

**En torno al liberalismo hispánico: aspectos del republicanismo,  
del federalismo y del «liberalismo de los pueblos»  
en la independencia de México**

Roberto Breña  
El Colegio de México

Presentado en el Seminario de Historia Intelectual  
El Colegio de México

2005

Son muchos los temas relativos a la independencia mexicana que discuten actualmente los historiadores. El presente trabajo sólo pretende tocar tres de estos temas: el republicanismo, el federalismo y, sobre todo, el «liberalismo de los pueblos»<sup>1</sup>. El objetivo final es contribuir, a partir de estas tres cuestiones, al debate sobre un tema más amplio, y, si cabe, aún más controvertido que los tres anteriores: nos referimos al carácter del liberalismo mexicano en la época de la independencia. Antes de seguir, dos aclaraciones: la primera es que no pretendemos encontrar la «naturaleza» de dicho liberalismo (ni mucho menos); la segunda es que, si bien el trabajo está dedicado al caso de México, varios de los argumentos y de las conclusiones atañen al liberalismo hispánico. Aquí, sin embargo, nos limitaremos a evaluar críticamente algunos aspectos del proceso emancipador novohispano, con el fin de ampliar nuestro conocimiento sobre una

<sup>1</sup> Hemos optado por este término para referirnos a una tendencia historiográfica que otorga un papel relevante a los «pueblos-ayuntamientos» durante la Guerra de Independencia (y más allá) y que, sobre todo, les concede un destacado lugar en la historia del liberalismo mexicano decimonónico. Evitamos el término «liberalismo popular», pues posee ciertas connotaciones que refieren, sobre todo, al debate sobre estos temas, y sobre los poderes locales y regionales en general, entre 1840 y 1880, aproximadamente. Sin ánimo exhaustivo y desde perspectivas muy variadas, a este debate han contribuido Guy Thomson, José Antonio Serrano, Florencia Mallon, Marco Bellingeri, Brian Hamnett, Juan Ortiz Escamilla, Peter Guardino y Claudia Guarisco.

corriente doctrinal, ideológica y política (el liberalismo) que, más allá del enfoque analítico que se adopte, se resiste a ser enmarcada rígidamente<sup>2</sup>.

El liberalismo sigue siendo un tema muy debatido por la historiografía política de la independencia de México. Las razones son muchas (empezando por la amplitud e indeterminación del concepto mismo): desde las «interpretaciones clásicas» sobre el movimiento emancipador, hasta el «liberalismo de los pueblos», el cual plantea una aparición temprana y una amplia difusión social del liberalismo (con la Constitución de Cádiz como fuente y con los ayuntamientos como instrumentos)<sup>3</sup>. Entremedias, debe mencionarse un texto que, pese a haber sido publicado hace cerca de medio siglo y de tener un marcado carácter ideológico, sigue siendo citado con relativa frecuencia como referente sobre el pensamiento político liberal en México: se trata del libro *El liberalismo mexicano* de Jesús Reyes Heróles<sup>4</sup>. Esta obra, de casi mil setecientas páginas, dedica sólo dos capítulos al periodo independentista; no obstante, éstos son suficientes para constatar el maniqueísmo y teleologismo que conforman, junto con otros elementos, el carácter ideológico apuntado<sup>5</sup>.

En la medida en que nos acerquemos al bicentenario del comienzo de los movimientos emancipadores americanos (2008), es muy probable que el

<sup>2</sup> Dos visiones panorámicas muy recientes sobre la discusión historiográfica actual sobre el liberalismo mexicano son «El liberalismo en la historiografía mexicanista de los últimos veinte años» de Mirian GALANTE, *Secuencia* 58, 2004, y «Liberalismos decimonónicos: de la historia de las ideas a la historia cultural e intelectual» de Alfredo ÁVILA, en Guillermo PALACIOS (ed.), *Ensayos sobre la nueva historia política en América Latina, siglo XIX*. México, El Colegio de México-CISH-UNESCO, 2005 (en prensa). Recientemente, la revista *Metapolítica* dedicó dos números al liberalismo mexicano: uno al siglo XIX (7: 31, 2003) y otro al siglo XX (7: 32, 2003).

