema. Lo reconoció abiertamente el líder de los liberales, Argüelles, en el famoso discurso de presentación del proyecto de Constitución:

> Encargada por V.M. [la asamblea] de arreglar el proyecto de constitución para restablecer y mejorar la Antigua ley fundamental de la Monarquía, se ha abstenido [la comisión] de introducir una alteración substancial en el modo de administrar justicia, convencida que reformas de esta trascendencia han de ser el fruto de la mediación, del examen más prolijo y detenido, único remedio de preparar la opinión pública para que reciba sin violencia las grandes innovaciones.[19]

[18] Véase A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, 1982.

[19] *Discurso preliminar leído en las Cortes al presentar la Comisión de Constitución el proyecyo de ella*, edición facsimilar, Sevilla, 2000.

IV

La continuidad de la justicia "mexicanizó" la Carta gracias a la doble legitimidad de la que gozaron los nuevos alcaldes municipales. Por una parte, la elección los hizo más "naturales" a sus comunidades; por la otra, los alcaldes conservaron el antiguo estatus de empleados públicos, equiparables a los demás jueces. En suma, la justicia en el nuevo orden continuó teniendo una jerarquía de jurisdicciones más no de responsabilidades. La ruptura se desencadenó por la multiplicación descontrolada de los nuevos municipios electivos y de sus jurisdicciones, que dislocaron en los territorios novohispanos centenas de nuevos jueces –los alcaldes electivos– que expropiaron el poder de los jueces preexistentes.

El fenómeno fue agudo en el cuatrienio 1820-1824. Los jueces del antiguo sistema escribieron innumerables cartas a las autoridades superiores denunciando con angustia la completa expropiación de sus poderes por parte de los nuevos alcaldes municipales.[20] Aquí cabe sólo recordar cuál fue la puesta en juego del conflicto entre el viejo gobierno de los jueces y el nuevo de los alcaldes. Al no cambiar la manera de producir justicia, los presidentes municipales se apoderaron de todas las facultades jurisdiccionales existentes, otorgando una nueva legitimidad a la antigua idea de que el poder político se manifiesta como justicia. De manera que, gracias al municipio elec-

[20] He tratado más extensamente el proceso en A. Annino, "Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-21", en A. Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX,* Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 177-226.

tivo y a la continuidad de la justicia jurisdiccional, los pueblos, es decir, 85 por ciento de la población mexicana, amparó su mundo comunitario bajo el nuevo constitucionalismo de corte liberal.

El lema "soberanía de los pueblos" tenía unos cuantos siglos y, como se sabe, formó parte del idioma monárquico hispánico.[21] Los procesos desencadenados por la crisis de 1808 proyectaron este principio en el siglo XIX y hasta la Revolución Mexicana. La fuerza y la legitimidad de esta "soberanía" expresaron siempre una lejanía problemática entre la soberanía entendida como justicia en las manos de las comunidades y la soberanía entendida como poder del Estado sobre el territorio "nacional". Faltan estudios acerca de la continuidad del constitucionalismo jurisdiccional en el México decimonónico, pero no cabe duda que existió al igual que la continuidad de las Leyes de Indias y de su orden jurídico. Por supuesto, leyes y

[21] Como observó justamente Portillo al ocuparse del proyecto del cabildo de Ciudad de México en 1808, que fracasó por el golpe de la Audiencia y del Consulado de Comercio, " La idea medular de los animadores de la Junta o Congreso de la Nueva España no era sino una consecuencia directamente extraída de la tradición jurídico-política española. Leyendo en los textos más comunes de tal tradición producidos en España desde el siglo XVI, podían hallarse muchas ideas similares sobre la relevancia constitucional de los pueblos. Por mencionar un par de ellos, de seguro no ajenos al conocimiento de los promotores de la junta mexicana, los de Jerónimo Castillo de Bobadilla (1597) y Lorenzo de Santayana y Bustillo (1742), ambos adjudicaban a los pueblos el carácter de auténticas partes constituyentes de la monarquía como cuerpo político", J. M. Portillo, "La federación imposible: los territorios europeos y americanos ante la crisis de la monarquía hispánica", en J. O. Rodríguez, *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, 2005.

constituciones reformaron muchas veces la organización de las justicias, pero no su modo de producción. Que los municipios fueran percibidos como el problema fundamental para el nuevo orden estatal lo muestra la gran cantidad de leyes sobre la cuestión que los congresos mexicanos dictaron continuamente, aunque sin éxito.[22]

Encontramos así otra gran diferencia con las demás experiencias. El hecho que México tuviera una experiencia constitucional de corte liberal antes de su emancipación, en condiciones además muy particulares, planteó un reto inédito a los gobiernos republicanos. Mientras que en la vieja Europa y en la América insurgente el problema fue incorporar al constitucionalismo unas sociedades que no lo conocían y que a veces lo percibieron como una amenaza, las élites mexicanas, especialmente las liberales, tuvieron, en cambio, que luchar para sustraer a los territorios comunitarios los poderes constitucionales que se habían formado en el transcurso de la gran crisis de la monarquía.

No cabe duda que los liberales mexicanos percibieron esta herencia como una gigantesca anomalía. Sin embargo, hubo también algo que a primera vista es difícil de entender. Los

[22] Sobre el tema existe ya una bibliografía sumamente interesante, como los trabajos de M. del Carmen Salinas Sandoval, *Los municipios en la formación del Estado de México, 1824-1846,* el Colegio Mexiquense, 2001; A. Escobar Ohmstende, R. Falcon y R. Buve (coords.), *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX,* México, 2002; E. Mendoza García, "La conformación de las comunidades en Oaxaca: ¿un pacto republicano entre 1825 y 1857?", *Cuadernos del Sur*, junio de 2004, pp. 91-114; A. Escobar Ohmstende (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez,* México, 2007.

liberales percibieron la "anomalía", pero hicieron muy poco para superarla. Llama la atención, por ejemplo, el hecho que en un país y en un siglo marcado por continuas luchas sociales para acceder a la tierra, ni los latifundios ni sus adversarios históricos, las comunidades (indias y no indias) buscaron una reforma del modo de hacer justicia. No se instituyeron catastros nacionales y estatales con valor legal –algo muy distinto de los censos– que pudieran favorecer la consolidación del principio de la "terceridad" del juez y del Estado y así consolidar realmente la propiedad privada de la tierra.

Podemos añadir otro dato. Los liberales mexicanos, máxime los de la Reforma, soñaron con una sociedad de pequeños y medianos propietarios y miraron siempre a la república norteamericana como el modelo ideal. Pero los recursos intelectuales para alcanzar las metas liberales tuvieron que venir de la Ilustración hispánica y de Francia, cuya sociedad era más comparable con la mexicana. Sin embargo, las miradas hacia la experiencia francesa no percibieron (o no aceptaron) el temprano desarrollo en los años de Guizot de una separación cada vez más tajante entre la justicia ordinaria y el nuevo derecho administrativo del Estado, que, no acaso se definió como "poder moderador" o "conservador", con un significado y una naturaleza, por supuesto, muy diferentes a los que estuvieron vigentes durante unos momentos del siglo XIX mexicano.

Si miramos, en fin, a la figura del juez, constatamos que siguió manteniendo una amplísima discrecionalidad en la interpretación y aplicación de la ley. El principio del "se acata y no se cumple" no desapareció con la Nueva España, como tampoco desapareció la prohibición de publicar las motivacio-

nes de las sentencias. De manera que no hubo separación entre la persona y su función. En la época colonial este sistema de justicia había generado fisiológicamente conflictos a nivel local que, sin embargo, pudieron ser circunscritos gracias al poder moderador de la Corona (¡Viva el Rey, abajo el mal gobierno!). Pero en la república la falta de un poder moderador transformó la justicia en política pura, adquiriendo aquella faz de parte (el señor presidente) o "corrupta" (el juez y el alcalde local) que se ha reprochado tantas veces al siglo "nacional".

Si consideramos la continuidad del modo de producir la justicia en la etapa republicana, el mismo tema de la "corrupción" cambia bastante de sentido. Sin códigos y procedimientos ciertos, las denuncias continuas de "corrupción" fueron en la realidad una arma retórica utilizada por todos los actores, al igual que en la Nueva España, con la plena conciencia de estar recurriendo a un recurso ofrecido por un orden jurídico que por mil años no separaba la persona del juez de sus actas y funciones. Desde siempre, sin una sentencia motivada a la cual apelar, el único recurso había sido "normalmente" atacar la moralidad del juez. En este sentido, el fenómeno de la "corrupción" y de sus lenguajes tan difundidos y socializados, no señalan las fallas de un imperio de la ley, sino nos muestran la existencia de un nuevo imperio republicano de los jueces que estuvo vigente a lo largo del siglo XIX. No cabe duda que periódicamente se habló de reformar la justicia en el sentido del código, pero no sabemos por qué fallaron los intentos. Por otra parte, una ojeada a los "códigos" de Guanajuato y Zacatecas, elaborados en los años treinta y cincuenta, muestra que en estos casos exitosos se trató más bien de recopilaciones de

leyes coloniales y poscoloniales que recogieron básicamente las indicaciones de los prontuarios que los abogados seguían utilizando en los tribunales.

Estos materiales permiten apreciar la cantidad de legislación indiana que quedó vigente a lo largo del siglo. Se trata de un dato relevante en la medida en que nos hace ver cómo la soberanía de los pueblos nunca fue marginal jurídicamente, sino que se mantuvo vinculada de manera estrecha a un sistema de hacer justicia que no sólo no cambió sus rasgos principales en la república, sino que tuvo una naturaleza constitucional legítima. Claro que la justicia no conservó del pasado ni la organización ni los mismos jueces, ni pudo mantener los sentidos de lealtad hacia una autoridad suprema (el rey) que ya no existía, pero sí conservó su vocación contractualista, sus procedimientos, los roles de los actores involucrados, su sociabilidad, en fin, todo aquello que desde siempre había garantizado la lucha por los derechos de los pueblos.

Tampoco la distancia entre los pueblos y las élites fue tan radical como sugerirían las diferencias de lenguaje e imaginario político. Un ejemplo significativo: no cabe duda que la vinculación del juez a la ley, declarada formalmente en las Cartas de 1824, 1836, y 1857, no fue articulada con la garantía constitucional correspondiente, que era la de motivar las sentencias. Esta solución fue votada de entrada por los constituyentes franceses de 1789 con el argumento de que sin ella la implantación de un régimen de legalidad moderno no pasaría de ser una ilusión. De manera que el conflicto social a nivel local que marcó la vida republicana, no se debió a un supuesto "desorden jurídico" causado por la quiebra del orden

legal de la época virreinal, sino a su evolución bajo el nuevo orden constitucional.

Para los pueblos republicanos el voto municipal tuvo como apuesta el acceso directo a su justicia. Esta nueva oportunidad desencadenó la competencia al interior de las sociedades locales, empezando por la tierra. El control sobre los municipios fue un recurso estratégico para apoderarse del control sobre los recursos territoriales. Con toda razón, Melchor Ocampo dijo amargamente en 1844 que los municipios habían logrado monopolizar la mayor parte de la tierra comerciable. Quizás fue una evaluación excesiva, pero ayuda a entender la lógica que llevó al artículo 6 de la famosa Ley Lerdo de Tejada de 1856 que definió a las corporaciones como desamortizables. Junto a las "clásicas" (conventos, hospitales, cofradías, bienes de comunidad) la Ley incluyó nada menos que a los ayuntamientos constitucionales. Una medida a primera vista aberrante para un liberal que, sin embargo, muestra hasta qué punto la Reforma tuvo que medirse con las lógicas heredadas de la crisis imperial.

La *pax* porfiriana logró detener la tensión y los conflictos entre las dos soberanías, aunque la Revolución de 1910 mostró que se trató más de un armisticio que de una paz verdadera. El mismo Porfirio Díaz había logrado en 1876 el poder con el Plan de Tuxtepec, prometiendo defender la autonomía de los pueblos-municipios. Tuxtepec siguió las pautas de todos los levantamientos mexicanos, actos fuertemente institucionalizados y de reconocida legitimidad constitucional, según la soberanía de los pueblos. El levantamiento fue siempre un acto por medio del cual unos cuerpos electivos

(los municipios) rompían el pacto de subordinación al gobierno, recuperando enteramente la soberanía. La dinámica de los levantamientos, desde su proclamación hasta las actas de adhesión de los municipios, y al final la convocatoria de un congreso constituyente, muestran claramente que hasta el interludio porfiriano la lucha política mexicana se encauzó en un patrón definido por la existencia de dos soberanías que nunca coincidieron con el sistema federal.

Así que los levantamientos no fueron sólo un recurso en la lucha política. Fueron también grandes productores y reproductores de un idioma político que nos remite, otra vez, al imaginario político católico. La noción de "estado de necesidad natural" utilizada para justificar la rebelión en contra de un gobierno la encontramos en las argumentaciones del cabildo capitalino en 1808 y provienen del jusnaturalismo católico. La encontramos también en los debates de las Cortes de Cádiz, pero también en la Declaración de Independencia de Chilpancingo del 6 noviembre de 1813. La distinción entre nación en estado natural y nación constituida fue empleada por los americanos en Cádiz para reafirmar el derecho de aceptar o de rechazar la Constitución. Esta distinción vuelve en todos los planes de levantamientos mexicanos del siglo XIX. Según este idioma, el acto de constituirse en nación no era un acto completamente soberano de un constituyente porque la nación existía en estado natural, no era ni histórica ni tampoco voluntaria. Se expresaba a través de sus cuerpos representativos territoriales, los municipios, que no pertenecían al orden político sino al orden natural. Hasta para los juaristas "rojos" el municipio siempre fue una sociedad natural.

V

Los caminos de la nación mexicana siguieron así los de las soberanías reivindicadas por los congresos y por los pueblos mexicanos. Los dos actores dibujaron a lo largo del siglo el gran dilema entre una idea de nación entendida como una comunidad natural de comunidades naturales y la otra idea de nación, monoidentitaria, con un "pueblo" sólo gobernado por un régimen representativo y depositario de la soberanía. Así que más que por la lucha en contra de los privilegios, el camino "a la francesa" en la experiencia mexicana, a la que hice referencia al comienzo de estas notas, fue determinada por la necesidad de contener a los pueblos. Hay que decir, sin embargo, que las dos ideas nunca estuvieron en relación antitética ni abiertamente conflictiva. No lograron nunca ser dos proyectos radicalmente alternativos el uno del otro. Más bien se articularon entre sí con pactos, a veces explícitos y a veces más bien implícitos, como en el régimen porfiriano, legitimando una tensión reconocida como legítima por todos los actores entre la sociedad local y la nacional.

Este fue un hecho bastante único en el contexto occidental de la época: el sujeto comunitario campesino (e indígena) adquirió el estatus de sujeto constitucional legítimo. La vida del Estado nacional se desarrolló así alrededor del juego sutil y conflictivo entre las dinámicas de la integración de las comunidades rurales a la nación constitucional, para consolidarla por medio del consenso, y las dinámicas de exclusión y/o de desamortización destructora para consolidar la misma nación con un nuevo orden social. Quizás el verdadero compromiso

liberal consistió en no tocar la naturaleza de la justicia, exactamente como hicieron los liberales gaditanos, de manera que las dos soberanías pudieron coexistir compartiendo la esfera más importante de la vida social. El compromiso liberal hizo que la justicia mantuviera su papel histórico de gran productora de idiomas de los derechos comunitarios. Gracias a la justicia, estos idiomas nunca fueron monopolizados por los jueces sino que fueron compartidos por un conjunto de actores sociales. Las comunidades mantuvieron así el control sobre gran parte del discurso jurídico efectivo, y hay que preguntarse hasta qué punto este hecho pudo favorecer el consenso popular hacia el constitucionalismo liberal. En otras palabras, la cuestión es si la justicia jurisdiccional pudo producir "lecturas" del liberalismo por parte de sujetos sociales y culturales muy diferentes entre sí. Un fenómeno que podría explicar un dato tan indiscutible como el consenso masivo que siempre tuvo el constitucionalismo liberal.

A fin de cuentas, el mismo Alexis de Tocqueville no fue un gran partidario del naciente derecho administrativo francés. Al igual que los liberales gaditanos y mexicanos, el autor de *La democracia en América* se dio cuenta perfectamente que al reducir y cortar la esfera de la justicia ordinaria la sociedad perdería el control sobre recursos que tenían las más importantes implicaciones políticas.

Es posible, entonces, preguntarse en qué medida en la última época porfiriana el compromiso liberal sobre la justicia se debilitó o quebró en una de sus partes hasta desencadenar la rebelión de los pueblos. Me permito concluir estas apretadas reflexiones señalando que hoy, a dos siglos de la crisis impe-

rial, la documentación producida por las organizaciones de los indios mexicanos y americanos plantea como reivindicación primaria la justicia y no la tierra, con la argumentación que sin la primera no existe la segunda. El punto es que esta reivindicación tiene poco de "étnico" y de "ancestral" y mucho de la historia que empieza en 1808.

El patriotismo criollo entre Nueva España y México

Carlos Garriga*

I

Como no hay puntos de vista desde ninguna parte y el título me compromete a tratar panorámicamente de un asunto tan enjundioso como inabarcable en el espacio de que dispongo, creo que lo mejor –para evitar equívocos y rebajar eventuales expectativas– será que empiece por situar mi punto de vista, precisando brevísimamente qué posición adopto para contemplar el papel jugado por el patriotismo criollo en el tránsito entre Nueva España y México, como partes sustantivas de una América dependiente y de otra independiente.

* Catedrático de Historia del Derecho de la Universidad del País Vasco, actualmente adscrito a la Universidad Autónoma de Madrid. Cuenta con numerosas publicaciones sobre historia de la justicia e historia del constitucionalismo, que son sus líneas de investigación preferente. En México ha coordinado el número monográfico "Historia y Derecho: Historia del Derecho" de *Istor. Revista de Historia Internacional*, 16 (2004), así como el curso de posgrado, impartido en el Instituto de Investigaciones "José María Luis Mora", *Historia y Constitución: Trayectos del Constitucionalismo Hispano,* que en forma de libro se encuentra actualmente en prensa.

Dando por supuesto que América, toda América, es una invención, un constructo cultural; que confluyen en aquel momento histórico distintas Américas, o sea, distintos discursos o concepciones de América; y que la comprensión de cualquiera de ellas en términos jurídico políticos sólo es posible desde un punto de vista genealógico (es decir, diacrónicamente), me ocupo aquí –bajo un título muy genérico o demasiado específico, según se mire– de la construcción jurídica de *la América* como espacio político de las patrias criollas, en su concreción novohispana/mexicana.

Esta América, la América criolla, no es la América sin más, claro que no, sino una entre otras o por mejor decir frente a otras, pero fue la América que finalmente se independizó, liberándose de la América colonial e imponiéndose a aquella otra América, *la otra* América, que por ser la originaria es la más genuina, la América indígena, a su vez heterogénea e internamente muy compleja. No pretendo reducir el complicado sinfín de sumandos que dieron como resultado la "revolución de independencia" a un juego fácil y esquemático de palabras, sino tan sólo poner explícitamente de relieve el limitado alcance del punto de vista adoptado: literalmente, lo que se puede ver desde la posición que ocupaban las élites criollas, que se llamaban a sí mismos *españoles americanos*, es decir, los americanos de origen puramente español.

Los términos del problema que, con este trasfondo, quiero considerar aquí, quedaron muy bien planteados en la Real Orden dictada por la Junta Central en España el 22 de enero de 1809, es decir, en el pleno de la crisis de la monarquía abierta por las abdicaciones de Bayona. Para articular la representa-

ción de los americanos ante la *real persona* –así decía la Real Orden–, la Junta proclamaba la igual pertenencia de América al espacio político de la monarquía con estas palabras:

> [...] los vastos y preciosos dominios que España posee en las Indias, no son propiamente Colonias, ó Factorias como los de las otras naciones, sino una parte esencial é integrante de la monarquía española [...]

En este párrafo, por lo demás archiconocido, se juega de manera implícita, pero muy obviamente, con la dicotomía *parte esencial-parte accesoria* de la monarquía, expresiones que tenían un sentido muy preciso en la cultura jurídico-política tradicional. *Parte esencial* de un cuerpo político –como ha destacado muy bien el profesor José María Portillo–, sólo podía serlo una *comunidad perfecta*, por dotada de "constitución o forma política propia y con capacidad autónoma de representación, lo que en aquel mismo lenguaje significaba *independiente*". *Partes accesorias* eran, en cambio, aquellas que carecían de entidad política propia, estaban en consecuencia incapacitadas para autogobernarse y eran en suma dependientes, meras colonias.

He aquí, en el trasfondo de ese breve párrafo, cristalinamente contrapuestas dos concepciones de América que convivían en el seno de la monarquía y que podemos quintaesenciar todavía más oponiendo *la América política*, que es una América capacitada para autogobernarse y en este sentido independiente, y la *América antipolítica*, que es una América incapacitada para gobernarse a sí misma y por tanto dependiente, colonial. Estas dos concepciones, que remiten a otras tantas construc-

ciones, tenían para entonces –en 1809–, una genealogía muy prolongada, tanto que habían venido desenvolviéndose en compleja relación dialéctica cuando menos desde el siglo XVII, hasta culminar en la segunda mitad del XVIII.

Sin olvidar la presencia constantemente contrastante de la América colonial, sólo me interesa ahora la construcción de lo que he llamado la *América política*. Para situarlas en su contexto, dar alguna cuenta de su génesis y explicar el cómo de su desarrollo, me parece imprescindible conjugar tres factores, que combinadamente actúan como condiciones de posibilidad de esta dicotomía y que paso brevemente a considerar.