<sup>3</sup> La expresión «interpretaciones clásicas», que conlleva sin duda un cierto grado de simplificación, es la que emplea François-Xavier Guerra en su artículo «Lógicas y ritmos de las revoluciones hispánicas» para referirse a las visiones teleológicas, surgidas en el siglo XIX, sobre los movimientos emancipadores americanos. Estas visiones presuponen, entre otros elementos, la existencia de naciones al final del periodo colonial, una enconada rivalidad entre criollos y peninsulares en esta misma etapa, la existencia de una modernidad política americana (en la que el liberalismo juega un papel prominente) y, por contraste, la existencia de un arcaísmo y despotismo peninsulares (los cuales, en buena lógica historiográfica, justifican toda acción americana en pos de la «emancipación nacional»). El artículo mencionado aparece en un libro coordinado por el propio Guerra, cuyo título es *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*. Madrid, Editorial Complutense, 1995, pp. 13-46 (cfr. pp. 14-17).

<sup>4</sup> México, Fondo de Cultura Económica, 1957 (3 tomos).

## NO CITAR SIN LA AUTORIZACIÓN DEL AUTOR

liberalismo acreciente su presencia en las discusiones sobre un conjunto de procesos históricos que, en el mejor de los casos, guarda una tensa relación con el liberalismo. Reconocer (y subrayar) esta tensión no implica, por cierto, la adopción de posturas ahistóricas o de *tipo ideal* con respecto al liberalismo. El esencialismo implícito en estas posturas, como cualquier otro en el ámbito histórico, es inaceptable, por su ingenuidad, por su mecanicismo y, en última instancia, por su incapacidad para explicar lo que sucedió en la América hispana en términos políticos entre 1808 y 1825. No obstante, igualmente inaceptables nos parecen las visiones que hacen del liberalismo un concepto tan «historizado» (y, al mismo tiempo, tan elástico), que convierten al devenir político latinoamericano en una procesión de los avatares del liberalismo. En este trabajo, partiremos de una obviedad: el liberalismo hispánico está plagado de ambigüedades doctrinales, ideológicas y políticas. Este punto de partida, con todo lo precario que es, nos permitirá llegar más lejos que las interpretaciones que le adjudican al liberalismo una homogeneidad y una solidez que, *pace* Reyes Heróles, nunca ha tenido (ni en México, ni en ninguna otra parte), y, al mismo tiempo, nos permitirá avanzar más que esas otras interpretaciones que, a estas alturas historiográficas, proponen la inexistencia o imposibilidad del liberalismo (en México y en el resto de la América hispana).

## REPUBLICANISMO Y FEDERALISMO

Los dos temas centrales de este breve apartado nos remiten necesariamente a los Estados Unidos. En términos históricos, porque la idea, prevaleciente hasta hace poco, de una relación, aparentemente sin fisuras, entre liberalismo, republicanismo y federalismo, surge de la república estadounidense (la cual, por cierto, desde un punto de vista formal contaba apenas con dos décadas de existencia cuando se inician los movimientos emancipadores iberoamericanos). En términos historiográficos, porque el debate sobre el carácter republicano de la independencia estadounidense, iniciado hace ya cerca de

<sup>5</sup> Dicho carácter resulta evidente desde el momento en que, en la introducción, el autor establece una identidad entre el liberalismo y la historia de la nación mexicana. En mi artículo «La consumación de la independencia de México: ¿dónde quedó el liberalismo? (Historia y pensamiento político)», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 16, 2000, pp. 59-93, hago una crítica de la visión que Reyes Heróles tenía sobre la relación entre el liberalismo y el proceso de independencia de México (cfr. pp. 74-76).

cuarenta años (*The Ideological Origins of the American Revolution* de Bernard Bailyn apareció en 1967), es una de las fuentes más importantes de donde surgió el libro que, por lo menos en el contexto mexicano, señala un replanteamiento profundo del republicanismo latinoamericano: *El republicanismo en Hispanoamérica (Ensayos de historia intelectual y política)*<sup>6</sup>.