En primer lugar, el orden jurídico de la monarquía *católica*, como nombre propio de la monarquía hispánica. Si tuviera que elegir una sola palabra para calificarlo, no dudaría en decir que era un orden jurídico *tradicional* para significar que se reconocía la tradición como derecho. La tradición y no tan sólo la ley, marcando una diferencia decisiva con los órdenes jurídicos que se desenvuelven en el espacio de tiempo contemporáneo y obedecen a los principios de la modernidad jurídico política (al menos en su versión "legalista"). Frente a estos ordenamientos, que por identificar el derecho con la ley llamamos *legales*, aquel otro, en respuesta a una cosmovisión religiosa lentamente sedimentada y densamente normativa, concebía el derecho, todo derecho, como la declaración de un orden dado e indisponible, que operaba como dato originario y era asumido como natural, sobreponiéndose a toda instancia humana de poder. Con este fundamento religiosamente trascendente, el derecho venía formulado por muy distintas vías, tenía por ende una composición intensamente pluralista y estaba integrado por los

diferentes conjuntos normativos decantados o constituidos por la historia en los distintos espacios de convivencia organizada, que iban desde el derecho romano-canónico (de factura eminentemente doctrinal y vigencia común a la cristiandad) hasta la costumbre local, pasando claro está por la legislación real.

Aunque cualquier visión simplista está fuera de lugar, la idea puede expresarse diciendo que el orden común venía declinado por la tradición propia; que lo constitutivamente general y lo irrenunciablemente particular eran dos momentos inescindibles de la existencia, fecundada entonces por la constante relación entre las categorías de una cultura jurídica común y las circunstancias de una tradición institucional propia. Dicho de otra forma, el derecho se presentaba y era representado como un orden natural objetivado en la constitución tradicional del espacio político, que se desgranaba en un conglomerado de derechos subjetivos (que no individuales, claro que no) judicialmente garantizados; las dos cosas: subjetivos, por jerárquicos y desigualitarios que fueran, en respuesta a la pluralidad de *estados* (o posiciones sociales jurídicamente relevantes); y garantizados, porque al estar radicados en el orden gozaban de amparo y protección judicial conforme a los procedimientos forjados por la tradición.

En un orden así configurado, lo que fuera derecho no dependía tanto de la voluntad cuanto del conocimiento, ni por ende resultaba simplemente de las leyes sino complejamente de la jurisprudencia, con dos consecuencias decisivas para mi argumento. Por una parte, el derecho era irreductible al control de una instancia centralizada de poder político. Presuponiendo siempre un orden jurídico superior, previo e indisponible, to-

das las posibilidades paso a paso reconocidas en aquel orden a la voluntad del rey-legislador, se veían limitadas por la concepción misma del *oficio de reinar*, que nunca dejó de identificarse en lo esencial con el mantenimiento del orden constituido (es decir, con la justicia). Ciertamente, la legislación regia, más y más abundante con el correr de los siglos, gozaba –nadie lo cuestionaba entonces, no hay por qué dudarlo ahora– de la misma autoridad indiscutida que su artífice, pero quedaba inevitablemente atrapada por la textura normativa tejida por la tradición, que limitaba enormemente las reales posibilidades dispositivas del monarca.

Por otro lado, situado en las antípodas del universo jurídico legal, el orden jurídico tradicional otorgaba un papel decisivo a los juristas, los *iurisprudentes*, en su doble condición de magistrados y de tratadistas, porque sólo ellos, como poseedores de un saber práctico acerca del derecho (*prudentia iuris*), eran maestros en el arte de componer conjuntos normativos dispares de formación tradicional en atención a las circunstancias del caso controvertido para hallar soluciones justas, es decir, ajustadas al orden, que en último término vencen o se imponen porque convencen en el marco de una cultura compartida. Aunque tradicional, aquel orden no era estático, era dinámico, pero el motor del cambio no era la ley sino el conflicto, que formaba entonces parte de la fisiología –y no de la patología– de los cuerpos políticos e impulsaba constantemente la renovación como *construcción jurídica*, si por tal entendemos la manipulación de/en los elementos decantados por la tradición para articular las pretensiones e intereses de los sujetos como derechos jurídicamente reconocibles, es decir, susceptibles de radicación en el orden para

su amparo y protección. Reténgase esta idea, que es clave para comprender la construcción jurídica de la América criolla.

El segundo factor a considerar nos lleva del orden de la monarquía al estatus territorial de América, es decir, la posición de ésta dentro de aquélla. Cuando fueron incorporadas a la Corona de Castilla, las tierras donadas y descubiertas del Nuevo Mundo quedaron englobadas en este orden, que impuso sus reglas al hecho de la colonización. Nada hubo que inventar entonces: como correspondía a una monarquía que se intitulaba *católica*, el derecho, y no ninguna suerte de imaginación política, configuró el dominio real sobre estas tierras, determinando el estatus territorial de América.

Obviamente es imposible hacerse cargo aquí de todo lo que esto significaba. Bastará con decir a los efectos que interesan que todo el proceso de colonización puede resumirse en tres términos: *accesión*, *replicación*, *territorialización*, para designar otros tantos desarrollos interdependientes y mutuamente encadenados. No son sino palabras, ya lo sé, pero considero que rectamente entendidas encierran lo más sustancial de aquel complejísimo proceso.

Las tierras del Nuevo Mundo fueron incorporadas por vía de accesión a la Corona de Castilla, esto es, según la común expresión de los juristas, "como cosa y parte de ella", y quedaron *naturalmente* insertas en el orden castellano. La parte principal debía *comunicar* a la accesoria su manera de estar constituida (y en este sentido, su constitución), así que desde el punto de vista de los conquistadores no había más que colmar aquellos espacios –que la Corona consideraba contra toda evidencia institucionalmente vacíos– del orden metropolitano,

mediante la transposición de la constitución política o tradicional de Castilla, sin otras diferencias que las impuestas por las circunstancias, tal como eran más o menos entrevistas desde la Corte. Parafraseando a Bartlett, bien podemos describir este proceso como la *europeización de América,* porque la inserción del Nuevo Mundo en el viejo orden fue un resultado *natural* de la incorporación territorial y se resolvió en la replicación del orden y la sociedad castellana.

Y así fue como, pasado el desconcierto inicial, el orden castellano fluyó efectivamente hacia las Indias, alojado en las cabezas más que transportado en las alforjas de las autoridades y colonos que siguieron a los conquistadores. Aunque sería exagerado y muy ingenuo pensar que esta operación se hizo a golpe de leyes, creo sí que éste es el contexto donde las leyes de las Indias (es decir, las disposiciones dictadas específicamente para estas tierras) cobran sentido, como *portadoras* –que no como *artífices*– del orden jurídico político castellano, que presuponían y trataban de inculcar, articulando los dispositivos necesarios para hacerlo efectivo.

A los efectos que aquí importan, la *replicación* del orden castellano se sustanció en un proceso de *territorialización*, consistente ni más ni menos en la conversión de las *tierras* en *territorios*, entiéndase: de las tierras como realidad meramente geográfica, en territorios como entidades jurisdiccionales. Justamente éste era el significado que tenía la palabra *territorio* en el lenguaje jurídico de la época: una tierra dotada –*equipada* o *armada*, se decía– de jurisdicción. Así que el proceso de colonización avanzó reduciendo las tierras que se llamaban significativamente *no-descubiertas* al orden, o sea, dotándolas

de una estructura de convivencia organizada. Aunque el rey era el único sujeto legitimado para obrar esta suerte de alquimia política, no hay que pensar que resultase de una voluntad incondicionada o arbitraria, sino que obedecía a las exigencias de la cultura jurídica que le proporcionaba fundamentos y le suministraba dispositivos institucionales para llevarlo a cabo. Más que de un *programa*, que en sentido propio presupone invención y exige volición, cabe hablar de un plan de actuación conforme a unos criterios asumidos como indisponibles y básicamente marcado por dos exigencias: el pluralismo institucional, que era resultado directo de la concepción corporativa de la sociedad, para la que resultaba perentoria la incorporación de las gentes en ciudades; y la construcción de un aparato de magistrados apto para la administración de la justicia (esto es, para mantener a cada uno en su derecho). Si dejamos aparte el *repartimiento* de dominios particulares a los pobladores (que salvo contadas excepciones no comportó la transferencia de potestades jurisdiccionales) y estilizamos al máximo, el proceso de institucionalización se desarrolló así por medio de dos vías concurrentes: la reducción a *repúblicas* de la población (tanto indígena como española, por separado) mediante la fundación de ciudades y villas capacitadas para autogobernarse, cada una con sus territorios o términos; y la constitución de *provincias*, que era el término genéricamente empleado para designar las tierras comprendidas en los espacios políticamente dominados (*pro vincere*) y se definían como aquellos distritos situados bajo el poder de los magistrados (como personas públicas dotadas de jurisdicción, o sea, de la potestad de declarar el derecho e imponer coactivamente sus decisiones), divididos en aten-

ción a su grado en provincias *menores* (a cuyo frente estaba un corregidor o un alcalde mayor o un gobernador) y *mayores* (que eran el distrito de las Audiencias y Chancillerías, bajo la presidencia de un virrey o un gobernador-capitán general); hasta llenar el espacio político con un aparato jurisdiccional de base territorial, que tenía sus precisas correspondencias *para lo espiritual,* y fue por ello paso a paso duplicado en el plano eclesiástico.

Como resultado de este *proceso de territorialización del poder*, las tierras del Nuevo Mundo fueron adquiriendo densidad política y devinieron los *reinos y señoríos de las Indias*, como a menudo eran designadas, si no oficialmente, al menos sí por parte de las instancias oficiales de la monarquía. En la primera mitad del siglo XVII, Antonio de León Pinelo, relator del Consejo de Indias, describía así toda la parábola colonizadora:

> Hemos de considerar las Indias todas como República particular; y todo lo que abraza la Corona Real de Castilla, o la Monarquía Española, como universal, y ello era así porque: Las Indias Occidentales, Islas, y tierras adyacentes, desde su descubrimiento, quedaron, y están incorporadas, y unidas a la Corona Real de Castilla. […] Cuyo gobierno ha servido a sus Católicos Reyes de ejemplar, para dar forma, y establecer la República Universal de aquel Nuevo Mundo. Con este intento dieron por orden al Supremo y Real Consejo, que para sus negocios criaron, que todo lo que dispusiesse en aquellos Estados, fuesse con atención a reducirlos al estilo, y forma, con que los de Castilla, y León son regidos, y governados; en quanto diesse lugar la diversidad, y diferencia de tierras, y naciones.

> [...] Para este fin, se han criado, y proveído en las Indias, casi los mismos tribunales, y oficios, que tiene Castilla; Virreynatos, Chancillerías, Goviernos, Corregimientos, Alcaldías mayores, y los demás, que han parecido convenientes; los quales en su exercicio, y uso guardan el derecho Real, y común, mientras por cédulas, y ordenanças particulares no esté revocado, mudado, o alterado (*Tratado de Confirmaciones Reales de Encomiendas, Oficios i casos, en que se requieren para las Indias Occidentales,* Madrid, 1630, p. II, cap. I, n. 1-3).

Aunque sea una fácil combinación de palabras, decir que la vieja España quiso configurar a su imagen y semejanza una Nueva España se ajusta muy bien a la realidad de las cosas, también para significar la sustancia que el nombre imponía a la cosa. Un orden jurídico viejo para unos territorios nuevos: los reinos y señoríos de las Indias resultaron de la conjunción de ambos, y así la geografía americana quedó articulada conforme a derecho. Un derecho que como natural se entiende en último término indisponible y determina las pautas organizativas del territorio y de sus gentes, con dos consecuencias que creo decisivas.

Primera: pertenecientes a la Corona de Castilla, los reinos y señoríos de las Indias forman un conjunto de entidades jurisdiccionales conflictualmente relacionadas, es decir, potencialmente en conflicto por sus respectivos términos y atentas a la defensa de sus derechos bajo la autoridad del rey, inmediatamente representado por sus Audiencias y Chancillerías, que llegaron a ser trece y debían garantizar que el gobierno del territorio se ajustara a un patrón de *juridicidad*.

Y segunda: el dominio sobre las Indias, como *territorios* que son, se configura como un dominio jurisdiccional, en el doble sentido de dominio sometido al derecho y ejercido mediante magistrados, lo que es tanto como decir que el control del territorio pasaba por (hasta identificarse con) el control del aparato de magistrados. En último término, ésta es la razón de la importancia que reconocidamente tenían las Audiencias, como personas desdobladas del rey para la justicia y el gobierno del territorio, en la economía institucional americana, lo que explica la pugna desatada por el control de estos y otros oficios –enseguida lo veremos– a lo largo de todo el periodo.

Todo esto puede resumirse aún más diciendo que entre el rey y las provincias de las Indias no había nada, ninguna suerte de entidad política que englobase al conjunto. Como resultado del proceso apresuradamente descrito, los *reinos y señoríos de las Indias* carecían –en rigor– de una constitución política propia, esto es, no tenían una consideración unitaria y distinta (o peculiar del conjunto que geográficamente formaban) que pudiera entenderse objetivada en un cuerpo de derecho propio y diferente del común a la Corona de Castilla. El así llamado *derecho indiano* (que es el nombre que dan a la legislación de Indias sus historiadores desde comienzos del siglo XX) no era más que un derecho municipal, el *derecho municipal de las Indias*, resultado –casuístico y contingente– del proceso de territorialización evocado antes, es decir, producto de la adaptación del orden castellano a las circunstancias de estas tierras. Esta expresión –*derecho municipal*– tenía un significado preciso y servía para designar el derecho particular o especial de cierto territorio respecto a otro más general –el castellano– del que

formaba parte. Nada tiene que ver este nombre con criterios cuantitativos: por muy abultada que desde muy pronto fuese, como en efecto fue, la legislación de las Indias hacía parte a título de *municipal* del derecho *propio* de Castilla y se componía –al igual que allá– con el derecho *común* para formar el orden jurídico aquí vigente.

Importaba recordar todo esto brevemente porque me parece que el *estatus territorial de América*, configurado a lo largo del proceso de colonización y consolidado por el derecho municipal de las Indias, constituyó una suerte de *zócalo* jurídico-político que determinó todo ulterior desenvolvimiento y sobre el cual se levantaron los discursos y se cimentaron las prácticas que, para lo que aquí y ahora importa, sostuvieron aquellas dos concepciones contrapuestas de América: la América *política* (o criolla) –que aquí me interesa más– y la América *antipolítica* (o colonial), que se opone a la primera, una y otra dependientes, por último, de las excepcionales circunstancias de todo orden que aquí concurrían.

El tercer factor a tomar en cuenta es precisamente éste: aun careciendo de una constitución política propia en el conjunto agregativo de la monarquía, estas tierras tenían, se mire como se mire, una densísima *facticidad* –digámoslo así, porque de alguna manera hay que decirlo– que alimentó desde el primer momento la indudable *quidditas* indiana, la peculiaridad jurídica americana, y que, aparte de justificar prácticas institucionales más o menos singulares, está en el origen del torrente de disposiciones que forman el derecho municipal de las Indias, precariamente consolidado en la *Recopilación* de 1680. Esta densa *facticidad* fue el motor de lo que llamo, a falta de

mejor expresión, la *doble excepcionalidad americana,* porque se concreta en sendos procesos contrapuestos de apropiación y consiguiente diferenciación en el seno de la monarquía.

El uno, de *separación*, impulsado por las élites criollas en el afán de refrendar políticamente su poder económico y social. El otro, que podemos llamar proceso de *patrimonialización,* fue debido a la Corte hispana, que tendía a configurar un dominio propiamente colonial, en la medida que se quería por momentos sometido más a la voluntad imperativa del rey que al derecho y abocaba a excepcionar aquí las reglas comunes a toda la Corona.

Mutuamente encadenados y desenvueltos en múltiples avatares institucionales, estos procesos avanzan durante los siglos de dominio colonial hacia la configuración discursiva de otras tantas *Américas*: una América políticamente dotada, frente a su consideración como dominio colonial para el ejercicio del despotismo ministerial, que alcanzó su máxima expresión bajo el mandato de Godoy, a caballo entre los siglos XVIII y XIX.

No es cuestión, obviamente, de retroceder a los orígenes, pero seguramente desde el mismo siglo XVI, sin duda ya en el siglo XVII e impulsado por las élites criollas, se desenvuelve un proceso de diferenciación o separación de las Indias en el seno de la Corona, que se sustancia mediante la apropiación cuando menos discursiva de estos territorios, y fue forjando además una identidad americana. Enseguida vuelvo sobre esto, que es el objeto principal de mi intervención.

Y otro tanto puede decirse acerca del proceso de patrimonialización, si empleamos el término en el sentido que acabo de indicar. También tempranamente, *de facto* más que *de iure,*

adaptándose a la realidad más que programando su transformación, fueron introduciéndose criterios de gobierno excepcionales, a menudo obedientes a la lógica de la *necessitas*, que servía para legitimar la alteración excepcional del orden en el universo jurídico precontemporáneo. He aquí la clave: unos criterios de gobierno *excepcionales*, que fueron justificados de manera más o menos sedicente en la *peculiaridad* americana, y que paso a paso sujetaron estas tierras a condiciones más gravosas que las establecidas en el conjunto de las castellanas de las que formaban parte. ¿Acaso no compartían todas ellas, como acabamos de ver, un mismo orden? Sí, pero en América fue deliberadamente alterado en varios puntos esenciales (que no puedo entrar a detallar ahora), dando lugar a la formación de ciertos bloques de excepcionalidad jurídica. Bien sé que la frontera entre lo distinto y lo excepcional puede ser muy lábil, pero es que no se trató sólo de la adaptación del viejo orden a las nuevas, tan diferentes y a menudo extremas circunstancias americanas, sino de proceder a su alteración excepcional, adoptando medidas o disponiendo soluciones que seguramente hubieran sido inaceptables en la Castilla metropolitana, por inconciliables con los principios de su constitución tradicional.

Estos procesos de diferenciación, que siguen tendencias opuestas, configuran –pues– una doble excepcionalidad, que avanza de manera inconstante mas progresiva a lo largo de los siglos de dominio colonial. Uno y otro están sujetos a condicionamientos diferentes (el beneficio y la venta de oficios públicos, la política de defensa impuesta por las guerras de la monarquía, sobre todo), tienen sus propias matrices discursivas y siguen ritmos distintos, pero mutuamente se alimentan,

enfrentan y reproducen en cadena hasta culminar, como anuncié al principio y detallaré un poco más adelante, en la crisis de 1808.

II

Este es el marco que explica y donde cobra sentido la construcción jurídica de la América como espacio político de las patrias criollas, que es la formulación más precisa que se me ocurre para hacer referencia al *patriotismo criollo* desde el punto de vista aquí adoptado. Bajo esta última rúbrica –*patriotismo criollo*– pueden englobarse un conjunto muy amplio y temáticamente variado de textos producidos en América y/o relativos a la condición de los españoles americanos durante el periodo colonial, que globalmente han sido muy bien estudiados por los profesores Bernard Lavallé y David A. Brading, especialmente. A partir de sus aportaciones, mi propósito se limita a indagar en los textos criollos que articulan un discurso propiamente jurídico cuáles son las claves que, desde este punto de vista, explican la construcción de la América política. A ellas circunscribo las consideraciones que siguen.

Bajo la forma de representaciones o memoriales elevados al monarca por letrados que, en su condición de criollos y a nombre propio o/y de las corporaciones a las que pertenecían, pedían cargos (oficios y beneficios), el discurso criollo era primero que nada un discurso jurídico, como correspondía a un mundo que, por su manera de estar constituido, confundía identidad y derecho propio. Aunque estuviera alimentado por

los intereses materiales de la élite criolla y creciera en su lucha por mantenerlos, orientado como estaba a *construir* –recuérdese lo dicho al principio– sus pretensiones e intereses como derechos subjetivos inherentes a la condición criolla, utilizaba un *instrumentario* y compuso un discurso eminentemente jurídico. No pedían tan sólo cargos, sino el derecho a obtenerlos con preferencia: era la suya la petición de un derecho, el llamado *derecho de prelación*, entendido como la preferencia de los *españoles americanos* para ocupar, por el hecho de serlo, los beneficios y oficios públicos –singularmente, las magistraturas superiores– en las Indias, en *la América* (nombre que en la primera mitad del siglo XVIII, si no antes, se generaliza para sustituir al anterior en el discurso criollo).

Tras una larga serie de textos que con ocasión de pedir este derecho fundamentaban en derecho esta petición, y que arrancó a comienzos del siglo XVII en el virreinato del Perú, hacia 1725 el abogado novohispano Juan Antonio de Ahumada redactó a modo de epígono su:

Representación político legal a nuestro señor soberano [...] Rey poderoso de las Españas, y emperador siempre augusto de las Indias para que se sirva declarar; no tienen los españoles indianos óbice para obtener los empleos Políticos y Militares de la América; y que deben ser preferidos en todos [...]

condensando las ideas y desplegando los argumentos presentes ya en los escritos anteriores. Impreso en Madrid, a donde como tantos otros pretendientes se trasladó por un tiempo Ahumada, pero muy difundido también en copias manuscritas por la

Nueva España, su trabado discurso resuena todavía –luego lo veremos– en las reivindicaciones políticas de los cabildos y otras instancias criollas de poder durante la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, e inspiró en buena parte la labor de los diputados americanos, y desde luego de los novohispanos, en las Cortes Generales y Extraordinarias españolas. No por nada fue reimpreso en la ciudad de México precisamente en 1820.

Cultivado y reproducido a lo largo del tiempo y en todo el espacio americano con una sustancial unidad gubernamental, como una vía, por decirlo así, de identificación y mutuo reconocimiento de los criollos dispersos por la geografía urbana americana, creo que este discurso tiene mucha mayor relevancia de lo que a primera vista podría parecer. No es difícil entender por qué, si se repara en que el derecho de prelación comporta –porque no puede formularse sino a partir de– la consideración de *la América* como entidad política definitoria de la condición de naturaleza americana y titular como tal, en lugar de la monarquía, de los oficios y beneficios, los cargos o empleos, que se pretenden. Recorramos paso a paso el argumento, dando la palabra a Ahumada cuando la ocasión lo requiera.

A la vista de sus respuestas, la pregunta clave que mueve a sus autores, todos ellos letrados, es ésta: ¿por qué la condición de *natural* (español americano) da un derecho preferente (frente a los españoles europeos) a las magistraturas de la monarquía en *la América*?

Para responderla los letrados criollos hilvanan un discurso de la *diferencia*, que empieza por exaltar las calidades de la tierra –la tierra americana, bendecida con toda suerte de

dones–, en respuesta a la importancia entonces reconocida a la geografía en la configuración política de los *pueblos*, que llevó a postular el Nuevo Mundo como sede del *Paraíso* y se resolvió en la ideación de una suerte de *geografía patriótica* (por utilizar la acertada expresión de Guerra).

Sobre esta base natural, que bien podemos dar aquí por supuesta, para defender jurídicamente su pretensión los letrados criollos deben *pensar* de una cierta manera las relaciones entre la *comunidad*, el *territorio* y el *rey*, recurriendo para ello a un conjunto de tópicos e imágenes muy difundidos en la teoría política del antiguo régimen, que eran inmediatamente aprovechables en el caso. ¿Cuáles?

La consideración de América en el discurso criollo se desdobla en dos dicotomías: *patria-madre*, *república-esposa*; dos dicotomías que definen el estatus de la América, ya se ve, mediante sendos tópicos discursivos que permiten afirmar los derechos de los criollos (como *hijos* legítimos de esta madre y como *ciudadanos* de esta república), determinando las posibilidades y los límites de actuación del rey, como *padre* de estos súbditos y como *marido* de esta esposa, que es la América.

En estos escritos, el *territorio* siempre es enfáticamente considerado como *patria*, dando entrada a todos los lugares comunes que giraban en torno al *amor a la patria*: sentimiento del nosotros, lugar de la memoria, tierra de los antepasados... objeto desde siempre y para siempre de maternales afectos: "la Patria, aun para morir, es a qualquiera dulze" (§ 52).

> Aristoteles –resumía Ahumada– entre las dotes necessarias del que ha de governar bien vna Republica, juzga por primera el

> que ame mucho su estado. [...] y de aqui tomaron fundamento los Politicos, y Juristas, para estimar por mejores para los empleos a los Naturales, y Patricios, que no à los Estraños; pues aquellos por deuda de la naturaleza, que imprime en los Corazones de los hombres el amor à su Patria, en tanto, que como dice, la Ley de Partida, si necessario fuere, debe morir por ella, han de solicitar sus creces, y sus adelantamientos, lo que no tienen los otros; pues solo procuran enriquecerse, para bolver à sus tierras acomodados [...]; pues no hay mas razon para quererlas [Indias], que aver alli nacido, como las Aves aman sus patrios Nidos, las incultas Fieras sus desaliñadas Grutas, y los lacivos Pezes sus ondas Cabernas (§ 47).

La *comunidad* se trata en términos de *república*, porque esto es condición para presentar los cargos, los oficios que se pretenden, como *honores* que deben corresponder a sus virtuosos ciudadanos, exaltando la participación en el gobierno, es decir, la gestión de los asuntos públicos en aras del bien común:

> Es tan propio de los Ciudadanos ocupar los empleos en su Republica, que Aristoteles, y Simancas definen al Ciudadano, en que sea participe de la potestad publica de juzgar, y pueda ser Magistrado. Estos lo tomaron de Platòn, que estima por estraño de la Ciudad, el que no puede ser en ella Juez. Casi siente lo mismo Ulpiano, llamando Municipales à los que tienen los cargos de la Republica; y Baldo dice, que por ellos, y los honores se conocen los Ciudadanos, y que los que no los participan, no lo son, pues no los trataban como à tales. De este mismo sentir son Santo Thomàs, Adan Contzen, Pedro Gregorio, Tuscho,

> y otros, que refiere Carleval. Y por el contrario, es tan impropio, que el estraño sea Juez, como colige Carleval del Genesis; pues reprehendiendo Loth à los Sodomitas, porque querian contra las Santas Leyes de la Hospitalidad, inferir violencia à sus Huespedes, le dixeron: *Entraste advenedizo, y yà nos quieres juzgar?* (§ 19).

Instrumento tanto para premiar las virtudes de los ciudadanos como para promoverlas, en este discurso los oficios escapan a la lógica burocrática –por decirlo así– de la Monarquía, para entrar en la lógica republicana de los honores: "Por todos los méritos expendidos, está vuestra majestad –proclamaba Ahumada en su *Representación*– obligado a remunerarlos con los frutos de los honores, que por sí, y sus mayores granjearon" (§ 57).

Importa mucho destacar que todas estas calificaciones no se predican sólo de cada corporación territorial –tenga la forma de ciudad u otra cualquiera–, sino del conjunto de los territorios americanos, con dos consecuencias principales, que son explícitamente defendidas por el discurso criollo: primera, interponer entre el rey y los territorios americanos una entidad, que es *la América*, en esta construcción inevitablemente concebida como patria común de los españoles americanos; políticamente configurada –y ésta es la segunda– como *una república de repúblicas*.

Se elabora así –empecemos por esto último– no sólo un discurso político, sino precisamente un discurso republicano, porque no versa simplemente sobre la *res publica* –sobre la cosa pública–, sino que adopta como modelo o referente

normativo a la *república propiamente llamada así*, que venía caracterizada en la teoría política del momento por la participación de sus ciudadanos, del pueblo, en el gobierno, graduada según mérito conforme a las reglas de la justicia distributiva. No quiero decir con ello que este discurso pertenezca a aquel *momento maquiaveliano* que, desarrollando la tradición del humanismo cívico, tiende a identificarse hoy por sus estudiosos, quizá excesivamente, con el *republicanismo*. Pero sí hay, desde luego, una independiente utilización de los tópicos que lo nutren, directamente tomados de sus fuentes originales, en el contexto constructivo –la manipulación de la tradición que decía al principio– característico del discurso político precontemporáneo. Uno y otro comparten lenguaje y motivo, ideas y retórica, porque ambos utilizan los mismos textos de autoridad y tienen, creo, una matriz común: la tradición clásica del gobierno de la república, que aporta precisamente lenguajes, motivos, ideas y retórica, para exaltar los valores de la comunidad (el bien común, la virtud como amor a la patria y su derecho) y del autogobierno. Y así, Aristóteles y Cicerón, Polibio y Quintiliano, por citar a los más significados, junto con sus epígonos teológicos y jurídicos medievales, fueron empleados por los letrados criollos para justificar, fundamentalmente, dos tópicos característicos de las concepciones políticas que se han dado en calificar de republicanas: la *participación* en los asuntos públicos como clave de la condición de ciudadano, y el *bien común* como objetivo básico del gobierno, que sólo está al alcance de los naturales, de los nacidos en la tierra. La divisa de este discurso bien podría ser: por la *virtud* y contra la *corrupción*..., con el resultado de marcar una clara diferencia

entre el buen y el mal gobierno (que por otro nombre se llama *tiranía*).

> Por una parte, enfatiza Ahumada, si no reciben los empleos que por ser americanos merecen "dexaràn de ser Ciudadanos, pues, como ya vimos, lo son solo los que participan de los Empleos honorificos, y estuvieran Peregrinos en sus mismas Patrias, como dixo el Rey Theodorico al Senado de Roma. Se les caracterizàra con la fea nota de infames, cerrandoles las puertas de los Honores, y Dignidades, como dice la Ley Civil" (§ 6).
>
> Por otra parte, la corrupción nace allí donde los intereses particulares se sobreponen al bien común, obviamente vinculada en este discurso al afán de enriquecerse, a la avaricia, de los extranjeros: "el Peregrino solo trata de enriquecerse, aunque sea despojando a otro de sus possesiones; y assi dice el Eclesiastico admite al Estraño, y te confundirá, quitándote lo que tienes. Sabia, que no cuida de la conservación, y augmento de las Repúblicas que habita, sino solo de sus particulares logros, por lo que los Antiguos al Peregrino llamaban Enemigo" (§ 42).
>
> Por último, "los Principes son Padres de sus Subditos, y assi como estos dia, y noche traen ocupados los sentidos en lo que conviene à sus hijos, assi los Principes en los commodos de sus Vassallos; [...] pues como dice S. Basilio, hasta las Bestias aman à los que les hacen bien. Esta, en fin, es la diferencia, que hallò Polybio entre el Rey legitimo, y el Tyrano, que este con el terror, y haciendo mal se hace respetar; el otro con los beneficios, y cariños se hace querer. Pues si V. Mag. es nuestro legitimo Rey, nuestro adorado Dueño, tan benefico con todos sus Vassallos;

por què los Infelizes de Indias han de privarse de recibir sus honores, y han de querer los Emulos que los impere, no como su legitimo Señor, sino como Tyrano?" (§ 108).

En fin, ya se ve: planteadas así, las relaciones entre el territorio-patria y la comunidad-república se objetivan en vínculos de afectos y efectos: afectos que tienen efectos y son otros tantos derechos y obligaciones inherentes a estas calificaciones; que son, dicho de otra forma, consecuencias ineludibles en aquel universo *realista* (en el que los nombres responden a la naturaleza de las cosas que designan) de los calificativos empleados. Porque es patria y república la América es calificada tópicamente también de madre y esposa, haciendo de suyo a los españoles americanos hijos legítimos y ciudadanos, para que el rey sea (y por tanto deba comportarse como) padre de éstos y marido de aquélla. En un giro que sirve en definitiva para sujetarle, el rey queda vinculado a los deberes del padre para con sus hijos –que lo son también de la patria– y del esposo para con los ciudadanos de la república, su esposa. Y esto marca una diferencia esencial para el punto de que se trata entre los españoles americanos y los españoles europeos, respectivamente considerados como hijos legítimos e hijos adoptivos o legitimados.

Quien en este momento esté pensando que todas éstas son meras metáforas, tiene razón, claro que sí: pero son metáforas políticas de inmediata relevancia jurídica, dotadas como estaban de una larga tradición de elaboración y uso en contextos similares. Por esta vía se *naturaliza* tan fuertemente el vínculo político –ésta es la cuestión–, que queda casi por completo sustraído a la voluntad real.

Permítaseme insistir en esto. A partir de las diferentes imágenes válidas entonces, el rey no aparece nunca en estos textos como *juez supremo*, sino como *padre* y *esposo*, quedando limitado en su desempeño como rey por los deberes u obligaciones que estos nombres –padre (de los súbditos) y esposo (de la república)– comportaban, expresos en la consideración de los *empleos* o *cargos* (los oficios y beneficios) como bienes dotales –la dote de la república–, que el monarca debe administrar en beneficio de sus hijos legítimos (que son los naturales) y no de los adoptivos (que son los españoles europeos). Así se lo decía Juan Antonio de Ahumada, el abogado novohispano que nos está ilustrando:

> [...] debe V. Mag. considerarse como Esposo de cada vna de las Republicas de sus Reynos; y sus Vassallos siendo de distintos, como hijos de diverso Matrimonio; y no teniendo vn Padre, que tiene hijos de dos mugeres, arbitrio para dar al de la primera los bienes, que son de la segunda, tampoco deben los Americanos, que son hijos de V. mag. y de esta segunda muger, que es la America, quedar privados de los bienes dotales de su Madre, ni los de acà, que son de primero Matrimonio, obtener los que por todos Derechos pertenecen à los de el segundo (§ 55).

La familia formaba parte del orden natural por excelencia y cada una de estas imágenes eran otras tantas sedes de argumentos dotados de una fuertísima carga normativa, bien conocidos por la jurisprudencia de la época y muy desarrollados en los territorios que tenían la condición de *separados* en la Europa de las monarquías compuestas, aquéllos que reconocidamente

poseían una constitución política propia, como los reinos de la Corona de Aragón o los territorios italianos pertenecientes a la monarquía católica.

Y es que –volvamos ahora al punto de arranque– toda esta construcción presupone y tiene –o busca– como resultado la consideración de la América como territorio *separado* en el preciso sentido que esto tenía entonces: como un cuerpo político por sí, autosuficiente, con entidad superior a los territorios que la forman y condición jurídica propia en el complejísimo conjunto agregativo que formaba la monarquía católica; o sea, como una manera *política* de *estar dentro* de la monarquía. Vaya: como un reino independiente que comparte el rey con los otros de igual condición.

De hecho, es esta calificación, expresada con los tópicos republicanos al uso, la que abre la puerta y da entrada en el discurso criollo a la publicística europea sobre el particular, posibilitando la trasposición de la doctrina elaborada sobre los reinos que, como titulares de una constitución política peculiar, se dicen *separados* y forman por ello una totalidad, una comunidad perfecta, con su propio bien común y/o utilidad pública, que deben ser atendidos por sus leyes propias.

Cuando con frase sumamente célebre se decía que, en el marco de la monarquía, cada reino debía ser gobernado como si el rey que los mantiene unidos fuera titular sólo de él, se decía en realidad esto mismo. Se trataba de circunscribir el conjunto de reglas del buen reinar a los territorios americanos, negando al rey la capacidad de interpretar el bien común y la utilidad pública del conjunto que forma la Corona de Castilla, para reducirlo a ciertos efectos sólo a una parte, la

parte que forman los *reinos y señoríos de las Indias*: *la América* de los criollos.

En fin, la aplicación de esta doctrina a los territorios americanos –y ésta es la cuestión– *sólo puede pensarse* desde su consideración como reinos separados. Y en efecto, por esta vía terminaría también por sostenerse que la América tenía su propio derecho, presentando la legislación de Indias no como un mero derecho municipal, sino como *un derecho entero* –según se dijo significativamente alguna vez– distinto al de Castilla y peculiar (o *propio*) dentro de la Corona.

En la primera mitad del siglo XVIII los reinos y señoríos de las Indias están ya, en los términos dichos, unitaria y jurídicamente construidos como *la América*, nombre ya por entonces de uso generalizado. Las dos cosas: construida como espacio político propio, en cuanto se presenta como peculiar en su concepción de patria republicana y en su condición de distinto o separado. Y construida conforme a derecho, es decir, por medio de un discurso jurídico y con argumentos muy difundidos y jurisprudencialmente aceptados. En definitiva, dentro y no desde fuera del orden jurídico.

Es por supuesto (¿y cuál no?) una *comunidad imaginada*, que especialmente en el siglo XVIII se nutre de muy distintas tradiciones (la geografía, la historia), y lo es al menos en un doble y muy distinto sentido: primero, porque es una sinécdoque de América, por española (o criolla) y no indígena, que responde bien al origen europeo de este nombre; y segundo porque el rey, como cabeza de este cuerpo político, esposo de esa república, padre de tales súbditos, no despliega una política ajustada a este ideario. Los planes que al respecto se pre-

pararon –que algunos hubo, sobre todo bajo el ministerio de Gálvez– en cualquier caso sucumbieron con la política americana de Godoy, ampliamente tratada –sobre todo después– de despótica.

Para entonces se vivían ya las consecuencias que la guerra de los Siete Años impuso a las potencias imperiales, que llevarían aquí al despliegue de una política descarnadamente colonial, al calor de la cual fue reforzándose, en un incesante y nada simple juego de acción-reacción, la construcción criolla de la América que estamos siguiendo.

No es casual, en efecto, que acopiando muy distintos argumentos, se diera en la segunda mitad del siglo XVIII una intensificación de este proceso constructivo, excelente y precozmente representado, por ejemplo, en la *Biblioteca Mexicana* de Eguiara y Eguren (1755), como reacción del patriotismo criollo ante la postergación que recibía de la España peninsular y frente a la reduplicada política colonial de la Corona. Es el tiempo en que se escriben las historias *europeizadas* de América (como la más famosa de Clavijero), dirigidas a rastrear las antiguas –así se presentan– "constituciones americanas".

Todo este esfuerzo intelectual del patriotismo criollo iba a fin de cuentas encaminado a identificar y reforzar la *idiosincrasia constitucional* de la América en el marco de la monarquía católica. Como ha destacado muy bien el profesor Portillo, a quien sigo para esto, se trataba de mostrar que aquí también, en la América, había *comunidades perfectas*, en el sentido que decía al principio, esto es, dotadas de gobierno, derecho y jurisdicción propios: "todas las señas de identidad y requisitos que el derecho y la cultura europea de la época establecían

como precisos de los cuerpos políticos que podían existir por sí mismos en el concierto de las naciones".

Creo que a nadie se le escapa la importancia de tales afanes para la emergencia de una *identidad americana*. En esta tesitura, la parte más reivindicativa del discurso criollo –el derecho de prelación– experimentó una evidente *politización*. Aunque insatisfactorio, no se me ocurre mejor modo de decir que este discurso fue abierta e institucionalmente asumido por las instancias criollas de poder, y en particular –para lo que aquí importa– por el cabildo de México, en los reinados de los últimos Carlos, singularmente –pero no sólo– en la archifamosa "Representación que hizo la Ciudad de México al rey don Carlos III en 1771, sobre que los criollos deben ser preferidos a los europeos en la distribución de empleos y beneficios de estos reinos"; una representación nada radical y sí muy contemporizadora en sus planteamientos, en la cual late con mucha fuerza la argumentación criolla.

> Siempre nos hemos contemplado en ella [la América] tan hijos de VM como los naturales de la antigua España. Esta y la Nueva como dos Estados, son dos esposas de VM: cada una tiene su dote en los empleos honoríficos de su Gobierno, y que se pagan con las rentas que ambas producen.
>
> Nunca nos quexaremos de que los hijos de la antigua España disfruten la dote de su Madre, pero parece correspondiente que quede para nosotros la de la nuestra.

La *Representación* de 1771 era, ni más ni menos –como ha subrayado el profesor Brading– "el manifiesto de una *élite* co-

lonial a la que se negaba su prerrogativa natural: el gobierno de su propia patria". *La América* para los *españoles americanos*. Al igual que en ésta, en otras reivindicaciones de similar carácter fueron literalmente traídos los argumentos y las metáforas políticas construidas por el patriotismo criollo para alcanzar esta finalidad, el gobierno de sus propias patrias, las magistraturas en sus propias repúblicas, con una consecuencia inevitable: al buscar equilibrar la estructura social (los poderes económico y social) y el control político (el acceso a los cargos públicos decisivos), limitando la capacidad de actuación regia en el nombramiento de tales oficios, esta construcción establece, por así decir, un canon o patrón de legitimidad que serviría de pauta para juzgar las actuaciones de la Corte. *La América* así configurada, con sus resonancias republicanas (virtud, ciudadanía, honores, cargos, patria, ...) venía erigida en un polo de fidelidad concurrente (con la monarquía), que fue dejando ver todo su potencial ya en la segunda mitad del siglo XVIII y podía pasar (como finalmente pasó) a ser alternativo de la monarquía en caso de conflicto.

III

La crisis de 1808, provocada por el comportamiento absolutamente insólito y flagrantemente antijurídico de los Borbones en el trono, actuó como catalizador de todas las tensiones hasta aquí acumuladas, enfrentando abiertamente en el virreinato novohispano a las dos Américas que habían madurado en el siglo anterior: la América *política* del republicanismo criollo, y

la América *antipolítica*, visiblemente colonial a tenor de las medidas adoptadas por la Corona en las décadas anteriores (piénsese, por ejemplo, en la consolidación de vales reales decretada en 1804), respectivamente sostenidas por el Ayuntamiento de México y por la Real Audiencia.

Los acontecimientos que tuvieron lugar en el verano de aquel año (entre mediados de julio y mediados de septiembre), especialmente en la Ciudad de México, están muy bien establecidos y basta para mi argumento con destacar que, a pesar de que la situación era absolutamente inédita, no fue muy difícil improvisar una respuesta. Tanto el trabado discurso elaborado por cuenta del Ayuntamiento de México, como la más escueta argumentación de la Real Audiencia, que por otro lado fueron progresando dialécticamente a medida que avanzó el verano, se construyeron a partir de los tópicos y las categorías que circulaban corrientemente entre los juristas y, por mucho que fuertemente contrastantes, cabían dentro del mismo orden tradicional, que uno y otra, interpretando de manera muy distinta la *crisis*, se movilizaron para mantener.

El punto de vista de la Real Audiencia (bastión de españoles europeos) se basaba principalmente en la ausencia de invasión y guerra en el virreinato, abogando en consecuencia por el mantenimiento incólume de las autoridades constituidas, a empezar por ella misma con su presidente, el virrey, quien sin embargo –y por las razones que fueran– atendió las demandas del cabildo ciudadano, que como "metrópoli de la América Septentrional" asumió desde el primer momento la *voz y representación* de la Nueva España. La propuesta del Ayuntamiento de México arrancaba de la notable alteración constitucional

creada por la *vacatio regis* (el abandono del trono por sus legítimos titulares), para demandar inicialmente una *Junta de Gobierno* que se hiciese cargo en el ínterin del depósito de soberanía, garantizando el mantenimiento del orden constituido, muy de acuerdo con la idea comúnmente aceptada por la jurisprudencia castellana de que, por omisión o en ausencia del rey, tocaba al pueblo dotarse de las autoridades necesarias para su gobierno:

> Por su ausencia o impedimento –decía el Ayuntamiento el 19 de julio– reside la soberanía representada en todo el Reyno, y las clases que lo forman, y con más particularidad en los Tribunales superiores que lo goviernan, administran justicia, y en los cuerpos que llevan la voz pública, que la conservarán intacta, la defenderán, y sostendrán con energía como un depósito sagrado para devolverla al legítimo rey.