Como es bien sabido, a partir de 1810, el republicanismo invadió la mente de la inmensa mayoría de los líderes de las emancipaciones americanas, quienes, salvo casos excepcionales (Bolívar entre ellos), miraban al vecino del norte en busca de inspiración política. El hecho de haberse independizado de la potencia europea de la época un par de décadas atrás y, más aún quizás, el aura de éxito y de singularidad histórica que rodeó a los Estados Unidos desde el inicio de su trayectoria como país independiente, hacían de esta búsqueda algo bastante lógico. Lo que resulta menos comprensible es que la historiografía mexicana sobre el periodo identificara sin mayores cuestionamientos, hasta hace muy poco tiempo, al liberalismo con el republicanismo y el federalismo; es precisamente esta identificación la que pone en cuestión el libro citado.

Respecto a los republicanos mexicanos anteriores a 1823, Alfredo Ávila afirma que el hecho de que fueran partidarios de una forma de gobierno que después se vincularía con el liberalismo no significa que lo fueran de un régimen liberal (como el caso de Morelos demuestra fehacientemente)<sup>7</sup>. La Constitución de Apatzingán (1814), considerada la primera constitución de la historia nacional mexicana, era un texto que estaba lejos de sostener una noción liberal de la libertad. Además, nos dice Ávila, «los republicanos favorecían la superioridad legislativa frente a las otras dos ramas del poder, con lo cual se oponían a la

<sup>6</sup> José Antonio AGUILAR RIVERA y Rafael ROJAS (eds.). México, Fondo de Cultura Económica-CIDE, 2002. El libro consta de trece colaboraciones, que se ocupan sobre todo de México, pero también se incluyen textos dedicados específicamente a Argentina, Cuba y España, además de uno sobre Montesquieu.

<sup>7</sup> Sobre el tradicionalismo político de los novohispanos en contraste con la España gaditana, o con otras partes de América, véase el artículo «La independencia de México y las revoluciones hispánicas» de François-Xavier GUERRA, en *El liberalismo en México*. Hamburgo-Münster, Lit Verlag-AHILA, 1993, pp. 15-48 (cfr. pp. 43-48). Al respecto, puede verse también mi artículo «Ideología, ideas y prácticas políticas durante la emancipación de América: panorama del caso novohispano», *Historia y Política*, 11, 2004-1.

igualdad y equilibrio que proponía el pensamiento liberal»<sup>8</sup>. Los elementos anteriores permiten establecer algunas distancias entre el liberalismo y el republicanismo; más importante aún, indican una senda de investigación que puede resultar fructífera. Lo fundamental, en todo caso, es que el maridaje entre liberalismo y republicanismo, que a fuerza de ser repetido por la historiografía de la región parecía estar sólidamente instalado, se ha convertido en otro de los aspectos debatibles de las independencias mexicana e hispanoamericana.

Lo mismo se puede decir de las relaciones entre republicanismo y federalismo. Durante mucho tiempo, se pensó que la adopción del republicanismo había llevado, por la influencia del modelo estadounidense, a la adopción del federalismo. A este respecto conviene mencionar que existieron muchos otros factores que jugaron un papel no menos importante: las transformaciones territoriales y comerciales que varios virreinos y capitanías generales habían sufrido desde mediados del siglo XVIII; la situación de incertidumbre generalizada provocada por las guerras autonomistas e independentistas; la debilidad de las capitales, lo que les impedía imponer su autoridad en el nuevo contexto y, por último, la difusión y el arraigo de la doctrina de la soberanía de los pueblos, en plural. Estos elementos contribuyeron al establecimiento del sistema federal en varias partes de la América hispana.