Detengámonos en este punto, porque es aquí precisamente donde estaba el problema, que a través de distintos escritos de unos y otros y en las cuatro Juntas de Gobierno celebradas (contra el parecer mas con la participación de la Audiencia) se debatió amplia y enjundiosamente. Y es que, aun dando por sentado que la soberanía yacía vacante (cosa que la Audiencia, negando como negaba la crisis, nunca llegó a aceptar), el problema estaba en determinar a quién correspondía custodiar el depósito: ¿a los tribunales y/o al pueblo? Y si a éste, ¿cómo? No es difícil descubrir en las respuestas articuladas en torno a estas preguntas las dos concepciones de América, política y antipolítica, que habían venido fraguándose en el tiempo

anterior, respectivamente sostenidas por el Ayuntamiento y la Audiencia, como es fácil suponer. Para esta última la "constitución de los virreinatos" americanos era *muy diferente* de la metropolitana, de modo que, por decirlo brevemente, la Nueva España no tenía capacidad autónoma de representación: era dependiente, o sea, colonia. El Cabildo sostuvo, en cambio, que era "preciso llenar en lo pronto el hueco inmenso que hay entre las autoridades que mandan y la soberanía" (o sea, cubrir las funciones propias del rey), recurriendo al pueblo representado por sus legítimas autoridades: en sus propias palabras, a "la Nación representada por las autoridades que la gobiernan, administran justicia, y los cuerpos respetables así eclesiásticos como seculares" de la capital, a empezar por su Ayuntamiento. Fue el licenciado Francisco Primo de Verdad, síndico procurador del común, quien mejor argumentó esta posición, de palabra en la primera Junta y por escrito –ante el apremio escandalizado del fiscal– en su interesantísima *Memoria póstuma*:

> La crisis en que actualmente nos hallamos es de un verdadero Interregno Extraordinario segun el lenguaje de los politicos [...] sus Reynos y Señoríos [de Fernando VII] son como una rica herencia yacente, que estando a riesgo de ser disminuida, destruida ó usurpada, necesita ponerse en fieldad o depósito por medio de una autoridad pública; y en este caso ¿Quién la representa? ¿Por ventura toca al orden senatorio ó al pueblo?" Aquellos, los tribunales "aunque son unas autoridades muy dignas de respeto para el pueblo, no son sin embargo el pueblo mismo, ni los representantes de sus derechos, y asi es necesario recurrir a buscarlo en

> otro cuerpo que esté autorizado por él, y de quien sea el órgano e intérprete fiel de su voluntad [...]; tal es el Exmo. Ayuntamiento en México y el de cada Capital de Provincia, mejor diré el Síndico procurador y el personero del común.

¿Y cómo? Para quienes supieron verlo, fue entonces patente el contraste entre la realidad de la América colonial y el deseo de la América republicana. Aquí no se trataba de construir jurídicamente una América política (para servir a la fundamentación de un derecho), sino de encarnarla institucionalmente: jugando un poco con las palabras diré que no se estaba ante un problema de autorrepresentación, ya perfectamente resuelto, sino de representación política. Más simplemente: cuando se presentó la ocasión de asumir una capacidad autónoma de representación, no había instituciones de participación política disponibles a escala del virreinato. El problema que entonces quedó planteado resultaba del contraste entre la configuración descarnadamente antipolítica del entramado institucional de la monarquía y la voluntad política de afrontarlo con los medios institucionales disponibles y en ningún caso en forma subversiva. Naturalmente, el problema se planteó por igual en toda la monarquía, que por esto se pobló de Juntas, cada una con su propia anatomía (y autonomía), pero las condiciones en que se desenvolvió aquí la crisis –básicamente por la cerrada oposición de la Audiencia– llevaron a fijar posiciones y buscar argumentos que legitimasen esta salida. Como ilustra el razonamiento de Primo de Verdad en la primera hora, cualquier solución pasaba entonces por los ayuntamientos y en efecto desde el Cabildo de México no tardó en proponerse como imprescin-

dible la convocatoria de una *Junta de las ciudades y villas del distrito,* del virreinato. Creo que lo más interesante del debate giró en torno a la oportunidad, licitud y conveniencia de esta Junta, que los letrados criollos se ocuparon de fundamentar en derecho con diferentes argumentos jurídicos e interpretaciones legales, recurriendo a ejemplares históricos (y presentes, claro: las provincias de España) y sin olvidar, como recordó el licenciado Juan Francisco de Azcárate, lo *extraordinario* del caso, pues "la necesidad también obra el prodigioso efecto de que sea lícito durante ella, lo que en tiempo regular prohíben las leyes, según el proloquio común". En fin, una *Junta representativa del Reyno*, como quería el licenciado Villaurrutia (único oidor (criollo) favorable): "en donde se reúnen todos, se ventilan las materias por todos aspectos y al toque de todos los intereses varios o encontrados, y sus deliberaciones tendrán siempre el mayor aprecio, respeto y confianza de la Nación".

La propuesta más audaz en esta dirección fue debida a fray Melchor de Talamantes, al defender la convocatoria de un Congreso Nacional de la Nueva España y concebir todo un plan o programa de actuación para sortear aquí la crisis, aunque por su condición de persona particular fue algo excéntrico al meollo del debate en curso (lo que no le libró, dicho sea de paso, de caer en manos de la justicia por "sospechas de infidelidad al rey"). Perfectamente consciente del vacío institucional antes mencionado, lo más interesante para nosotros ahora no es la solución que propone, sino su razón de ser:

> Debemos [...] hacer por la Metrópoli lo mismo que ella puesta en libertad haría sin duda por sí misma y en favor de la familia

> reynante. Ella retrocedería a sus primitivas instituciones olvidadas desde algunos años; instituciones que son las fundamentales de toda sociedad civil. Se formaría toda ella en cuerpo, se congregaría en Cortes, [organizando] al Reyno, para llenar los huecos que se originan en una nación de la anarquía, o de la falta de autoridad monárquica. Pues no son otros los fines del Congreso nacional que se desea en la Nueva-España.

Pero ¿no es verdad que "el Reyno de Nueva-España, como Colonia, no tiene representación nacional ni puede congregarse en Cuerpo para organizarse y regenerar su Código legislativo"?

Pues no: entendiendo por representación nacional "el derecho que goza una Sociedad para que se le mire como separada, libre e independiente de qualquiera otra nación", todo un discurso filosófico sobre la que cabe a las *colonias* va encaminado a demostrar que "las Américas, aun en el estado de Colonias, están hábiles para tomar toda la representación nacional que puede dar la Política".

Aunque no puedo entrar ya en más detalles, no estará de más añadir que todas estas soluciones –incluida la última, que era sin duda la más *política* (y polémica)– se movían en el marco del orden tradicional y se movilizaban para defender la *constitución monárquica*, levantando una instancia territorial de poder que encarnase la América política imaginada por el republicanismo criollo y actuara como depositaria de la soberanía yacente en aquella crítica ocasión.

Precisamente porque la Junta propuesta por parte del Ayuntamiento, con los fundamentos de peso aducidos por sus

representaciones a nombre de la Nueva España, tenía cuando menos igual –y seguramente mejor– cabida dentro del orden jurídico de la monarquía que las Juntas espontánea y más o menos tumultuosamente constituidas en el territorio peninsular, fue por lo que el golpe de Yermo –el golpe de Estado que destituyó al virrey y desbarató las pretensiones criollas– resultó a todas luces contrario a derecho y no pudo ser justificado por la Real Audiencia más que con alguna vaga referencia a "la necesidad que no está sujeta a las leyes comunes". Tratando de leer entre líneas su pensamiento, el rechazo de la Junta propuesta no se debía tanto a que fuese ilegal cuanto a que era *impolítica*, como el temor expreso a reproducir las condiciones que originaron la Revolución Francesa –"la convocación de la Junta que allí llamaban de los Estados"– sugiere. Son palabras suyas, probablemente sustentadas en un juicio de intenciones acerca de la finalidad pretendidamente independentista (entiéndase secesionista) de los promotores de la Junta, que la Audiencia no dejó de airear después siempre que tuvo ocasión, abriendo así, por cierto, una vía interpretativa recurrentemente transitada con posterioridad. Éste parece haber sido también el punto de vista adoptado en la Península, en España, donde las sucesivas autoridades supremas –la Junta de Sevilla, la Junta Central, la Regencia– vinieron a convalidar el golpe de 1808, contribuyendo así poderosamente a legitimar la insurgencia mexicana. Creo que no me equivoco si digo que estos desmanes fueron aquí, en México, determinantes para la conversión de la *América política* criolla en una *constitución histórica* válida que oponer a cualquier constitución escrita (en España) contraria a sus aspiraciones de autogobierno. Vuelvo enseguida sobre esto.

IV

En un contexto como éste, y a sólo cuatro meses de distancia, se explica muy bien la importancia que se concedió y la repercusión que tuvo la Real Orden de 1809 con la que abrí mi intervención. Posiblemente fruto de una "ambigüedad calculada", lo cierto es que venía a *oficializar* el debate abierto sobre la posición jurídica y la entidad política de América dentro de la monarquía, su estatus territorial; un debate que, como destacó muy bien el profesor Guerra hace unos años, "irá envenenándose hasta conducir a la Independencia".

De momento, parecía llegado el tiempo de los reconocimientos oficiales. Con todas sus deficiencias, la Orden de la Junta Central, que fue solemnemente confirmada por las Cortes reunidas en Cádiz a partir de septiembre de 1810 en su Decreto número V, venía a consagrar oficialmente la construcción jurídico-política de *la América*, dando un paso que debería llevar a limpiar de inmundicias coloniales el orden jurídico... Éste fue, creo yo, el gran momento, o al menos el más eficaz, del republicanismo criollo, muy vivo entonces en la Nueva España. Un repaso a los poderes e instrucciones que con esta ocasión, a partir de 1809, elaboraron los ayuntamientos y llevaron consigo hasta la península sus diputados, revela hasta qué punto sus motivos tradicionales –los tópicos del discurso criollo– habían impregnado la cultura y calado en el imaginario colectivo de la élite novohispana. Ahí, en esos poderes e instrucciones, que conocemos gracias a la recopilación llevada a cabo por Beatriz Rojas, no sólo están las reivindicaciones, sino también los argumentos básicos construidos por

este discurso a lo largo de los siglos anteriores. Haciéndose eco de todos ellos, la remota provincia de Nuevo León instruía a su procurador el 20 de julio de 1810:

> Si se consulta el derecho natural, divino, canónico, civil y real de España e Indias se deducirá con evidencia que los americanos tenemos fundado derecho a pretender y se nos pueden conceder todos los empleos políticos militares y los beneficios eclesiásticos de éstos y aquéllos reinos, y los de allá ninguno tienen para optar a los nuestros. Nosotros tenemos origen de los españoles y éstos no lo tiene[n] de nosotros. Nuestro origen y nacimientos nos da una acción indispensable para representar con justicia y pretender las gracias de nuestro origen y las que nos son debidas por razón del nacimiento [...].

Bien sentados los fundamentos, fue la ocasión de representar, en efecto, de pedir la anulación de las disposiciones y el cambio de las tradicionales actitudes colonialistas: menos dependencia y mayor autogobierno, para nivelar con la europea la posición de la parte americana de la monarquía. El discurso criollo proporcionó entonces su arsenal de argumentos, dispuestos para configurar un estatus participativo e igualitario –un estatus *político,* en definitiva– para la Nueva España y toda la América en el marco de la monarquía.

¿Y bien? Aprovechando la enfática declaración de la Junta revalidada por las Cortes en 1810, los diputados ultramarinos presentaron a finales de ese año (el 10 de diciembre) las once "*Proposiciones que hacen al Congreso los diputados de América y Asia*", que fueron discutidas en Cádiz seguidamente, impresas

en 1811 y al punto muy difundidas, sobre todo desde que fray Servando Teresa de Mier las incluyera y glosase dos años después en su *Historia de la Revolución de la Nueva España* (1813). Lo hizo recordando las representaciones jurídicas citadas páginas atrás como verdaderamente demostrativas de los "derechos de los americanos", para subrayar, por ejemplo, "que los criollos tienen un derecho común con los europeos a los empleos de España por el derecho de sus padres, y privativo o propio a todos los de América, como dote de su madre" (libro XIV). En fin, ni las palabras ni las reivindicaciones eran nuevas, pero sí muy significativo que fueran *oficializadas* por obra de los primeros representantes políticos americanos, y desde luego novohispanos, en su conjunto.

En sus reivindicativas proposiciones, *la América* venía concebida a modo de una gran corporación territorial, que por esto mismo confería a sus miembros, los *naturales*, ciertos derechos propios y muy particularmente el derecho de prelación a los empleos, siempre en el marco general de la monarquía. Repásese el *Diario de Sesiones* y se comprobará cómo en el escenario de las Cortes resonaron otra vez, durante los primeros meses de 1811, los argumentos tradicionales del patriotismo criollo, ahora enfilados a corregir, propuesta a propuesta, las desviaciones que los americanos consideraban despóticas y colonialistas, despóticas por colonialistas... sin mucho éxito.

La declaración oficial de 1809, tan anhelada, con su enfática aceptación de la América política, constituyó un punto de no retorno. Desde la perspectiva que aquí adopto, la historia posterior –que repasaré en unas líneas– está fuertemente marcada por dos factores, cuya trascendencia es difícil exagerar.

Ante todo, la *revolución de nación* magistralmente caracterizada por José María Portillo, esto es, la constitución de un sujeto político que, por titular y no mero depositario de la soberanía, estaba capacitado para disponer de –y no sólo para tutelar– la antigua constitución española, mediante la conversión del complejo de territorios aglutinados hasta entonces por la monarquía católica en una nación española de impronta también católica. Suele destacarse el carácter insólito y hasta sorprendente de esta solución, sin equivalente en otros contextos constitucionales ni precedente en la ideación ilustrada de la nación española, pero lo cierto es que resultaba coherente con la declaración de igualdad proclamada en 1809. No obstante, aun sin ser completamente distinto, desde este punto de vista ya nada era igual. La nueva nación venía a ser territorialmente coextensiva con la vieja monarquía, sí, pero había resultado de un acto revolucionario, formalizado en el Decreto I de las Cortes reunidas en Cádiz (el 24 de septiembre de 1810, declarando la "soberanía nacional de las Cortes" como nación representada) y consolidado por la Constitución de 1812: un *nuevo pacto social* –son palabras de Mier– a cuya formación los americanos no habían podido concurrir en iguales condiciones que los españoles. Tal como era definida en su título 1º, la nación española introducía en el viejo orden un factor de tan extraordinaria novedad, que asumiendo la entidad políticamente preconstituida de *la América,* podía ser visto desde el lado de la insurgencia mexicana en la forma siguiente:

> El pueblo americano –escribía Carlos María de Bustamante en 1813– no tenía más lazos con el pueblo español que la soberanía

> que había reconocido en los reyes conquistadores de aquellos países. Mudadas por las Cortes las bases de la sociedad española, y despojados los reyes de la soberanía que ejercían cuando conquistaron aquellos reinos, la asociación de estos pueblos con los de España para formar un pueblo soberano es absolutamente voluntaria, y no hay título alguno para forzarlos á ella (*Correo Americano,* 1813, nº 31).

No digo que fuera su causa eficiente, claro que no, pero sí creo que esta lectura de los acontecimientos se vio poderosamente estimulada –y éste es el segundo factor– por la flagrante contradicción en la que se movía el liberalismo español, patente en la incapacidad de sus artífices peninsulares para asumir las consecuencias de la declaración de 1809, arrastrada durante todo el proceso constituyente, cuidadosamente articulada en la Constitución de 1812, implacablemente sostenida tras ella. En su demoledora crítica a la actitud mantenida por los *diputados europeos*, fray Servando Teresa de Mier incluyó por ello en el fundamental libro XIV de su *Historia de la revolución de Nueva España* una enmienda a la totalidad de la Constitución, que tenía por una *burla completa* a los americanos, "llena de astucia y de injusticia":

> Yo examino la Constitución como está hecha, y la hallo tan injusta respecto de las Américas e impolítica, como inexequible en la parte política, nada o mui poco útil en la judicial, y lo mismo en la gubernativa o económica.
>
> Injusta en la parte política respecto de las Américas, porque se les excluye en toda la organización de los poderes de la

> igualdad que se les prometió y corresponde, con una notoria injusticia y la más escandalosa contradicción, llevando siempre por objeto los medios de sujetar sus habitantes a los caprichos de los españoles [...]

Valga con un etcétera, porque no es posible entrar ahora en más detalles. Quebrantada una vez tras otra la declarada igualdad, rechazadas una después de otra las propuestas autonomistas de los representantes americanos, los españoles europeos negaban la misma *América política* que decían reconocer, parte ahora –al menos en la parte septentrional que aquí importa– de la nación española constitucionalizada, bien que efímeramente, en 1812. "La posteridad apenas podrá creer –escribió a este propósito Blanco White– la contradicción de principios y conducta que han seguido las Cortes".

El patriotismo criollo, que había nacido como una manera de *estar dentro* de la monarquía, jugó sus últimas bazas como discurso *español y americano* justamente en la articulación de las posiciones autonomistas que pretendieron hacerse valer de parte novohispana, pudiendo facilitar seguidamente, ya como discurso *americano*, la ruptura con la nación española que, subrogándose en el lugar del monarca, vino a sustituirla. Calificado por el profesor Antonio Annino seguramente con toda razón como "el último criollo", creo que nadie encarna mejor que fray Servando Teresa de Mier esa postrer posición –la del criollo que deja de ser español y queda como americano–, cuando traza la perfecta continuidad entre la vieja monarquía católica y la nueva nación española en punto a una política colonial no sólo inaceptable sin más, sino que también contraria a

las *leyes fundamentales* sobre las que basaba su "*Idea de la constitución que tenía la América dada por los reyes de España antes de la invasión del despotismo*", que él mismo resumió así en 1821:

> En las *leyes fundamentales de Indias* consta, que nuestras Américas no son colonias sino reinos independientes, aunque confederados con España por medio de su rey, con un parlamento ó consejo supremo, legislativo é independiente, un código de leyes propias, sin que nos obligue alguna de la península, vireyes-lugar-tenientes, y no solo esos Congresos ó Cortes provinciales que piensan aora concedernos como una gracia [las Diputaciones], sino hasta señalado por las leyes el órden de votar en ellas las ciudades en una y otra América.

El discurso jurídico del patriotismo criollo, que palpita todavía en esta idea de la histórica *constitución de la América*, podía servir ciertamente para justificar desde la tradición, legitimándola, la ruptura de *la América* con *la España*, que apurando la fuerza del tópico había pasado a ser "esa desnaturalizada madrastra", como escribió Simón Bolívar en su *Carta de Jamaica* (1815). El mismo fray Servando, volvamos por penúltima vez a sus palabras, ya lo había dicho:

> Pero *¡madre patria!* Decid madrastra patria. ¿Es ser madre no querer conceder la igualdad a sus hijos, disputarles la legítima de su padre, detener sus progresos, encadenar sus brazos y sofocar sus esfuerzos?

Y más adelante:

> Contra el padre y la madre que llegados los hijos a la edad viril no quieren emanciparlos se recurre a los tribunales que los emancipan. El tribunal de una nación es la guerra. Ésta es la que vosotros nos habéis declarado, ésta es la que está rechazando México (*Historia*, lib. XIV *in fine*).

Quizá podía servir también para abogar por una *independencia republicana*, contrapuesta a la América "colonial de los Europeos", como ardientemente defendió en su *Memoria político-instructiva, enviada desde Filadelfia en agosto de 1821, a los gefes independientes del Anáhuac, llamado por los españoles Nueva-España*, ya en el mismísimo umbral de la *emancipación* (repárese todavía en el lenguaje familiar). Pero una vez consumada ésta, el discurso del republicanismo criollo difícilmente podía sostener la construcción de un orden jurídico político global y propio capaz de aglutinar el desarticulado conjunto de territorios que formaban esta parte de la América, la América Septentrional; una tarea que llena buena parte del complejo, turbulento y apasionante siglo XIX mexicano.

Nota final. Este texto es un resumen, elaborado para la ocasión, de mi trabajo "Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV", en E. Martiré (coord.), *La América de Carlos IV* (=*Cuadernos de Investigaciones y Documentos*, I), Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2006, pp. 35-130, completado para los desarrollos posteriores a 1808 a partir de mi "Orden jurídico y revolución de independencia" (a publicar en el marco del "Proyecto CIDE Centenarios 2010"), a los que genéricamente remito para las fuentes y la

bibliografía utilizadas. Incluida ya en su lugar oportuno referencia suficiente para la localización de las fuentes citadas, las obras de los autores expresamente mencionados a lo largo del texto, por su orden de aparición y con indicación de las páginas citadas cuando es el caso, son: José María PORTILLO, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana,* Madrid, 2006, pp. 60, 42; Bernard LAVALLÉ, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, 1993; David BRADING, *The First America: the Spanish monarchy, Creole patriots and the Liberal state, 1492-1867*, Cambridge, 1991, que cito por la versión española, titulada *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, 1991, p. 520; François-Xavier GUERRA, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas,* México, 1993, pp. 185-186; Beatriz ROJAS, *Documentos para el estudio de la cultura política de la transición: juras, poderes e instrucciones. Nueva España y la Capitanía General de Guatemala, 1808-1820,* México, 2005, pp. 306-307; José María PORTILLO, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812,* Madrid, 2000; Antonio ANNINO, "1808: el ocaso del patriotismo criollo", en *Historia y Política,* 19 (2008) (=http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/annino1.pdf).

Nuestra Señora de Guadalupe de México. Idea divina y "nuestra madre"*

David A. Brading**

I

Cuando las tropas francesas impusieron como rey de España a José Bonaparte en 1808, el clero católico jugó un papel relevante en toda la península en el proceso de resistencia al proyecto imperial de Napoleón; obispos en Santander y en Extremadura arengaron desde el púlpito a los feligreses a realizar una cruzada en contra de los invasores. Zaragoza fue sitiada durante varios meses en ese año, sus habitantes fueron movilizados bajo el grito de "religión, rey y patria", pero los sacerdotes y los frailes que participaron en la defensa de la ciudad invocaron la protección de Nuestra Señora del Pilar, cuyo gran santuario había sido remodelado y embellecido en los dos si-

* Esta conferencia está basada en el libro de David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición,* Taurus, México, 2002. La traducción de la misma fue realizada por Francisco J. Sales Heredia y Clara García Ayluardo.

** Universidad de Cambridge, Inglaterra. Autor de varios libros sobre México, entre los que se encuentran *Mineros y comerciantes en el México borbónico, Orbe indiano* y *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición.*

glos previos. En uno de sus primeros y más efectivos *Episodios nacionales*, Benito Pérez Galdós describió a un pueblo animado "con un furor místico inspirado por el Libro de los Macabeos". Las masas llegaron al santuario de la Virgen para implorar su asistencia y cantaron en coplas rimadas: "La Virgen del Pilar dice que no quiere ser francesa, quiere ser capitana de la gente aragonesa".[1] Más adelante, un observador británico recordaba: "En España, más que en otros países –porque no hay una España abstracta, pues cada español está más orgulloso de su provincia que de su país– los regionalismos eran los verdaderos elementos de la libertad y deben ser vigilados con cuidado".[2] De hecho, la heroica defensa de Zaragoza fue inspirada manifiestamente por un patriotismo tradicional inspirado por la religión y el orgullo por su ciudad, sentimientos íntimamente unidos donde la sagrada imagen de la Virgen del Pilar era referida y amada como una madre y símbolo de la ciudad y de su provincia.

Dos años más tarde, en septiembre de 1810, Miguel Hidalgo y Costilla, el párroco de la ciudad de Dolores, llamó a las masas del México central a rebelarse en contra del dominio español. Como bandera, le dio a sus seguidores una imagen de la Virgen de Guadalupe de México, y luego se inscribieron en los estandartes las leyendas, "¡Viva la religión!, ¡Viva nuestra

[1] Gabriel H. Lovett, *Napoleon and the Birth of Modern Spain*, 2 vols., Nueva York, 1965, vol. II, pp. 216-221; Benito Pérez Galdós, *Zaragoza, episodios nacionales,* Alianza Editorial (Biblioteca Pérez Galdós), Madrid, 2001, pp. 41, 53, 60-61, 77, 139, 161.

[2] Sir John Bowring, *Autobiographical Recollections,* Londres, 1877, pp. 102-108.

madre Santísima de Guadalupe!, ¡Viva Fernando VII!, ¡Viva la América y muera el mal gobierno!". Sin embargo, en poco tiempo, los indios y los mestizos que se unieron a su movimiento simplificaron estos gritos de guerra a "¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!", término utilizado popularmente para denominar a los españoles europeos que vinieron al Nuevo Mundo a hacer fortuna. Cuando Hidalgo se acercó a la capital de la provincia de Guanajuato, informó al intendente el propósito de su insurrección, "se trata de recobrar derechos santos, concedidos por Dios a los mexicanos y usurpados por unos conquistadores crueles".[3] Más tarde, un crítico liberal descalificaría al líder insurgente afirmando que, "Hidalgo obraba sin plan, sin sistema y sin objeto determinado. Viva la Señora de Guadalupe era su única base de operaciones; la bandera nacional en que estaba pintada su imagen, su código y sus instituciones".[4] Pero lo que Lorenzo de Zavala no logró notar fue que la Virgen de Guadalupe había sido transformada de la patrona oficial del reino de la Nueva España en la madre y símbolo de una nación mexicana insurgente.

Lo que el sitio de Zaragoza y la insurgencia mexicana mostraron fue que el culto hacia las imágenes divinas que ganó importancia en la península ibérica durante el siglo XIV y que fue implantado en el Nuevo Mundo en el siglo XVI, todavía

[3] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 5 vols., 4a. ed., México, 1968, pp. 243-245; *Historia documental de México*, ed. Ernesto de la Torre Villar *et al.*, 2 vols., UNAM, México, 1964, vol. II, pp. 40-49.

[4] Lorenzo de Zavala, *Ensayo político de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, en *Obras*, ed. Manuel González Ramírez, México, 1969, p. 48.

operaba como una fuerza social poderosa a principios del siglo XIX. Aquí encontramos imágenes que se suponía derivaban de la aparición de la Virgen y que, gracias a su presencia permanente e intervención, respondían a las peticiones y oraciones para obtener curas milagrosas y asistencia. Estas imágenes atraían a muchos peregrinos por su poder espiritual percibido y así fueron aclamadas como patrones de ciudades y reinos. De hecho no importaba lo que los teólogos declararan, pues en la práctica una gran diferencia separaba a las meras imágenes de la representación de la Virgen María de las imágenes milagrosas hospedadas en los grandes santuarios, las cuales se convertirían en símbolos del catolicismo que unían el sentimiento religioso con la identidad provincial.[5] Pero es importante notar que en un ensayo publicado en 1781, Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro criticó las expresiones españolas como "Válgame la Virgen de Guadalupe" o "Nuestra Señora del Pilar me ayude", pues distinguían una imagen de otra y aparecían como si dotaran a estas imágenes con poderes particulares, ya que a pesar de que el Concilio de Trento había defendido la veneración de las imágenes divinas, expresamente había condenado la idea de que podía residir un poder espiritual en una figura material. Más aún, cuando Melchor Gaspar de Jovellanos, un católico liberal, visitó la capilla del Santo Cristo de Burgos, un crucifijo renombrado que atraía peregrinos en busca de curas milagrosas, comentó en su diario que el santuario exhibía "tes-

[5] Para ver la distinción entre las imágenes de culto y las representaciones, consúltese Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, trad. Edmund Jephcott, Chicago, 1994, pp. 458-459, 471-474.

timonios de estupidísima superstición". En estas observaciones encontramos el inicio de una fisura entre la opinión ilustrada y la devoción popular.[6]

II

Para entender cómo se podría justificar el culto a las imágenes milagrosas, sólo tenemos que revisar los dos tratados que publicó, en 1616, el cronista franciscano Diego Murillo, sobre la capilla de Nuestra Señora del Pilar y acerca de las excelencias de la ciudad de Zaragoza. Para empezar, citó a Hierocles diciendo que, "Es la patria un segundo Dios y el primero y principal de los padres [...] es tan antigua, que comienza con la misma naturaleza; y tan estrecha que [...] no lo es tanto la que tenemos a los padres que nos engendraron".[7] Después de celebrar "las grandezas de la insigne ciudad de Zaragoza patria mía", defendió vigorosamente la tradición de que Santiago, hijo de Zebedeo, había predicado el evangelio en España y nombrado obispos en Compostela antes de regresar a Palestina, donde fue martirizado. La misión se había dado justo después de la crucifixión del Salvador, así que se podía decir que Cristo,

[6] Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, "Sobre la recta devoción y adoración de las imágenes", *Adiciones a las obras del muy ilustre y reverendísimo padre maestro Benito Jerónimo de Feijoo y Montenegro,* Madrid, 1783, pp. 1-17; Gaspar Melchor de Jovellanos, *Obras completas*, 5 vols., ed. Miguel Artola, Madrid, 1956, vol. III, p. 256.

[7] Diego Murillo, *De las excelencias de la insigne y nobilísima ciudad de Zaragoza,* Barcelona, 1616, pp. 1-3, 8-15.

"A San Pedro, encomendó su Iglesia; a San Juan, su Madre; y a Santiago, a España: las tres cosas más amadas".[8]

Como Jacobo en Betel, Santiago tuvo una visión de la Virgen María en Zaragoza en donde oyó música celestial y la vio parada en una columna de jaspe. Se dirigió a él utilizando el sobrenombre de Santiago: "Yo, hijo Diego, soy vuestra protectora… me edificarás una iglesia en mi nombre […] obrará maravillosas señales especialmente en beneficio de aquellos que en sus necesidades acudieron a este lugar". Al partir, la Virgen le dejó una pequeña imagen de madera de sí misma parada en una columna de jaspe, coronada y con el niño Jesús en brazos, y le prometió a Santiago que, "hasta el fin del mundo, preservará este pilar en el mismo lugar donde está ahora". Las implicaciones teológicas de la narrativa de esta aparición son muy importantes. Si se aceptan, se entiende que Santiago fundó un obispado en Zaragoza, que sería subsecuente solamente a las sedes de Jerusalén y Antioquia. Es también muy importante el hecho de que fue ahí en donde la primera imagen divina se presentó ante los fieles para su veneración. A pesar de que Murillo apuntó que el Concilio de Trento condenó como idolatría la idea de que imágenes particulares fueran capaces de ayudar a los fieles, aún así argumentó que fue gracias a la intervención de la Virgen de Zaragoza que "comenzó el sacro uso de las imágenes tan agradable a Dios" e insistió en que "suele Dios obrar por medio de las imágenes, que también son libros, que nos predican callando, y algunas veces con mayor

[8] Diego Murillo, *Fundación milagrosa de la capilla angélica y apostólica de la Madre de Dios del Pilar,* Barcelona, 1616, pp. 37, 51.

eficacia que los escritos".[9] La presunción de un patriotismo evidente y de una devoción mariana, tan poderosamente expresado por Murillo, atrajo lectores por todo el mundo hispano y produjo emulación en México.

En 1648, las élites criollas mexicanas se emocionaron al enterarse de que la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe venerada en el Tepeyac, ubicada como a una legua al norte de la capital, tenía un origen milagroso. En el libro *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capitulo 12 del Apocalipsis,* Miguel Sánchez, un sacerdote criollo conocido por su piedad, conocimiento y patriotismo, relató que hacía más de un siglo, en un sábado a principios de diciembre de 1531, un indio pobre llamado Juan Diego estaba pasando por el monte de Guadalupe camino al convento de los franciscanos en Tlatelolco, cuando oyó una música dulce y vio a una mujer joven radiante y llena de luz que le preguntó: "¿Hijo Juan, a dónde vas?" Entonces dijo:

> Sabe, hijo, que soy María Virgen Madre de Dios verdadero. Quiero que se me funde aquí una casa y ermita templo en que mostrarme piadosa Madre contigo, con los tuyos, con mis devotos, con los que buscaren, para el remedio de sus necesidades.

Le ordenó que llevara su petición a Juan de Zumárraga, el arzobispo franciscano de México. Pero a pesar de que el indio entró al palacio en dos días consecutivos, fue rechaza-

[9] *Ibid*., pp. 68-69, 97, 127-133, 272-273.

do enérgicamente por el arzobispo, quien pidió una prueba o señal de la aparición de la Virgen. En un martes 12 de diciembre, la Virgen le instruyó a Juan Diego escalar el monte del Tepeyac donde, contrario a la expectativa de la temporada, encontró "convidándose las rosas con su hermosura, tributando las azucenas leche, los claveles sangre, las violetas celo, los jazmines ámbar, el romero esperanzas, el lirio amor y la retama cautiverio". Reunió todas esas flores en su tilma tejida de la fibra o ayatl del maguey y después de enseñárselas a la Virgen, regresó al palacio del obispo donde, al abrir su manto, cayeron las flores para revelar impreso en su tilma rústica la imagen de la Virgen de Guadalupe. Zumárraga cayó sobre sus rodillas en veneración e inmediatamente mandó construir una pequeña capilla en el cerro del Tepeyac para instalar la pintura sobre el altar principal.[10]

A pesar de que Sánchez admitiera que en la ausencia de anteriores recuentos o previos testimonios de la aparición se había apoyado en "el derecho común, grave y venerado de la tradición, en aqueste milagro, antiguo, uniforme y general", es evidente que se apoyó en el escrito de Murillo para narrar la petición de la Virgen de que se construyera una capilla. Más aún, en un sermón publicado en 1640 acerca de Felipe de Je-

[10] Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis,* México, 1648. Para un acceso fácil, todas las referencias son de la primera reedición completa, en *Testimonios históricos guadalupanos*, ed. Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 177-181.

sús, el franciscano mexicano martirizado en Nagasaky, Sánchez también había citado a Hierocles diciendo que la patria es "un segundo Dios, sustituto de Dios". Además, Sánchez citó el mandato de Cristo en el que le dio la Iglesia a San Pedro; María su madre a San Juan, y España a Santiago, aunque se lo atribuyó al abad Guarico. Sin embargo, argumentó que en el caso mexicano, Juan Diego, una figura de San Juan, le dio la imagen de la Virgen a Zumárraga, heredero de San Pedro como dignidad episcopal y así, significó que no podía existir separación alguna entre María y la Iglesia. De hecho, definió la imagen como el palio de los arzobispos de México, el símbolo de su primacía. En efecto, como Diego se definió como el "sobrenombre" del indígena que en esa época podía significar un alias, epíteto o apellido, aquí Juan Diego figuraba como el Santiago de México y, de hecho, en algunas pinturas subsecuentes aparece con un cayado de peregrino.[11]

Pero, ¿de dónde proviene la narrativa de los cuatro encuentros de Juan Diego con la Virgen y las tres visitas a Zumárraga? Para responder a esta pregunta debemos notar que Sánchez escribió para persuadir "a los doctos" y que compuso un texto argumentado densamente y abundante en citas de las escrituras, especialmente de los libros del Éxodo y del Apocalipsis, "a que está inclinado mi ingenio". También se basó en un buen número de teólogos y padres de la Iglesia señalando en particular a San Agustín como "mi sagrado maestro". De hecho, fue gracias a su lectura de *A los Catecúmenos* del santo

[11] Miguel Sánchez, *Sermón de san Felipe de Jesús,* México, 1640, introducción s/p; Sánchez, *Imagen de la Virgen..., op. cit.,* pp. 177-181, 215-216.

africano que descubrió que la mujer descrita en el capítulo doce del Apocalipsis representaba tanto a la Iglesia como a la Virgen María. El punto de partida de su tratado fue "la revelación" de que la imagen vista por San Juan en su visión en Patmos era la misma imagen revelada en la ciudad-isla de México. Sánchez entonces invita a sus lectores a que contemplen la identidad "en la imagen del cielo el original por profecía, y en la imagen de la tierra el trasunto por milagro", lo que significa que el parecido de la Virgen impresa en la tilma de Juan Diego era la misma imagen que San Juan había visto en una visión antes de escribir el capítulo doce del Apocalipsis. Entonces, era lógico suponer que México había sido conquistado y colonizado para permitirle a la Virgen María fundar la Iglesia mexicana a través de la revelación de su imagen.[12]

Sánchez confesó que, gracias a San Agustín, aprendió que la interpretación teológica siempre debía basarse en ejemplos bíblicos. Al aplicar este método, escribió páginas farragosas cargadas con una plétora de citas de las Escrituras y por consecuencia compuso un texto intrincado y a veces confuso que futuros historiadores despreciarían como irrelevante o complicado, pero del cual tomaron inspiración innumerables predicadores. Por medio de las constantes citas y comparaciones, Sánchez logró producir un contrapeso tipológico a la narrativa de los eventos en México y, por tanto, investirlos con un significado teológico sin paralelo.[13] Cuando Juan Diego des-

[12] Para su deuda con san Agustín, véase Sánchez, *Imagen de la Virgen...*, pp. 158-164.

[13] Sobre tipología, véase Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trad. Donald H. Madorig,

cendió del monte del Tepeyac con las flores en su tilma, fue comparado a Moisés descendiendo del monte Sinaí con las tablas del Decálogo. De la misma manera, cuando la pintura de la Virgen se reveló, se le definió como el Arca de la Alianza mexicana, un signo permanente de la intervención de María en México. Si se tiene en cuenta que las Tablas de la Ley fueron depositadas en el Arca de la Alianza y que el Arca se ha interpretado por muchos teólogos como la figura bíblica de María como Madre de Dios, entonces queda patente el poder de esta definición.[14] Además, si recordamos que Sánchez había confesado no haber descubierto algún relato "primitivo" de las apariciones de la Virgen, entonces queda claro que la fuente principal de su narrativa fue el libro del Éxodo, pues las visitas de Juan Diego a Zumárraga claramente replicaron las visitas al faraón. La calidad bíblica de la historia de Guadalupe ha generado bastantes comentarios, pero pocas veces se ha analizado como el resultado de la lectura del Éxodo hecha por Sánchez. En este contexto, se debe notar que en su *Monarquía indiana* (1615), el gran cronista franciscano Juan de Torquemada, había aclamado a Hernán Cortés como otro Moisés, quien liberó a los indios mexicanos del Egipto de la idolatría y llevado a la tierra prometida de la Iglesia cristiana.[15]

Grand Rapids, Michigan, 1982, pp. 108-131; y Erich Auerbach, *Scenes from the Drama of European Literature,* Manchester, 1984, pp. 11-76.

[14] Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen..., op. cit.,* pp. 183-186.

[15] Para una comparación entre Moisés y Juan Diego, véase Francisco Javier Lazcano, *Guadalupano zodiaco para recibir de la escogida como el Sol María Señora Nuestra,* México, 1750, reimpreso en 1776, s/p, meditación para el 12 de diciembre; Juan de Torquemada, *Los veinte y un libros rituales*

Se puede observar el intenso patriotismo que animaba a Sánchez cuando declara que "movióme la patria, los míos, los compañeros, los ciudadanos, los deste Nuevo Mundo" y que, "apareciéndose María en México, entre las flores, es señalarla por su tierra, no sólo como posesión, sino como su patria"; desde este momento, entonces, todos los mexicanos quedaron relacionados con ella, aceptándola como su madre en común. El impacto de su obra fue resaltado por Francisco de Siles, un joven profesor de teología en la universidad de México y canónigo de la Catedral de México, quien elogió a Sánchez, pues "habla y escribe por toda la patria que recibe ésta historia, ejecutoria de su grandeza [...]". Mientras que otras naciones poseían "cartas y provisiones selladas" que establecían su existencia pública, México podría ahora centrar sus derechos en una "historia sellada".[16]

La exaltación que inspirara a la élite clerical de México en los años que siguieron a la publicación de Sánchez se puede ver en el ciclo de sermones panegíricos impresos que celebraban a la Virgen de Guadalupe. En 1661, José Vidal de Figueroa, invocó la teología neoplatónica de los padres griegos de la Iglesia para argumentar que previo a la creación del mundo Dios "pintó a María en su entendimiento primero", para después definir a la guadalupana como "una imagen retrato de la idea de Dios [...] un sacramento oculto", que querría decir que la imagen de María en México, "aquella imagen aparecida es

---

y monarquía indiana, ed. Miguel León-Portilla *et al.*, 7 vols., México, 1975-1983, II, pp. 5-11.

[16] Sánchez, *Imagen de la Virgen...*, *op. cit.*, pp. 248-259, 260-263.

copia de lo que Dios pensó cuando la eligió para su madre".[17] Igualmente audaz, en 1733, el dominico José de Villa Sánchez declaró que la visita de los tres reyes a Belén significaba que Cristo, un sol alado, había nacido para traer la luz a las tres partes del mundo representadas por estos reyes. Pero María, en su imagen guadalupana, era la estrella de América, así que "para esta sagrada imagen de Guadalupe estaba reservada la misión de este Nuevo Mundo" y su conversión sería más el resultado de la atracción de su imagen que de las palabras de los evangelios.[18]

El crecimiento de la devoción fue tan desmesurado que, en 1695, se demolió el santuario, terminado en 1622, y se remplazó con una majestuosa iglesia de tres naves coronada con un domo, con torres en sus cuatro esquinas, decorada en un estilo dórico, y dominada por tres grandes altares y retablos que tocaban sus bóvedas. Encima del altar principal lucía un trono de plata y un tabernáculo que pesaba 3 257 marcos. Se celebró su consagración con una novena: nueve días de misas y sermones a las que asistieron los dignatarios de la Iglesia y del Estado y multitudes de fieles. En el único sermón que se imprimió para conmemorar la ocasión, el jesuita Juan de Goicoechea recordaba que así como el arca de la alianza fue depositada en el templo de Jerusalén, construido por Salomón, así la imagen de la Virgen mexicana, "mística incorruptible" entraba a su nuevo santuario. Mientras la imagen era llevada

[17] José Vidal de Figueroa, *Teórica de la prodigiosa imagen de la Virgen María de Guadalupe de México,* México, 1661, p. 5.