Sin embargo, lo que nos importa ahora no son tanto los factores que coadyuvaron a que el sistema federal fuera adoptado en México en 1824, como sus vínculos con el republicanismo. Sobre el primer republicanismo mexicano, Rafael Rojas escribe: «La impresión que deja la lectura de la prensa, la panfletografía y las actas del Congreso es que la adopción del régimen republicano no respondió a un discernimiento constitucional de las ventajas de la república sobre la monarquía, sino a una fuerza centrífuga desde las provincias que sólo podía liberarse dentro de un pacto confederal»<sup>9</sup>. Josefina Zoraida Vázquez llega a la misma conclusión en un artículo reciente sobre los primeros

<sup>8</sup> «Pensamiento republicano hasta 1823», en J. A. AGUILAR RIVERA y R. ROJAS (eds.), *El republicanismo en Hispanoamérica*, op. cit., p. 342. Respecto al último punto, la primera constitución del México independiente, la de 1824, estableció la supremacía absoluta del poder legislativo sobre los otros dos poderes.

pasos del federalismo mexicano: «Desde luego, si consideramos el contexto de aquellos días, éste [el federalismo] constituyó la única alternativa para mantener la unidad territorial»<sup>10</sup>.

En un primer momento, el imperio de Iturbide apareció como una opción más viable que el régimen republicano para mantener la unidad nacional, pero su abdicación en marzo de 1823 produjo un vacío de poder que fue aprovechado por las autoridades políticas de la época (diputaciones provinciales, jefes políticos y comandantes militares) para proclamarse autónomas. Si a esta coyuntura específica del caso mexicano, aunamos los elementos estructurales arriba mencionados, se perfila con relativa nitidez el camino hacia un federalismo más o menos radical<sup>11</sup>. Un federalismo que pronto mostraría sus limitaciones, no sólo en lo que respecta al gobierno nacional en cuestiones tan decisivas para su funcionamiento cotidiano como la cuestión fiscal, sino también en un aspecto que era aún más importante en aquel momento: la defensa del país recién independizado<sup>12</sup>. En palabras de Juan Ortiz Escamilla: «El establecimiento de la Constitución de 1824 no resolvió el problema de la formación del Estado nacional, por el contrario, condujo a un autonomismo que rayaba en gobiernos independientes defensores de su soberanía y en constante oposición al gobierno federal»<sup>13</sup>.

SERVANDO TERESA DE MIER

<sup>9</sup> «La frustración del primer republicanismo mexicano», en *ibidem*, p. 393. Este artículo de Rojas se convertiría en el capítulo V de su libro *La escritura de la Independencia: el surgimiento de la opinión pública en México*. México, Taurus-CIDE, 2003, pp. 197-228.

<sup>10</sup> «El establecimiento del federalismo en México, 1812-1827», en J. Z. VÁZQUEZ (coord.), *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*. México, El Colegio de México, 2003, p. 37.

<sup>11</sup> «Es importante recordar que, a diferencia de Estados Unidos, donde el federalismo apoyaba la consolidación de la unidad, en México se interpretó en términos del antifederalismo jeffersoniano, es decir, como doctrina que subrayaba la soberanía de los estados y sólo destinaba mínimas facultades al gobierno federal...». *Ibidem*, p. 34.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 36. Este último, por cierto, es un punto sobre el que fray Servando Teresa de Mier, a quien dedicaremos el apartado siguiente, insistió mucho.

<sup>13</sup> Juan ORTIZ ESCAMILLA *Guerra y gobierno: los pueblos y la Independencia de México*. Sevilla, Colmex-Instituto Mora-UIA-Universidad de Sevilla, 1997, p. 178. Ortiz Escamilla resume las ideas centrales de este libro en su artículo «La Guerra de Independencia y la autonomía de los pueblos», en J. Z. VÁZQUEZ (coord.), *Interpretaciones sobre la Independencia de México*. México, Nueva Imagen, 1997, pp. 177-214.