[18] Juan de Villa Sánchez, *Sermón de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe,* México, 1734, pp. 4-14, 17-23.

a la iglesia fue acompañada por la Eucaristía, "el sol sacramentado". Pero si el símbolo de Cristo era el sol, el de María era la luna y en ningún lugar se podía representar mejor que en el Tepeyac, pues el significado original de meztli, de donde México toma su nombre, era luna llena, una reflexión que le permitió saludar a la imagen como "perla preciosa, imperial águila [...] Rosa de Jericó y luna del mar mexicana".[19] Al alabar la nueva simetría del santuario con sus cuatro torres y entradas laterales que replicaban el diseño de la fachada, Goicoechea recordaba que se decía que el templo de Salomón tenía la forma de un león, mientras que el santuario mexicano claramente tenía la forma de un águila con las alas extendidas. El predicador concluyó con una extensa comparación entre la Eucaristía y la guadalupana, definiendo a la guadalupana como "imagen del sacramento y sacramento de las imágenes" y, con una prosa complicada, comparó la transfiguración de los colores y las pinceladas en la imagen de María con la transubstanciación del pan y el vino, en el cuerpo y la sangre de Cristo. Concluyó que aunque el santuario se convirtiera en polvo o se destruyera, la imagen de la Guadalupe permanecería hasta el fin de los tiempos como "Fénix eterna".[20]

Entre 1736-1737, la ciudad de México sufrió una gran plaga que terminó por llevar a cuarenta mil de sus habitantes a una muerte anticipada. Encabezados por Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, arzobispo de México (1730-1747) y el

[19] Juan de Goicochea, *La maravilla inmarcesible y milagro continuado de la Santísima Señora Nuestra en su prodigiosa imagen de Guadalupe de México,* México, 1709, pp. 1-5.

[20] *Ibid.*, pp. 6-22, 27-28.

virrey de la Nueva España (1734-1740), el clero regular y secular de la capital multiplicó sus esfuerzos para ofrecer socorro tanto material como espiritual a los enfermos y moribundos. Cuando las provisiones de comida y medicinas no pudieron detener la plaga, la ciudad sacó por las calles en procesión a sus grandiosas imágenes milagrosas, buscando su intercesión divina.[21] Desesperadas, las autoridades de la ciudad celebraron una novena en el Tepeyac, y ahí en el santuario de la Virgen, al concluir los ritos, el 7 de febrero de 1737, el canónigo erudito del cabildo catedralicio, Bartolomé Felipe de Ita y Parra, pronunció un sermón frente a los dignatarios reunidos en el que saludó a "esta soberana imagen de Guadalupe" como el equivalente de "la zarza, en que se le apareció Dios a Moisés", pues en la misma forma en que las ramas silvestres habían sobrevivido al fuego y la presencia del Altísimo, así también la tilma frágil de Juan Diego, tejida con fibras de maguey, había sido preservada de la destrucción. Concluyó apelando al ayuntamiento de la ciudad y al cabildo de la Catedral para que se unieran y juraran a la Virgen de Guadalupe como la patrona universal de todo el reino.[22]

El siguiente mes, los dos cabildos votaron a favor de reconocer a la Virgen mexicana como su patrona principal y el 27 de abril, dos regidores de la ciudad junto con el arcediano Alonso Moreno y Castro y el canónigo Ita y Parra, entraron a la capilla del palacio virreinal y en presencia del arzobispo

[21] Cayetano de Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México,* México, 1746, pp. 35-37, 68-71, 221-228.

[22] Bartolomé Felipe de Ita y Parra, *Madre de la salud: la milagrosa imagen de Guadalupe,* México, 1739, pp. 5-9, 17.

virrey Vizarrón y Eguiarreta, hicieron un juramento solemne a nombre del ayuntamiento de la ciudad y del cabildo de la Catedral para aclamar a Nuestra Señora de Guadalupe como la patrona principal de la capital. El 24 de mayo de 1737, la ciudad celebró la elección de su nueva patrona organizando una procesión pública de todas sus instituciones, desde las cofradías hasta los miembros de la nobleza, portando una estatua de plata de tamaño real de la Virgen. En la catedral, el arzobispo solemnemente proclamó "por patrona de esta Ciudad a la soberana Reina de los Ángeles en su admirable imagen de la milagrosa advocación de Guadalupe".[23]

Tanto fue el entusiasmo generado por estos hechos, que a través de los vastos territorios de la Nueva España, tanto los ayuntamientos de las ciudades como los cabildos de las catedrales, votaron a favor de elegir a la Virgen del Tèpeyac como su patrona universal. Sin embargo, no fue hasta 1746 que estas elecciones dieron fruto. Se habían elevado voces en contra de todo el proceso con el argumento de que las apariciones de la Virgen nunca habían recibido aprobación del Vaticano. Como respuesta, Vizarrón comisionó al sacerdote, poeta y dramaturgo Cayetano de Cabrera y Quintero, para justificar el proceso, primero en un panfleto y luego en un pesado tomo, en los que narró los eventos de 1736-1737. Para empezar, Cabrera argumentó que todo tipo de devoción dirigida a una imagen divina era transferida a su original celestial y que como todas las imágenes marianas no eran otra cosa que representaciones de la Virgen, entonces la Nueva España estaba por elegir a la Madre de

[23] Cabrera, *Escudo de armas...*, *op. cit.*, pp. 285-298, 490-496.

Dios como su patrona universal. A todo esto, nadie en México dudaba que la guadalupana era la misma imagen que San Juan había visto cuando escribió el capítulo doce del Apocalipsis, una visión que era, por tanto, "primera copia de la que se adora en nuestro Guadalupe, según expendió por todo su libro y Original Profético, con muchas plumas de corazón, y la única de su elocuencia, erudición y expositiva, su primero historiador, el Lic. Miguel Sánchez, parto y honor de México".[24] En todo caso, a través de la historia, los patronos de las ciudades y los reinos habían sido honrados a través de imágenes y otros tipos de representaciones. De igual importancia, afirmó que la elección de una patrona era "deliberada espontánea promesa del Pueblo Cristiano a reverenciar especialmente bajo el juramento a algún santo canonizado, para lograr ante Dios su intercesión". El papel de la Santa Sede en estos temas consistía simplemente en confirmar la decisión tomada por un pueblo particular de cristianos.[25] Obviamente, esta afirmación dependía de la premisa de que la Ciudad de México o la Nueva España era *una respublica cristiana* gobernada conjuntamente entre las autoridades espirituales y temporales, en este caso representadas por los cabildos de la ciudad y los de las catedrales, instituciones que en ese tiempo eran dominadas por los españoles americanos.

El 4 de diciembre de 1746, los mismos cuatro hombres que habían jurado en 1737 entraron al dormitorio del arzobispo Vizarrón y Eguiarreta, quien se encontraba enfermo y en

[24] Cayetano Cabrera y Quintero, *El patronato disputado, disertación apologética por el voto, elección y juramento de patrona a María venerada en su imagen de Guadalupe,* México, 1741, pp. 78-79, 86.

[25] Cabrera, *Escudo de armas..., op. cit.,* pp. 314-316, 331-333.

su lecho de muerte, y ahí mismo, actuando "por sí y en nombre de todos los venerables cabildos eclesiásticos y de todas las nobilísimas ciudades y ayuntamientos de los reinos de esta Nueva España, y de los Goatemala, Nueva Galicia y Vizcaya", tomaron juramento a "Nuestra Señora la Virgen Santísima en su admirable, milagrosa imagen de Guadalupe" como su "Patrona general y universal".[26] Obviamente, se dejaba ver la mano del arzobispo en todo el proceso. Aunque había nacido en el puerto andaluz de Santa María, había pasado su juventud en Roma, donde "desde los diez hasta los veinte y dos años de su edad acaudaló con su feliz ingenio mucho y el más apreciable tesoro de letras divinas y humanas con el Colegio Clementino". Sus estudios en derecho canónigo y teología bíblica fueron premiados con una canonjía en la catedral de Sevilla, donde después de 21 años se convirtió en el arcediano titular. Tal fue su estatura que el cabildo le encargó una misión en Roma para negociar la extensión de los cultos a San Fernando, rey y conquistador, a San Leandro y San Isidro para abarcar a toda España y no sólo la diócesis de Sevilla.[27] En efecto, Vizarrón poseía un conocimiento íntimo de la Santa Sede, y su experiencia, podemos suponer, le permitió la audacia de elegir a Nuestra Señora de Guadalupe como patrona, primero de la capital y después del reino de la Nueva España, sin consultar a las autoridades de Madrid ni de Roma.

[26] *Ibid*., pp. 516-519; véase también Antonio Pompa y Pompa, *El gran acontecimiento guadalupano,* México, 1967, pp. 86-87.

[27] Domingo García, *Sermón panegyrico en las magníficas honras, el 23 de mayo de 1749… a la memoria del Exc. Sr. d. Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta,* Sevilla, 1749, pp. 18-22.

El 12 de diciembre de 1746, Bartolomé Felipe de Ita y Parra, por muchos años canónigo del cabildo de la Catedral y profesor de teología en la universidad de México, pronunció un sermón en el Tepeyac, en el que celebró que "la América Septentrional" hubiera elegido a la Virgen como su patrona universal. Escogió enfatizar el origen divino de la guadalupana: "mano soberana la imprimió. En la oficina de la Omnipotencia se la copia: *opus coeli* [...] esta sagrada copia la imagen de su Concepción purísima". Más aún, hizo una extensa comparación entre el papel jugado por Cristo en el mundo y María en México. Si Cristo había aparecido como el fuego "en la zarza ardiente de Horeb", de la misma manera en el Tepeyac "el Moisés de las Indias", Juan Diego, había sido confrontado con otra zarza ardiente en la que María aparecía como luz, iluminada con el fuego del sol, la luna y las estrellas. Si Cristo se había convertido en un israelita despreciado, así la emperatriz soberana de los cielos se había convertido en una *indiana* pobre y despreciada. Citando la frase tomada del salmo 147, "*Non fecit taliter omni nationi*", que adornaba muchas copias de la imagen, la interpretó como si significara que los *indianos* ahora sobrepasaban a los antiguos israelitas y que "ya es superior a Judea la América".[28]

En la bula papal emitida el 25 de mayo de 1754, Benedicto XIV aprobó la elección de Nuestra Señora de Guadalupe como patrona principal de Nueva España y designó el 12 de diciembre como su festividad, "con rito doble de primera

[28] Bartolomé Felipe de Ita y Parra, *El círculo del amor formado por la América Septentrional jurando María Santísima en su imagen de Guadalupe, la imagen del patrocinio de todo su reino,* México, 1747, pp. 3-7, 11-27.

clase y octava". Debemos notar que desde la década de 1660, el cabildo de la catedral de México le había pedido a Roma una concesión de esa naturaleza, pero la Congregación de Ritos se la había negado porque dudaba en "abrir la puerta a canonizar imágenes milagrosas, de las que hay tanta copia en la cristiandad".[29] Sin embargo, esa política cambió cuando en 1699 se le concediera a Nuestra Señora de Loreto, la imagen mariana más importante de Italia, un día festivo con misa particular y oficio el 10 de diciembre, dentro de la octava de la Inmaculada Concepción. Posteriormente, en 1723, se le concedió a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza su festividad propia con misa y oficio, el 12 de octubre.[30] Para obtener el reconocimiento papal de la elección de la Virgen mexicana como patrona de la Nueva España, se envió al distinguido jesuita, Juan Francisco López, con dos magníficas copias de la guadalupana, obras del pintor más importante de esa época, Miguel Cabrera. Como evidencia de la extendida devoción a la Virgen del Tepeyac, López citó la construcción del nuevo santuario monumental, así como el establecimiento, en 1751, de una Colegiata para oficiar sus ceremonias. Cuando llegaron las noticias de la aprobación papal a México, se celebró un triduo de misas y sermones en noviembre de 1756. Fue

[29] Francisco de Florencia, *La Estrella del Norte de México,* México, 1688, reimpresa como el 2º volumen de la *Colección de obras y opúsculos pertenecientes a la milagrosa aparición de la bellísima imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que se venera en su santuario extramuros de México*, 2 vols. s/p Madrid, 1785, pp. 290-293.

[30] Esteban Anticoli, *Historia de la aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe en México*, 2 vols., México, 1897, vol. II, p. 89.

entonces que el profesor de teología y canónigo del cabildo de la Catedral de México, Cayetano de Torres, enfatizó la buena fortuna peculiar de la Iglesia mexicana que "sin noticias originales, ni papeles auténticos de milagros y aparición", aun así, "el oráculo del Vaticano" había canonizado la imagen de Guadalupe, y mientras que hasta ahora la identidad de la guadalupana como una copia exacta de la mujer del Apocalipsis había servido como un concepto para evangelizar, ahora era "verdad sólida". Además, agregó que era un "singularísimo favor" de la Santa Sede haberle otorgado el privilegio de un día festivo con su propia misa y oficio. Pues "rarísimas son las imágenes, que lo han obtenido hasta la presente".[31] En efecto, en menos de un siglo, la Virgen mexicana había ascendido de ser una oscura imagen con veneración local en el Valle de México, a un nivel donde podía reclamarle el puesto a las más importantes imágenes marianas de Europa.

En medio del torrente de panegíricos ocasionados por la aclamación de Nuestra Señora de Guadalupe como patrona universal, un pequeño escándalo surgió cuando en Querétaro, el 12 de diciembre de 1748, el jesuita Francisco Javier Carranza retomó la inspiración de Miguel Sánchez; es decir, el capítulo doce del Apocalipsis, y declaró que al final de los tiempos el anticristo combatiría a san Miguel Arcángel. Añadió, sin embargo, que si bien el anticristo establecería su dominio en el viejo mundo y en Roma se veneraría al dios Baco, a Venus y a Cibel, por el contrario, "la americana Emperatriz de los Ánge-

[31] Cayetano Antonio de Torres, *Sermón de la Santísima Virgen de Guadalupe…* México, 1757, pp. 15-18, 21.

les [...] Nuestra mexicana Reina, Madre y Señora", auxiliada por san Miguel, defendería victoriosa a "las dos Américas" de la arremetida de la gran bestia. En ese momento, el sucesor de san Pedro abandonaría Roma y establecería su residencia en el Tepeyac. Del mismo modo el rey de España huiría a México, pues "aquella monarquía universal de todo el mundo, que anuncian las escrituras y que explican los doctores, no ha de ser otra que el Católico Rey de las Españas". Al fin se hacia explícito en esta profecía el mesianismo patriótico que sostenía el culto de la Virgen mexicana.[32]

III

En un sermón pronunciado el 14 de diciembre de 1777, el Dr. José Patricio Fernández de Uribe advirtió a su congregación del Tepeyac que vivían en una llamada "era del siglo de las luces"; es decir, "un siglo de filósofos orgullosos, por no decir impíos, que afectan discurrir sobre todo, para no creer algo la tradición inmemorial". Empleaban la razón para atacar la fe y debilitar la devoción; desdeñaban los milagros como meras supersticiones y se burlaban de la tradición llamándola *ignorancia.* A pesar de que Fernández de Uribe no daba nombres, se volvió moda en México acusar a Voltaire y Rousseau de ser los instigadores de este movimiento de escepticismo filosófico. Para contrarrestar esta crisis de las creencias, Fernández de Uribe apeló a la "tradición inmemorial" de la Virgen mexica-

[32] Francisco Javier Carranza, *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe,* México, 1749, pp. 1-27.

na y el siguiente año escribió una tesis de historia crítica para comprobar que la tradición guadalupana se basaba en fuentes manuscritas que podían rastrearse hasta mediados del siglo XVI.[33] En su resoluta pero erudita defensa de la narrativa de la aparición que constituía el cimiento de la tradición guadalupana, Fernández de Uribe anticipó la controversia que envolvería al culto de la Virgen durante el siglo XIX.

Hacia el final de su tesis histórica sobre la aparición de la Virgen en México, escrita en 1795, Francisco Javier Conde y Oquendo, el cubano ilustrado y canónigo de Puebla, lamentaba el caos causado por la Revolución Francesa que había dejado un saldo de innumerables iglesias y conventos cerrados y expoliados. Expresó su confianza de que Dios había preservado América, su patria, "a fin de renovar con este nuevo mundo, al viejo, ya frío, estéril y cansado por millares de siglos", para que "reflorezcan en él, y se cargue de ricos frutos de bendición, la planta de la fe católica". Aún más, testificó haber escuchado varios sermones en los cuales los predicadores se referían a la profecía de Francisco Javier Carranza y citó la posibilidad de "la transmigración de la Silla Apostólica y residencia de los Papas en este continente." Daba peso a esta expectativa el hecho de que al papa Pío VI ya se le describía como el "peregrino apostólico".[34] Sólo dos años después en su *Pensil Ameri-*

[33] José Patricio Fernández de Uribe, *Sermón de Nuestra Señora de Guadalupe de México (1777),* que contiene en un apéndice con paginación por separada su, *Disertación histórico-crítica, en que el autor… sostiene la celestial imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México milagrosamente aparecida al humilde neófito Juan Diego,* 1778, México, 1801, pp. 4-5.

[34] Francisco Javier Conde y Oquendo, *Disertación sobre la aparición*

cano (1797), Ignacio Carrillo y Pérez, un oficial criollo de bajo rango, celebraba a la guadalupana y añadía que "no sólo vino a plantar la Iglesia en ellas (éstas Américas), sino a ser acogida su Suprema cabeza y su santuario ser puerto seguro de la nave de san Pedro en el borrascoso fin de los siglos".[35] Las vicisitudes políticas y militares que afligieron a España en la siguiente década sirvieron para fortalecer tales expectativas. En su gran *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional* (1816-1821), José Mariano Beristain de Souza, premiado por su ferviente monarquismo con el puesto de dean de la Catedral de México, confesó que "así pensaba yo el año pasado de 1809", había citado los sermones de Carranza en los siguientes términos:

> Más cuando escribe, a vista de la persecución que hace al Pontífice romano el tirano Napoleón Bonaparte, y a los reyes católicos, protectores de la Iglesia de Roma, y contempló que México puede ser el más seguro asilo al Papa y a los monarcas españoles, contra la voracidad de aquel monstruo, me parece que no está muy lejos de verificarse la Profecía del P. Carranza.

Obviamente, el año de estas especulaciones bien podría haber sido 1807 o 1808, pero en todo caso, se lamentaba de que la rebelión de Miguel Hidalgo destruyera sus esperanzas y lo llevó a condenar al líder insurgente como "un mal párroco, discípulo de los Rousseaus y Voltaires", cuyo movimiento ha-

---

de la portentosa imagen de María Santísima de Guadalupe de México, 2 vols. México, 1852, vol. I, pp. 358-369.

[35] Ignacio Carrillo y Pérez, *Pensil Americano florido en el origen del invierno, la imagen de María Santísima de Guadalupe,* México, 1797, pp. 117-119.

bía convertido "paraísos de gloria en teatros de sangre, horror y de miseria".[36]

En febrero de 1821, Agustín de Iturbide, el coronel criollo renombrado por sus enérgicas campañas en contra de los insurgentes, emitió el Plan de Iguala en donde prometió consumar la independencia con una monarquía constitucional, mantener la religión católica y preservar la paz y unión de los españoles europeos y americanos. También buscó restituir los privilegios tradicionales del clero, amenazados por las Cortes liberales que gobernaban Madrid en ese momento, y ofreció a todos los oficiales el derecho de mantenerse en su puesto, siempre y cuando aceptaran el Plan. Estas propuestas fueron tan seductoras que en septiembre de 1821, Iturbide entró triunfante a la Ciudad de México y encabezó a los firmantes del Acta de Independencia.[37] En una ceremonia jubilosa en el santuario del Tepeyac, el predicador Julio García Torres afirmó que si el momento de México para liberarse había llegado, se debía a que España, alguna vez famosa por su devoción a la religión católica, ahora se encontraba corrompida gracias a "los pestilentes miasmas del contagio francés"; es decir, por "las execrables máximas" de Voltaire y Rousseau, cuyas obras traducidas ya se podían conseguir fácilmente en castellano. ¿Qué eran las Cortes en Madrid sino solamente "un conciliábulo para atacar a la religión"? ¿Qué no habían clausurado los monasterios y suspendido los noviciados? Los jesuitas ha-

[36] José Mariano Beristain de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, 3a. ed., 5 vols., México, 1957, vol. I, p. 22; vol. II, pp. 52-53.

[37] Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-1967*, México, 1967, pp. 113-119, 122-123.

bían sido expulsados una vez más y severamente limitados los derechos de la Santa Sede para intervenir en los asuntos de la Iglesia española. Torres consideraba que la Independencia mexicana se había logrado pacíficamente gracias a "el dedo providencial del Ser eterno" y "a la intercesión de su Madre en esta advocación de Guadalupe". Citando la frase *Non fecit taliter omni nationi,* que "el inerrable juicio del Vaticano" había certificado como "una verdad canonizada", declaró exultantemente que, "la América se gloriará siempre de ser la predilecta del Señor". En conclusión, García de Torres proclamó que llegaría "el día grande de la América Septentrional, en que la religión amenazada ya en este vasto Imperio, vuelva a recobrar todos sus derechos por medio del fausto y venturoso suceso de nuestra deseada independencia".[38] A la luz de tantos sentimientos, no es sorprendente que se reimprimiera el sermón profético de Carranza en 1821, o que al siguiente año Iturbide se proclamara emperador de México y que legitimara su golpe con la creación del Orden Imperial de Guadalupe, declarándose él mismo su Gran Maestre.[39] En efecto, la Independencia de México se consumó por un ejército realista que había vencido a los insurgentes en el campo de batalla, pero que después cuestionó las medidas liberales de las Cortes y buscó mantener a México como un baluarte católico.

[38] José Julio García de Torres, *Sermón de acción de gracias a María Santísima de Guadalupe por el venturoso suceso de la independencia de la América Septentrional,* México, 1821, pp. 1-30.

[39] *Bibliografía guadalupana (1531-1984),* ed. Gloria Grajales y Ernest J. Burrus, Washington, D.C., 1986, entrada 330, p. 85; Alamán, *Historia de Méjico,* vol. V, pp. 396-398.