Algunas de las tensiones entre el liberalismo, el republicanismo y el federalismo en México durante la etapa independentista y los años inmediatamente posteriores se reflejan en la obra del más importante ideólogo de la emancipación novohispana, y uno de los más destacados a nivel hispanoamericano: fray Servando Teresa de Mier. En relación con su republicanismo, del cual tanto se ufanaba en la última etapa de su vida política, creemos que Rafael Rojas lo subestima cuando afirma que para Mier, lo mismo que «para casi todos los republicanos hispanoamericanos de las primeras décadas poscoloniales, la república es una forma de gobierno determinada por la titularidad del poder ejecutivo...»<sup>14</sup>. Si esto puede ser cierto en la etapa de la célebre *Memoria político-instructiva* (1821), creo que no se puede decir lo mismo del escrito de Mier que Edmundo O'Gorman considera «uno de los textos más extraordinarios del pensamiento político latinoamericano»; nos referimos a la célebre alocución conocida como «Discurso de las profecías» o «Discurso profético», que pronunció fray Servando, en su calidad de diputado por Nuevo León, ante el congreso constituyente mexicano en diciembre de 1823<sup>15</sup>.

En este alegato, Mier reivindica, antes que nada, su republicanismo, recordando que antes de que él enviara a México su *Memoria político-instructiva* desde la ciudad de Filadelfia, a mediados de 1821, la idea que se tenía de la república «se confundía con la herejía y la impiedad»<sup>16</sup>. Enseguida, se manifiesta a favor del federalismo, pero de un federalismo que reconozca las enormes diferencias (políticas, sociales y culturales) que separan a México de los Estados Unidos. En primer lugar, señala el hecho de que los Estados Unidos estaban constituidos por estados autónomos antes de independizarse y, que, si se

<sup>14</sup> «La frustración del primer republicanismo mexicano», *op. cit.*, p. 398. Esto es lo que José Antonio Aguilar Rivera denomina «el carácter epidérmico» del republicanismo hispanoamericano en su artículo «Dos conceptos de república», otro texto de *El republicanismo en Hispanoamérica*, pp. 57-85 (cfr. la p. 72).

<sup>15</sup> «Profecía del doctor Mier sobre la Federación Mexicana», en Servando Teresa de MIER, *Ideario político*. Edmundo O'GORMAN (ed.). Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 288-300. La cita de O'Gorman aparece en la nota introductoria a «El padre Mier en el Congreso Constituyente», en *ibidem*, p. 237. En mi artículo «Pensamiento político e ideología en la emancipación americana (Fray Servando Teresa de Mier y la independencia absoluta de la Nueva España)», no reparé en esta variación que señalo aquí respecto al republicanismo de Mier. Dicho artículo aparecerá en el libro *La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Francisco COLOM (ed.). Madrid, Vervuert-Editorial Iberoamericana, 2005 (en prensa). En lo que resta de este apartado reproducimos algunos párrafos de dicho escrito.

<sup>16</sup> Servando Teresa de MIER, *Ideario político*, *op. cit.*, p. 289.

federaron, fue para unirse en contra de la opresión del gobierno inglés. Pero, en el caso de México, previene, «federarnos estando unidos, es dividirnos y atraernos los males que ellos procuraron remediar con esa federación»<sup>17</sup>. Es decir, fray Servando aboga por un sistema federal que no disperse la soberanía entre las provincias («estados» a partir de 1824), pues ello significaba ir en contra de la historia y, por tanto, desde la perspectiva gradualista y liberal-conservadora del Mier posterior al logro de la independencia mexicana, un error político que podría tener muy graves consecuencias.

Reproducimos aquí un pasaje que refleja que, para este fray Servando, la república es bastante más que un sistema de gobierno basado en la titularidad del poder ejecutivo:

Ellos [los estadounidenses] habían vivido bajo una constitución que con sólo suprimir el nombre de rey es la de una república: nosotros, encorvados trescientos años bajo el yugo de un monarca absoluto, apenas acertamos a dar un paso sin tropiezo en el estudio desconocido de la libertad. Somos como niños a quienes poco a poco se les han quitado las fajas, o como esclavos que acabamos de largar cadenas inveteradas. Aquél era un pueblo nuevo, homogéneo, industrial, laborioso, ilustrado y lleno de virtudes sociales, como educado por una nación libre; nosotros somos un pueblo viejo heterogéneo, sin industria, enemigos del trabajo y queriendo vivir de empleos como los españoles... [...] Querer desde el primer ensayo de la libertad remontar hasta la cima de la perfección social, es la locura de un niño que intentase hacerse hombre perfecto en un día.<sup>18</sup>

La idea de república que se desprende de estas líneas no es la de un mero dispositivo de funcionamiento institucional, sino la de un conjunto de comportamientos públicos que no surgen de la noche a la mañana, la de un conjunto de valores sociales que tardan en arraigar. La historia y los precedentes políticos novohispanos debían ser tomados en cuenta por encima de los atractivos del sistema republicano del vecino país; imitarlo mecánicamente implicaba, para fray Servando, ignorar las diferencias radicales que existieron durante siglos entre las Trece Colonias y la Nueva España. No debe olvidarse, por cierto, que su cautela y firmeza *vis-à-vis* la imitación del sistema

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

## NO CITAR SIN LA AUTORIZACIÓN DEL AUTOR

estadounidense se dio dentro de una asamblea en la que este sistema representaba una suerte de panacea política<sup>19</sup>.

El gradualismo político y social de Mier, que se refleja nítidamente en la cita referida, no había hecho más que acentuarse desde que escribió su *Historia de la revolución de Nueva España* (1813). La consumación de la independencia intensificó aún más la moderación política de fray Servando, como se puede constatar al revisar sus discursos parlamentarios. De uno de ellos, pronunciado en mayo de 1823, extraemos estas palabras: «...cuando se trata del destino de una nación, me guardaré bien de embarcarme en teorías nuevas, cuya futura experiencia puede sumergir la libertad para siglos, o sumergirnos en un océano de calamidades y de sangre. Caro y muy caro costaron a los franceses las nuevas teorías constitucionales. En esta materia mientras menos invención, más seguridad»<sup>20</sup>.

El hecho de reconocer la ventaja histórico-política que los Estados Unidos tenían con respecto a México (y, naturalmente, sobre toda la América hispana) no implica que Mier esté completamente de acuerdo con algunos aspectos de la república estadounidense. En concreto, considera que está excesivamente descentralizada: es una «confederación laxa», como él la denomina en el «Discurso», «cuyos defectos —añade para convencer a su auditorio— han patentizado muchos escritores [y] que allá mismo tiene muchos antagonistas»<sup>21</sup>. Fray Servando se pronuncia por una federación «razonable y moderada, una federación conveniente a nuestra poca ilustración y a las circunstancias de una guerra inminente»<sup>22</sup>. Mier estaba a favor de un federalismo moderado o, si se prefiere, de un centralismo moderado (que no cayera «en la concentración peligrosa de Colombia y del Perú») <sup>23</sup>. Volviendo a la cuestión anterior, fray

<sup>19</sup> Un hecho que refleja bien la cita siguiente, tomada de un discurso que Mier pronunció ante el congreso mexicano en abril de 1824: «Se ha citado a los Estados Unidos, como en todo se hace, porque se les tiene por el regulador y la piedra de toque, y yo digo el disparador y la piedra de amolar», en *ibidem*, p. 302.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> El hecho de que sea posible adjudicarle ambas posturas a Mier nos dice algo sobre dos términos («federalismo» y «centralismo») que los historiadores hispanoamericanos utilizaron durante mucho tiempo como *talismanes* historiográficos (y como armas arrojadizas); la lista de vocablos así concebidos por la historiografía hispanoamericana es larga.

Servando no rechazaba al republicanismo estadounidense de manera permanente o, más bien, pensaba que el republicanismo, como tradición sociocultural, a diferencia del republicanismo institucional (por llamarlo así), requería de un aprendizaje cuya relativa lentitud lo hacía no sólo inviable, sino hasta peligroso, para el momento y el contexto concretos de la recién independizada nación mexicana.