Sin embargo, la euforia clerical de 1821-1822 pronto se esfumó cuando exiliaron a Iturbide a la fuerza y se proclamó una República. Este no es el lugar para describir el curso de la calamitosa política mexicana en las décadas que siguieron cuando la República fue víctima de constantes cambios de gobiernos y de la competencia de los generales por la presidencia. La guerra con Estados Unidos entre 1846-1848 llevó a una ocupación extranjera y a la cesión de vastos territorios más allá del Río Grande. Pero aún mientras las tropas americanas avanzaban, las intrigas políticas y los conflictos entre facciones continuaron. En los sucesos posteriores a la guerra, el 12 de diciembre de 1852, Francisco Javier Miranda predicó un sermón en el Tepeyac en el que elogió la imagen de la Virgen de Guadalupe, como "el arca del eterno testamento que reconcilia al pueblo mexicano con los cielos". ¿Acaso no era el santuario un refugio y consuelo para todos los fieles? "En este augusto templo está el punto de reunión de todos los mexicanos, el único vínculo que une sus afectos [...] el solo principio de fuerza y unidad que nos hace aparecer como nación, y cuya acción aún no podemos regenerar".[40]

Pero en 1859, en medio de la guerra de los Tres Años, el gabinete liberal encabezado por Benito Juárez promulgó las Leyes de Reforma que separaban la Iglesia del Estado, suprimían las órdenes religiosas y las cofradías, expropiaban toda la propiedad eclesiástica y dejaban al clero a merced de las donaciones voluntarias de los fieles católicos. En un comunicado

[40] Francisco Javier Miranda, "Sermón panegyrico de Santa María de Guadalupe", *Sermonario mexicano*, ed. Narciso Bassols, 3 vols., México, 1889, vol. III, pp. 244-249.

justificando estas medidas, los radicales afirmaron que "el alto clero" y el ejército habían iniciado una guerra civil únicamente para defender sus privilegios y riquezas. Ya era el momento para expulsar de la vida pública de la república a estos residuos "del sistema colonial" que aún buscaban detener la incorporación de México a la civilización contemporánea.[41] Las Leyes de Reforma no fueron más que la culminación de una serie de medidas anticlericales llevadas a cabo por los liberales, después de tomar el poder en 1855, con las que despojaron al clero de su inmunidad de la jurisdicción secular, exigieron la venta y amortización de toda la propiedad de la Iglesia, declararon a la educación libre del constreñimiento clerical y confirieron a todos los ciudadanos el derecho a expresar y publicar cualquier opinión y doctrina en la que creyeran, siempre y cuando no amenazara el orden público o a la moral.

En un sermón lleno de amargura predicado en el Tepeyac en 1858, Ismael Jiménez lamentó las brutales y a veces escenas sangrientas atestiguadas por la congregación en los últimos dos años: la expulsión de los sacerdotes, el exilio de los obispos y la expropiación de las obras pías destinadas a las viudas y huérfanos. En un sermón predicado en el Tepeyac el 12 de marzo de 1859, Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán, fue el que se dio a la tarea de expresar la profunda angustia que sentían los católicos acerca del estado en que había quedado México durante la guerra civil. Como el intransigente ultramontano que fue, Munguía rastreó el origen de la crisis contemporánea a la Reforma protestante de

[41] Tena Ramírez, *Leyes fundamentales*, pp. 634-641.

donde había surgido la filosofía escéptica del siglo XVIII que, a su vez, había abierto el camino a "la Revolución Francesa, que mató el Estado, sacrificó al sacerdocio, negó a Dios y colocó en su tabernáculo a la estatua de la Razón". También había desencadenado una oleada de revoluciones que aún amenazaba a Europa y que ahora habían devastado a la Iglesia mexicana.[42] En la hora de crisis, Munguía imploró a la Virgen María que "torne otra vez a esta nación, a quien te complaces en llamar tuya, y que nunca dejará de clamar a ti como a su tierra y querida Madre". De hecho, se sentía tan confiado Munguía de que la Virgen de Guadalupe se había convertido en "la reina de la feliz Anáhuac, la madre de todos, el arca de la nueva alianza", que todavía podía predecir un futuro glorioso para la nación mexicana aún si en el presente sólo podía ver "guerra por todas partes, sangre corriendo a torrentes, luto, orfandad, miseria, lágrimas, desesperación, muerte".[43]

No todos los sacerdotes de esta época rechazaron al liberalismo y la unión con el patriotismo. No existe otro lugar en donde aparezcan más de manifiesto el liberalismo y las escrituras cristianas que en el sermón predicado por Agustín Rivera y San Román en Guadalajara el 12 de diciembre de 1858. En este sermón, invitaba a su congregación a imaginar una escena

[42] Ismael Jiménez, "Sermón predicado en la colegiata", *Sermonario mexicano*, vol. III, 187-197; Clemente de Jesús Munguía, *Sermón de Nuestra Señora de Guadalupe predicado en la insigne y nacional colegiata, el 12 de marzo de 1859,* México, 1860, pp. 47-61.

[43] *Ibid*., pp. 8-13, 66-69, 80-81; Clemente de Jesús Munguía, *Sermón que predicó en la insigne y nacional colegiata de Guadalupe, el 28 de agosto de 1860,* México, 1860, pp. 61-65.

en el cielo donde la Virgen María con el semblante de Nuestra Señora de Guadalupe estaba a punto de visitar la tierra. Cuando los ángeles le preguntaron si pensaba ir a Roma, Atenas o Jerusalén, ella les contestó: "Voy a un rincón desconocido del mundo, que se llama México". Explicó que haría una visita celestial a los pueblos nativos de México empezando con "la sencilla nación de los optatas, que habitan Sonora, bajo las tiendas de pieles de cíbolo" y terminando con los quichés de Guatemala, quienes en algún momento habían construido templos y palacios suntuosos. Explicó que:

> De todas éstas y otras muchísimas naciones de diversos idiomas, costumbres, religiones y gobiernos, voy a formar una sola familia: una cosa muy grande, muy santa, muy querida, que se llama la patria, y yo seré la protectora y la Madre de esta pobre patria. Llevo retratados en las niñas de mis ojos a todos los mexicanos, llevo todos sus pesares en mi corazón y sus nombres escritos en mi mano derecha.

Rivera hacía un tributo a los misioneros franciscanos que habían dedicado sus vidas a la conversión de los indios y que habían fincado la civilización católica, aun si en la última instancia la conversión y la civilización habían emanado de la Virgen de Guadalupe.[44] El hecho de que este sermón fuera reimpreso varias veces en los años siguientes, significaba que de diversas formas tanto liberales como católicos estaban invo-

[44] Agustín Rivera y San Román, "Sermón de la Santísima Virgen de Guadalupe", *Sermonario mexicano*, vol. III, pp. 473-480.

lucrados en una causa común: la unidad y la regeneración de su sufrida república.[45]

Cuando los liberales expulsaron a los obispos mexicanos, la mayoría se refugió en Roma, y fue desde esta posición ventajosa que la Iglesia fue renovada con la creación de nuevos arzobispados y diócesis, cada una con su respectivo seminario, por lo que en muchas ciudades de provincia el clero pudo tomar de nuevo el liderazgo en la educación. Además, los candidatos más calificados para el sacerdocio fueron enviados a estudiar a Roma al recién establecido Colegio Pío Latinoamericano. Igualmente importante fue la influencia de la Iglesia francesa y en particular la forma en que la aparición de la Virgen María en Lourdes dio lugar a una devoción ferviente que pronto fue fortalecida por las peregrinaciones organizadas que aprovecharon el sistema ferroviario.[46]

En México, el régimen del general Porfirio Díaz trajo estabilidad política y progreso económico basado en la inversión extranjera y el comercio. A partir de 1880 todas estas fuerzas, tanto europeas como mexicanas, se combinaron para lograr la regeneración de la Iglesia católica en México e inevitablemente el clero buscó revivir y extender la devoción a su patrona, la Virgen de Guadalupe.

En octubre de 1895, la Iglesia mexicana manifestó públicamente su vigor renovado cuando, durante todo el mes, organizó peregrinaciones diocesanas diarias al santuario remozado

[45] *Bibliografía guadalupana*, ed. Grajales y Burrus, entradas 392, 394, p. 94.

[46] Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age,* Londres, 1999, *passim*.

de la Virgen del Tepeyac y complementadas por una misa solemne con sermón, respectivamente. Estas celebraciones llegaron rápidamente al momento cumbre el 12 de octubre cuando 22 arzobispos y obispos mexicanos junto con otros 13 prelados invitados del extranjero, principalmente de Estados Unidos, se reunieron para presenciar la coronación de la Virgen en una ceremonia inspirada por otra celebración similar en Lourdes en 1877. En este *Álbum* esmerado que conmemoró la ocasión, el editor se maravillaba de la resurrección de la devoción católica en un país que hacía apenas 40 años había visto "una apostasía oficial". De alguna manera, la coronación funcionó como una corriente eléctrica que condujo una nueva luz y vida a la Iglesia nacional.[47]

Los sermones impresos en el *Álbum* ofrecieron un admirable compendio de las doctrinas y sentimientos que sostenían el culto de la Virgen mexicana. El primer obispo de la diócesis norteña de Chihuahua, José de Jesús Ortiz, exclamó que "venidos de lejanas tierras cuando traspasamos por primera vez los dinteles de este recinto sagrado", experimentamos la misma sensación que sienten los peregrinos al entrar a Tierra Santa. Aquí en el santuario del Tepeyac, estaban las Tablas de la Ley y el Arca de la Alianza que unieron a María con México, así que la celebración de su culto era una medida del "verdadero progreso y el sólido engrandecimiento de la patria".[48] Asimismo,

[47] *Álbum de la coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe,* ed. Victoriano Agüeros, *El Tiempo*, México, 1895, pp. 9-15; 2a. parte, paginación separada, pp. 33-34.

[48] José Jesús Ortíz, 11 de octubre 1895, *Álbum de la coronación*, 2a. parte, apéndice con paginación separada, pp. 18-20.

el obispo de Colima, Atenógenes Silva, grandilocuentemente anunció que había venido al Sinaí mexicano a contemplar "la zarza que arde sin consumirse" y "a leer las leyes y los destinos de mi patria, no en tablas de piedra, sino en el sublime monumento del sobrenaturalismo guadalupano". Por medio de su aparición, María no sólo había convertido a los indios, había establecido "la ley fundamental de nuestra historia, punto de partida y base de la civilización mexicana".[49] Los obispos retomaron una y otra vez las figuras de las escrituras del Sinaí y del Arca de la Alianza, aunque aclamando el santuario renovado como el equivalente mexicano del templo de Salomón en la nueva Sión. Sin embargo, Luis Silva, predicador de la diócesis de Chiapas, ofreció otro punto de vista cuando insistió en que la Virgen había unido a los pueblos y razas de México para formar una nación. De igual forma, mientras que a principios del siglo Miguel Hidalgo había sido condenado por los obispos como un profeta falso, ahora lo elogiaban como "el gran padre de la patria" que había luchado por la Independencia bajo "su gloriosa bandera guadalupana".[50] Cresencio Carrillo y Ancona, el obispo ilustrado de Yucatán, tocó estos temas con expresión magistral cuando no solamente recordó que la Virgen se había aparecido a Juan Diego en la forma de la mujer del Apocalipsis, sino que también la proclamó "la Reina del pueblo mexicano, Emperatriz Celeste de la América Cristiana [...] Patrona de nuestra nacionalidad y de nuestra independencia", quien por medio de su aparición había detenido tanto

[49] *Ibid*., Atenógenes Silva, 7 de octubre de 1895, pp. 3-4.

[50] *Ibid*., Luis Silva, 4 de octubre 1895, pp. 64-66.

la idolatría nativa como la crueldad de los conquistadores y por tanto a través de la unión de las dos razas en la religión, "nació la verdadera raza americana".[51] En efecto, los obispos de 1895 compartieron con sus contrapartes liberales el deseo contemporáneo de enfatizar la emergencia de una nación mexicana basada en la fusión de las razas fundadoras. Si estos sermones de la coronación se comparan con la oratoria panegírica que celebró a la guadalupana como patrona de la Nueva España, revelan el completo abandono de la teología neoplatónica de las imágenes sagradas y la ausencia de cualquier comparación de la imagen con la sagrada Eucaristía. En su lugar, se enfatizaron las figuras de las escrituras y el papel de la Virgen como fundadora de la nación y la patria mexicana.

IV

La celebración triunfal del papel y la presencia de la Virgen de Guadalupe en la historia mexicana fue precedida por una furiosa controversia entre los católicos acerca de la autenticidad histórica de la narrativa de la aparición; es decir, se dio un debate en torno a la tradición, no al culto. La polémica comenzó con la *Carta* escrita por Joaquín García Icazbalceta, un católico devoto e historiador erudito, a petición del arzobispo de México Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, en la que el terrateniente acaudalado confesaba no poder encontrar nin-

[51] *Ibid*., Crescencio Carrillo y Ancona, 12 de octubre de 1895, pp. 10-14.

guna fuente confiable que apoyara la tradición. El texto de esta carta privada pronto se divulgó y varios clérigos intervinieron en ambas posturas del debate. Pero para entender los fundamentos de la defensa de la tradición ayer y hoy, es necesario regresar al siglo XVII.

Como puede recordarse, la primera mención de las apariciones de la Virgen a Juan Diego se dio en el texto de un tratado teológico complejo publicado por Miguel Sánchez en 1648; es decir, 116 años después del suceso. Además, Sánchez confesó que no había encontrado ni papeles, ni alguna narración temprana acerca de los eventos descritos. Para resolver la necesidad de contar con un relato sencillo, en 1660, el jesuita Mateo de la Cruz publicó un resumen conciso de las apariciones y de los subsecuentes milagros, reeditado dos años después en Madrid. Sin embargo, desde 1649, ya había aparecido un tratado mal impreso de treinta y seis páginas titulado en náhuatl *Huie… tlamahuiçoltica* (*El gran acontecimiento*), escrito por Luis Laso de la Vega, el capellán del santuario del Tepeyac, quien apenas hacía algunos meses había escrito un elogio entusiasta del libro de Sánchez exclamando, "Yo y todos mis antecesores hemos sido Adanes dormidos, poseyendo a esta Eva segunda en el paraíso de su Guadalupe mexicano".[52]

[52] Mateo de la Cruz, *Relación de la milagrosa aparición de la santa imagen de Guadalupe, sacado de la historia que compuso Br. Miguel Sánchez,* México, 1660; La traducción del *Huei tlamahuicoltica* por Primo Feliciano Velásquez (1926) se encuentra reimpreso en *Testimonios históricos guadalupanos*, pp. 282-308; para el apoyo de Laso de la Vega a la obra de Sánchez con fecha de 2 de julio 1648, véase *Testimonios históricos*, pp. 263-265. Para una transcripción del texto original en náhuatl junto con una traducción al in-

En su narración, Laso de la Vega transformó el relato de Sánchez en una serie de coloquios entre Juan Diego, la Virgen y Zumárraga, en los que hacía uso de los recursos narrativos del náhuatl eclesiástico, un lenguaje literario que había sido el resultado de la colaboración entre los primeros franciscanos y sus discípulos nativos. Para observar la diferencia entre las dos versiones, uno sólo tiene que notar que cuando Juan Diego fue rechazado por Zumárraga por primera vez, le sugirió a la Virgen que mandara a otra persona, alguien "a quien se dé más crédito". En el *Nican mopohua*, como se llegó a llamar la narrativa de Laso, el indio dijo:

> Mucho te suplico, Señora mía, Reina, Muchachita mía, que a alguno de los nobles, estimados, que sea conocido, respetado, honrado, le encargues que conduzca, que lleve tu amable aliento, tu amable palabra para que le crean. Porque en verdad yo soy un hombre del campo, soy mecapal, soy parihuela, soy cola, soy ala; yo mismo necesito ser conducido; y tú, mi niña, la más pequeña de mis hijas, Señora mía, me envías donde no es lugar de mi andar ni para mí detenerme allá.[53]

De hecho, la versión en náhuatl tiene un aire de elocuencia natural que viste los coloquios con una simplicidad en la escritura.

---

glés con comentario, véase *The Story of Guadalupe: Luis Laso de la Vega's "Huei tlamahuiçoltica" of 1649*, ed. y trad. por Lisa Sousa, Stafford Poole y James Lockhart, Stanford, 1998, *passim*.

[53] *Testimonios históricos*, p. 292.

En la siguiente generación, Luis Becerra Tanco tradujo y parafraseó el náhuatl de Laso de la Vega y, de hecho, afirmó que, "este coloquio [...] no tiene otra cosa mía, sino es la translación del idioma mexicano, en nuestra lengua castellana, frase por frase". El resultado fue que la *Felicidad de México* (1675) fue reeditado en múltiples ediciones durante los dos siglos siguientes. Adicionalmente a la traducción, Becerra Tanco argumentó que los discípulos de los franciscanos que fueron educados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, habían escrito un relato de las apariciones, basándose en las "pinturas", o pictogramas, dibujadas inmediatamente después del evento. Además, insistió en que había visto en manos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el celebrado historiador descendiente de los reyes de Texcoco, "un cuaderno escrito por letras de nuestro alphabeto, en la lengua mexicana, de mano de un indio [...] en que se referían las cuatro apariciones de la Virgen Santísma al indio Juan Diego"; se refirió al autor como "un indio de los más provectos del Colegio de Santa Cruz".[54] Sin embargo, es obvio que Becerra Tanco tradujo directamente la versión impresa de Laso de la Vega y no un relato manuscrito.

En su libro *Estrella del Norte de México* (1688), el cronista jesuita, Francisco de Florencia, nos ofrece un prolijo pero invaluable recuento del crecimiento del culto de la Virgen de Guadalupe, aunque se las ingenió para confundirse a sí mismo y a la posteridad cuando discute la posible existencia de fuentes manuscritas y de sus autores, que describen las apariciones

[54] Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México*, 2a. ed., editado por Antonio de Gama, México, 1675, pp. 1-7, 11-14.

de la Virgen. De igual modo logró enfurecer a su buen amigo, el patriota ardiente y erudito Carlos de Sigüenza y Góngora, quien al proponer las ideas de Athansius Kircher, planteó que los antiguos olmecas, los predecesores de los aztecas y toltecas, emigraron de Egipto vía el perdido continente de Atlantis. También expresó la esperanza de comprobar que el apóstol santo Tomás había predicado en México. Pero fue en el panfleto intitulado *Piedad heroica de don Fernando Cortés* en donde clarificó la autoría y origen del manuscrito descrito por Becerra Tanco:

> Digo y juro que esta relación hallé entre los papeles de D. Fernando de Alva, que tengo todos, y que en la misma que afirma el Lic. Luis de Becerra [Tanco] en su libro [pág. 30, de la impresión de Sevilla] haber visto en su poder. El original en mexicano está de letra de D. Antonio Valeriano, indio, que es su verdadero autor, y al fin añadidos algunos milagros de letra de D. Fernando, también en mexicano. Lo que presté al R.P. Francisco de Florencia, fue una traducción parafrástica de que uno y otro hizo D. Fernando, y también está de su letra.[55]

A pesar de estas categóricas afirmaciones, el manuscrito no ha vuelto a verse, por lo cual lo único que nos queda es el misterio. Obviamente, la implicación es que Laso de la Vega no escribió su relato sino que simplemente imprimió la versión en náhuatl que encontró en un manuscrito del siglo XVI.

[55] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Piedad heroica de don Fernando Cortés,* Madrid, 1960, p. 65.

Como ya vimos, en 1777-1778, José Patricio Fernández de Uribe advirtió acerca del escepticismo de los filósofos contemporáneos y a pesar de que aceptó que ninguno de los primeros historiadores franciscanos había mencionado las apariciones de la Virgen, enfatizó que "es la tradición uno de los principales fundamentos sobre el que descansa el hermoso tejido de nuestra católica religión". Aún así, a continuación citó a Becerra Tanco y Sigüenza y Góngora acerca de la existencia de "una relación antigua" escrita en "mexicano" atribuida a Antonio Valeriano. Concluyó diciendo que "es moralmente cierto que se escribió y que existió por algunos años una historia antigua de la aparición guadalupana", escrita por Antonio Valeriano, quien se había convertido en gobernador de su partido nativo de San Juan Tènochtitlan en la Ciudad de México, alrededor de 1570, y quien pudo tener amplias oportunidades de conversar no sólo con los primeros franciscanos, sino también con Zumárraga y Juan Diego. En cuanto al manuscrito, Luis Laso de la Vega sólo "la copió y dio a la prensa". Fernández de Uribe, entonces, fue quien unió los comentarios dispersos de sus predecesores en un argumento coherente y, por tanto, quien fincó la base firme de la narrativa de la aparición sobre un antiguo relato indio escrito en náhuatl.[56]

La defensa de Fernández de Uribe se utilizaría más pronto de lo que se hubiera pensado, pues pocos años después, en 1794, Juan Bautista Muñoz, el cosmógrafo real de las Indias, presentó en la Real Academia de la Historia su *Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe México*,

[56] Fernández de Uribe, *Disertación*, pp. 42-46, 70-89.

en el cual saludaba el culto, pero descartaba la tradición como algo inútil. Muñoz, un historiador especialista acerca del siglo XVI, había leído muchos de los documentos escritos por Zumárraga y otros de los primeros mendicantes, pero nunca había encontrado ninguna mención de las apariciones de la Virgen ni de Juan Diego. El historiador más importante de la época, Juan de Torquemada, en su libro *Monarquía indiana*, publicado en 1615, tuvo mucho cuidado en no mencionar el culto de la Virgen en el Tepeyac, aun cuando escribió su gran obra en Tlatelolco. Lo que hizo Muñoz fue citar una carta del virrey Martín Enríquez en 1575, quien ubicaba el origen del culto en 1555 o 1556 a partir de la milagrosa cura de un ganadero. Aún más importante, Muñoz imprimió un pasaje extenso del libro *Historia de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún, escrito entre 1576-1577, en el cual, el gran franciscano, quien había enseñado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y quien en sus estudios sobre la lengua y cultura náhuatl había requerido la participación de Antonio Valeriano, denunciaba el culto de Nuestra Señora de Guadalupe diciendo que "parece esta invención satánica, para paliar la idolatría", ya que su santuario era frecuentado por los indios que venían de lejos para adorar a su antigua diosa llamada Tonantzin. Muñoz concluyó que la narración de la aparición había sido inventada durante el siglo XVII, posiblemente durante la gran inundación de 1629-1634 y que tal vez tuvo su origen en las visiones etílicas de un indio fanático.[57] En su afán

[57] Juan Bautista Muñoz, "Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe", 1794, reimpreso en *Testimonios históricos*, pp. 692-699.

de combatir las fábulas populares, Muñoz se mostró como un pupilo digno de Gregorio Mayans y Siscar, quien había despedazado a "los falsos cronicones" que proliferaron en la España del siglo XVII.

La *Memoria* de Muñoz se imprimió en España hasta 1817, pero se reimprimió en México en 1820 por José Miguel Guridi y Alcocer, antiguo diputado de las Cortes de Cádiz, quien la publicó junto con una extensa *Apología* en la cual descartaba el criterio del silencio de las fuentes como una tontería y afirmaba que los milagros realizados en el santuario en combinación con el continuo fervor del culto confirmaban la veracidad de la narrativa de la aparición. En todo caso, citó la tesis de Fernández de Uribe de que Valeriano había escrito un recuento en náhuatl posteriormente impreso por Laso de la Vega.[58] Fue más o menos al mismo tiempo, entre 1817-1820, cuando fray Servando Teresa de Mier, preso en los calabozos de la Inquisición, intervino en el debate con unas cartas dirigidas a Muñoz en las que hacía notar el silencio universal del siglo XVI. Destacó varios anacronismos en el relato tradicional, entre ellos el porqué la Virgen quiso ser llamada Guadalupe cuando los indios notoriamente no podían pronunciar ni la "g" ni la "d". Más agudo que los demás críticos, Mier distinguió la influencia de las escrituras en la narrativa y afirmó que los coloquios estaban basados en el intercambio verbal entre Dios, Moisés y Abraham. Concluyó que Antonio Valeriano había sido el autor, pero "la tradición guadalupana es evidentemente

[58] José Miguel Guridi y Alcocer, *Apología de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México,* México, 1820, *passim*.

una fábula mitológica", o, mejor aún, "una comedia del indio Valeriano", escrita "para que la representasen en Santiago (Tlatelolco), donde era catedrático", "por los inditos colegiales" que estaban acostumbrados a representar *autos* sacramentales. El interés de Mier en la tradición guadalupana no era en lo más mínimo académico, pues debía las muchas desgracias de su vida picaresca al sermón que predicó el 12 de diciembre de 1794 en el Tepeyac. En ese sermón, el joven dominico proclamó que el apóstol santo Tomás había predicado los evangelios en el México antiguo y que la imagen de Guadalupe no se había impreso en la tilma de Juan Diego sino en el sayo del apóstol.[59] Este planteamiento audaz que estuvo calculado para elevar a la guadalupana al rango de Nuestra Señora del Pilar ofendió profundamente a la congregación y significó su inmediato exilio a España.

Cuando el arzobispo Labastida le ordenó a García Icazbalceta que comentara acerca del manuscrito sobre la guadalupana, el historiador ya había publicado su biografía de Zumárraga en donde hablaba no solamente de la preocupación del franciscano por el bienestar de los indios, sino también acerca del papel que jugó en la introducción de la primera imprenta al Nuevo Mundo, así como de la gran cantidad de sus publicaciones. Además, citó un fragmento del libro del obispo, *Regla cristiana breve* (1547):

[59] Fray Servando Teresa de Mier, "Cartas a Juan Bautista Muñoz", *Obras completas: El heterodoxo guadalupano*, ed. Edmundo O'Gorman, 3 vols., México, 1981, vol. III, 155-159, 165-174, 179-181, 212; para el sermón de 1794 véase *Obras completas*, vol. I, pp. 233-255.

> Ya no quiere el Redentor del mundo que se hagan milagros, porque no son menester, pues está nuestra santa fe tan fundada por tantos milagros como tenemos en el Testamento Viejo y Nuevo. Lo que pide o quiere es vidas milagrosas, cristianos humildes, pacientes, caritativos, porque la vida perfecta de un cristiano, es un continuado milagro en la tierra.[60]

Pero, García Icazbalceta no hizo referencia a las apariciones de la Virgen en su libro por la muy buena razón de que no encontró ninguna referencia en los documentos del siglo XVI. En su *Carta*, García Icazbalceta se basó en las ediciones de los primeros cronistas franciscanos que habían publicado solamente para confirmar el argumento del silencio de las fuentes planteado por Muñoz. Más aún, señaló que nadie había visto jamás la versión manuscrita en náhuatl mencionada por Sigüenza y Góngora, por lo que no había razón alguna para dudar de que Laso de la Vega fuera el autor de la versión en náhuatl y que éste había obtenido su historia de Sánchez. Como conclusión, admitió que "una relación mexicana" posiblemente pudo haber precedido al "insufrible libro" de Sánchez, y aceptó la sugerencia de Mier de que Valeriano pudo haber escrito un auto sacramental.[61]

[60] Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, 2a. ed., editada por Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, 4 vols., México, 1947, vol. II, p. 67.

[61] Joaquín García Icazbalceta, "Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe", 1883. La edición de 1896 está reimpresa en *Testimonios históricos*, véase pp. 1112, 1121-1124.

Si García Icazbalceta negó con tal contundencia la tradición guadalupana, se debió a que también había leído la *Información […] de 1556*, un manuscrito de catorce páginas, en el que el provincial de los franciscanos, Francisco de Bustamante, fue acusado de criticar, en un sermón público, al arzobispo Alonso de Montúfar por alentar a los indios a frecuentar la ermita del Tepeyac para implorar milagros a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. En todo esto existía un peligro de idolatría, especialmente en la atribución milagrosa a "aquella imagen pintada ayer por un indio". Otros testigos recordaban que el clérigo había criticado "esta nueva devoción", pues tentaba a los indios a adorar "una pintura que había hecho Marcos, indio pintor". Al mismo tiempo los testigos afirmaban que el culto rápidamente se fortalecía y que la capilla atraía tanto a los españoles de la capital como a los indios. De hecho, Montufar había tenido discusiones con los mendicantes sobre diversos temas y se le acusó posteriormente de sacar provecho monetario de los ingresos generados por la capilla del Tepeyac. Es probable, entonces, que si el prelado bautizó a la pintura con el título de "Nuestra Señora de Guadalupe", fue para obtener las limosnas y donaciones, que de otro modo hubieran sido enviadas a la Santa Casa de Guadalupe en Extremadura.[62]

[62] *Información que el arzobispo don Fray Alonso de Montufar mandó practicar…*, 2a. ed., México, 1891, reimpresa con notas e introducción bajo el título "Información por el sermón de 1556", en *Testimonios históricos*, pp. 43-45, 63, 69-71; véase también Francisco Mirando Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2001, pp. 297-304.

Este no es lugar para seguir con detalle la ofensiva violenta que se llevó a cabo en la década de 1880 en defensa de la autenticidad de la narrativa de la aparición. La ofensiva la encabezó Fortino Hipólito Vera, un sacerdote erudito de humilde extracción que, a la postre, llegó a ser el primer obispo de Cuernavaca; y el jesuita italiano Esteban Anticoli, de fuertes convicciones ultramontanas. Una curiosa y lamentable característica de su campaña fue su furiosa condena de los primeros franciscanos como Zumárraga, Sahagún, Motolinía y Jerónimo de Mendieta, acusados de planear una conspiración de silencio sobre las apariciones de la Virgen a Juan Diego. En cuanto a Bustamante, lo acusaron virtualmente de ser un cismático al atreverse a criticar al arzobispo Montúfar.[63] En este mismo sentido, Anticoli también sugirió que el libro de Zumárraga, *Regla cristiana breve,* debía ser puesto en el Índice Romano de libros prohibidos, pues su afirmación de que Cristo no quería más milagros se acercaba a un acto de herejía. Anticoli sobrepasó a Vera en vehemencia con su crítica directa a García Icazbalceta por no haberse sometido "al dictamen de la Iglesia, so pretexto de la falta (supuesta) de datos contemporáneos [...] acaso piensa el autor que pueda ser histórica o filosóficamente falso lo que es teológicamente verdadero".[64] En efecto, estos apologistas apelaron a la autoridad papal para sostener su caso y no dudaron en

[63] Fortino Hipólito Vera, *Contestación histórico-crítica en defensa de la maravillosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe,* Querétaro, 1892, pp. 37-40, 117-136.

[64] Esteban Anticoli, *Defensa de la aparición de la Virgen María en el Tepeyac...*, Puebla, 1893, pp. 69-74, 119-122, 205-236.

dañar el buen nombre de los fundadores apostólicos de la Iglesia mexicana.

V

El 12 de abril de 1939, José Manríquez y Zárate, el primer obispo de la diócesis indígena en las montañas de Huejutla, envió su última carta pastoral donde urgía a los prelados y teólogos de la Iglesia mexicana, promover la beatificación y canonización de Juan Diego. Admitía que en las más recientes celebraciones y sermones había habido tan pocas menciones de "el indio venturoso" que "apenas puede uno explicar el lamentable olvido en que hemos tenido a Juan durante más de cuatro siglos. Como si este hombre, por ser indio de raza pura, no fuese acreedor a nuestra atención". Sin embargo, era claro que Juan Diego era "un hombre predestinado", escogido por María para "su misión providencial" de actuar como "intercesor y mediadero" entre la Virgen y el pueblo mexicano". Elevar a Juan Diego a los altares revigorizaría a la Iglesia mexicana, pues tres millones de indios abandonarían su persistente desconfianza hacia el clero. Su canonización daría "la elevación y dignificación de toda una raza, el establecimiento de una nueva nacionalidad y la creación de una nueva patria".[65] Si la intervención de Manríquez estaba destinada a transformar la tradición guadalupana, era porque su pastoral

[65] Para el texto de esta pastoral véase Lauro López Beltrán, *Manríquez y Zárate. Primer obispo de Huejutla. Sublimador de Juan Diego. Heróico defensor de la fe,* México, 1974, pp. 40-47, 77-84, 155-161.

fue una respuesta profundamente meditada a los problemas y enconados conflictos entre la Iglesia y el Estado, engendrados por la Revolución Mexicana de 1910-1929. Escribió su pastoral en San Antonio, Texas, donde probó "el amargo pan del exilio" por diecisiete años, debido a su resistencia desafiante a las políticas anticlericales del presidente Elías Calles y de sus sucesores. Para entender el contexto, debemos notar que a pesar de que los campesinos que seguían a Emiliano Zapata desfilaron por las calles de la Ciudad de México llevando el estandarte de Nuestra Señora de Guadalupe, los constitucionalistas norteños que finalmente ganaron el poder, heredaron el anticatolicismo de los liberales del siglo XIX. Sin embargo, la respuesta a las medidas de Calles tomaron la forma de una revuelta rural extendida durante los años de 1926-1929, principalmente en los estados de Michoacán, Jalisco y Guanajuato, donde la población era profundamente católica. Los rebeldes lucharon bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe, pero con la inscripción de "¡Viva Cristo Rey!", un grito de guerra de donde provino su apelativo de cristeros. Posteriormente se estimó que 80 mil individuos perdieron la vida en esta guerra civil, o sea, un cristero por cada dos soldados federales.[66] Si la rebelión fue dirigida principalmente por laicos y algunos sacerdotes, fue apoyada por miembros influyentes del episcopado, y en particular por Manríquez y Zárate, quien escribió una pastoral en la que denunciaba a Calles como un jacobino que había enviado a la Iglesia mexicana a "un pleno cautiverio

[66] Jean Meyer, *La cristiada,* 1973, 14a. ed. corregida y aumentada, 3 vols., México, 1994, *passim*.

babilónico"; su supervivencia dependía ahora de la Virgen de Guadalupe, "nuestra libertadora y defensora de nuestra fe y de nuestra nacionalidad".[67] En efecto, la subsiguiente campaña para la canonización de Juan Diego emergió de una matriz cristera.

Cuando la paz se reanudó entre la Iglesia y el Estado, el culto de la Virgen de Guadalupe floreció una vez más y se benefició del rápido incremento de la población mexicana que creció de 20 millones de habitantes en 1940 a más de 100 millones al final del siglo, a los cuales hay que añadir a cerca de 30 millones de personas nacidas en México o de ascendencia mexicana viviendo en Estados Unidos. Un símbolo de la transformación provocada por esta explosión demográfica fue la construcción de la nueva Basílica en 1976-1977, un gran edifico parecido a una enorme tienda de campaña diseñada para un cupo de 10 mil personas.[68] En los años siguientes las peregrinaciones aumentaron tanto que hoy millones de mexicanos visitan la Basílica cada año. Además, en la década de 1980, mientras el nacionalismo revolucionario de principios del siglo XX lentamente se diluía, la Virgen de Guadalupe fue una vez más considerada como el único símbolo permanente de la nacionalidad mexicana.

A partir de 1970, dos fenómenos interrelacionados se han combinado para transformar la tradición guadalupana. En primer lugar, la campaña para beatificar y canonizar a Juan Diego fue adoptada por los arzobispos sucesivos de México,

[67] López Beltrán, *Manríquez y Zárate*, pp. 233-237.

[68] Guillermo Shulenberg Prado, *Memorias del "último abad de Guadalupe"*, México, 2003, pp. 58-105.

prelados con fondos suficientes para ganar el favor de Roma. En segundo lugar, se publicaron una serie de traducciones del *Nican mopohua* y algunos comentaristas trataron este relato como si fuera una Biblia mexicana. Empecemos por hablar del texto en náhuatl. Apenas en 1926, Primo Feliciano Velásquez publicó un facsímile del *Huei tlamahuiçoltica*, acompañado de una traducción en español que ofreció al público mexicano una primera versión completa en español de la obra de Laso de la Vega. Su traducción reveló el contraste entre el estilo altamente poético de la narrativa de la aparición del *Nican mopohua,* y la prosa concisa de la introducción, de la conclusión y del recuento de los milagros. Siguiendo a Sigüenza y Góngora, Velásquez postuló que si Antonio Valeriano era el autor de la narrativa, lo que restaba del texto, sin contar la introducción, había sido escrito por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.[69] Para observar el valor otorgado al *Nican mopohua*, nada más tenemos que ver la *Enciclopedia Guadalupana* (1995), un trabajo ricamente ilustrado, editado y escrito en gran parte por el jesuita español, Xavier Escalada, donde se leen no menos de seis distintas traducciones del texto y donde se afirma que "creemos que la misteriosa acción de Dios no sólo estuvo en las apariciones a Juan Diego y en la impresión de la imagen, sino que también asistió a Valeriano para que pudiera transmitir por escrito, con la verdad necesaria, la narración de esta historia de carácter salvífico".[70] En efecto, el *Nican mopohua* aquí se

[69] Primo Feliciano Velásquez, *La aparición de Santa María de Guadalupe*, México 1931, pp. 142-183.

[70] Xavier Escalada, *Enciclopedia guadalupana*, 4 vols., encuadernados en 2 vols., paginación continua, México, 1995, pp. 50, 740-741.

define como un texto que en cierto sentido fue el resultado de la inspiración divina.

En cuanto a la historia de la canonización basta decir que durante su segunda visita al Tepeyac, el 6 de mayo de 1990, Juan Pablo II publicó un decreto papal beatificando al vidente indio. En su homilía, dada en la Basílica, el papa reconocía al indio como "el confidente de la dulce Señora de Guadalupe", quien podía ahora ser invocado como "protector y abogado de los indígenas". Su figura era inseparable del "hecho guadalupano" y siempre sería asociado con María en México. Añadió:

> A semejanza de los antiguos personajes bíblicos, que eran una representación colectiva de todo el pueblo, podríamos decir que Juan Diego representa a todos los indígenas que acogieron el Evangelio de Jesús gracias a la ayuda maternal de María, inseparable siempre de la manifestación de su Hijo y de la implantación de la Iglesia, como fue su presencia entre los apóstoles el día de Pentecostés.

En su carta pastoral anunciando la beatificación, el cardenal Ernesto Corripio Ahumada describía el hecho como "un acontecimiento sin precedente en la historia de México, porque señala el momento de un país en que sus habitantes incorporan definitivamente en un equilibrio perfecto las verdaderas raíces de su nacionalidad".[71]

[71] Para el texto de estos decretos, la homilía papal y la carta del cardenal, véase *Las informaciones jurídicas de 1666 y el beato indio Juan Diego*, ed. Ana María Lambretón, México, 1991, pp. 13-22, 156-171.

El 31 de julio de 2002 en la basílica de Santa María de Guadalupe, Juan Pablo II, visiblemente enfermo, canonizó solemnemente a Juan Diego Cuautloatzin y así incorporó su nombre al catálogo de los santos honrados por toda la Iglesia católica. La bula papal, emitida ese mismo día fue breve, un documento simple que repetía la narrativa tradicional de las apariciones, en la forma en que habían sido relatadas por Miguel Sánchez y Luis Laso de la Vega. A pesar de que el evento fue un gran y alegre acontecimiento en México, había sido precedido por una controversia considerable entre los círculos de la Iglesia y en la prensa. El antiguo abad de la basílica, Guillermo Schulenberg Prado, había desatado una fuerte campaña para suspender la canonización, aludiendo que las investigaciones recientes no habían encontrado la evidencia documental que sustentara la existencia de un personaje llamado Juan Diego en el siglo XVI.[72] Pero las objeciones presentadas por Schulenberg y un grupo de historiadores y sacerdotes fueron rechazadas tajantemente, debido a la intervención enérgica del arzobispo de México, el cardenal Norberto Rivera.

Para agregar algunas palabras finales acerca del significado de Nuestra Señora de Guadalupe de México, es pertinente citar a Ignacio Manuel Altamirano, indio por nacimiento, diputado liberal destacado, novelista y ensayista, quien en 1884 publicó un recuento de su visita al Tepeyac, donde quedó impresionado por la diversidad en la apariencia de los peregrinos:

[72] El caso en contra de la canonización se puede ver en Manuel Olimón Nolasco, *La búsqueda de Juan Diego,* México, 2002, *passim*.

> Allí están todas las razas de la antigua colonia, todas las clases de la nueva República, todas las castas que viven en nuestra democracia, todos los trajes de nuestra civilización, todas las opiniones de nuestra política, todas las variedades del vicio y todas las máscaras de la virtud de México [...] Nadie se exceptúa y nadie se distingue: es la igualdad ante la Virgen; es la idolatría nacional.

Altamirano reflexionó acerca del hecho de que en todos los temas políticos los mexicanos permanecían amargamente divididos y hasta habían teñido de sangre la tierra con guerras civiles. La sociedad permanecía profundamente estratificada por raza y clase. Sin embargo, todos los mexicanos veneraban a la Virgen del Tepeyac y, de hecho, solamente en su santuario existía la igualdad y se dejaban de lado las diferencias.

> En el último extremo, en los casos desesperados, el culto a la Virgen mexicana es el único vínculo que los une [...] Es la idolatría nacional, y en cada mexicano existe siempre una dosis más o menos grande de Juan Diego.[73]

Además de estas afirmaciones, por cierto, sorprendentes para un liberal que de joven hizo un llamado para que el gobierno fusilara a todos los obispos como traidores, Altamirano escribió un relato bien informado y objetivo acerca del desarrollo del culto a lo largo de los siglos. Al final del ensayo con-

[73] Ignacio Manuel Altamirano, "La fiesta de Guadalupe", *Testimonios históricos,* 1884, pp. 1127-1133.

cluyó que los católicos veneraban a la Virgen de Guadalupe por su religión, los liberales honraban su imagen como la bandera de 1810 y los indios la adoraban como "su única diosa". Agregó que,

> El día en que no se adore a la Virgen del Tepeyac en esta tierra, es seguro que habrá desaparecido, no sólo la nacionalidad mexicana, sino hasta el recuerdo de los moradores del México actual.[74]

Estas palabras son aún más impresionantes, pues fueron escritas por un liberal que luchó en contra de la Intervención Francesa en México y porque constituían una admisión de que la victoria política del liberalismo, y podemos añadir, de la Revolución, no fue capaz de eliminar al catolicismo de su papel central en la vida nacional.

[74] *Ibid*., pp. 1259-1260.

Reflexiones en torno a los centenarios: los tiempos de la Independencia se terminó de imprimir en diciembre de 2008 en los Talleres Gráficos de la Cámara de Diputados. La edición consta de mil ejemplares.

Con motivo de la celebración del bicentenario de la Independencia de México y del centenario de la Revolución Mexicana en 2010, la División de Historia y la División de Estudios Políticos del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), institución académica perteneciente al Sistema de Centros Públicos de Investigación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), organizó una serie de conferencias con destacados historiadores especializados en la Independencia. La serie de conferencias se desprenden del proyecto CIDE Centenarios 2010. Historia Crítica de las Modernizaciones en México.

El Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados, con este primer libro conmemorativo, colabora así en la reflexión constante acerca de la renovación de las leyes de la república, considerando que el proceso de construcción de nuestra nación es continuo y que debe tomar inspiración de la historia y de la reflexión actual, para propiciar un futuro mejor.

CÁMARA DE DIPUTADOS
LX LEGISLATURA