El «Discurso de las profecías», es cierto, es un texto excepcional en la obra de Mier, no solamente por la prudencia política que es posible percibir en cada uno de sus párrafos, sino también porque, en él, fray Servando ha abandonado las posturas excesivamente apasionadas y maniqueas que es posible encontrar en casi todos sus escritos anteriores. Estas posturas se explican, desde nuestro punto de vista, porque Mier subordinó su pensamiento político a lograr la independencia *absoluta* de la Nueva España (él fue uno de los primeros, en toda Hispanoamérica, en abogar por una independencia de este tipo). Una vez obtenido el que había sido el objetivo principal de su vida durante una década (1811-1821), fray Servando adopta una cierta serenidad en el tono (que no en las expresiones), en las propuestas y en los patrones políticos a seguir, que contrastan notablemente, como señalamos, con casi todos los escritos que elaboró durante dicho decenio. A partir de ese momento, Inglaterra ya no es el único modelo político que existe en el mundo, tal como figura en la *Historia de la revolución de Nueva España*, ni los Estados Unidos son ya «el fanal [que] está delante de nosotros para conducirnos al puerto de la felicidad», tal como se refirió a este país en la *Memoria político-instructiva*<sup>24</sup>.

Pero, además, en el «Discurso profético» Mier pone de manifiesto ese pragmatismo y reformismo políticos que tanto criticara a José María Blanco White en el debate que ambos sostuvieron doce años antes en las *Cartas de un americano a El Español* (1811-1812) y reniega, con enorme vehemencia, del jacobinismo y del «revolucionarismo» que manifestó en dicho intercambio epistolar. Como señalan André Pons y André Saint-Lu, fray Servando ha dado un giro radical: «...es curioso observar que, para luchar contra los federalistas

<sup>24</sup> Servando Teresa de MIER, *Memoria político-instructiva*. México, Banco Nacional de México, 1986, p. 53. Desafortunadamente, los discursos políticos es casi lo único que poseemos de Mier, en términos de obra política, después de 1821.

[mexicanos en el congreso constituyente] que invocaban los principios revolucionarios franceses, el diputado de Nuevo León acude a los argumentos antifederalistas y antidemocráticos de la *Historia*, libro XIV, precisamente los mismos que Blanco White había utilizado contra Mier en la polémica de 1811-1812: recusación del ejemplo de los Estados Unidos, federación inadaptada a las circunstancias, necesidad del aprendizaje progresivo de la libertad y de una etapa previa antes de que México pueda alcanzar el nivel político de la república norteamericana».<sup>25</sup>

No es éste el lugar para intentar explicar las ambigüedades y las oscilaciones del pensamiento político de Mier (menores, por lo demás, de lo que pudiera pensarse a primera vista), baste señalar que a partir del logro de la independencia de México, su lenguaje revela una mesura y un equilibrio inéditos. A partir de entonces, las propuestas políticas que fray Servando había manifestado desde que escribiera su *Historia* en 1813 no tienen que ajustarse con su independentismo, tan voluntarioso como inflexible. Su firme rechazo a toda postura política radical, el peso que concede a la historia (y a las leyes detrás de la misma), su moderación política y su evidente antidemocratismo se convierten en principios que, a partir de septiembre de 1821, se manifestaron tal como eran, sin tener que contrabalancearse, y ser tergiversados en el camino, por una independencia absoluta por la que luchó, como su biografía lo constata de mil maneras distintas, durante todo un decenio.

Lo mismo se puede decir de su escepticismo en cuanto a algunos de los principios básicos del liberalismo; escepticismo que expresara sin ambages en su escrito «¿Puede ser libre la Nueva España?» (1820), en el que se mofa del principio de representación<sup>26</sup>. Este escrito, que no puede ser descalificado como una simple *boutade* de su autor, bastaría para cuestionar las credenciales liberales de Mier, que ciertos historiadores latinoamericanos, no obstante, siguen afirmando con una contundencia que nos parece, a un tiempo, equivocada y

<sup>25</sup> *Historia de la Revolución de Nueva España*. Edición crítica coordinada por A. SAINT LU y M.C. BÉNASSY-BERLING. París, Publicaciones de la Sorbona, 1990, p. XCIII.

<sup>26</sup> Este breve texto está contenido en Servando Teresa de MIER, *Escritos inéditos*, J.M. Miquel i Vergés y Hugo Díaz-Thomé (eds.). México, INEHRM, 1985, pp. 213-227.

reveladora<sup>27</sup>. En todo caso, también en este aspecto el «Discurso de las profecías» revela un cambio importante, pues en él fray Servando hace una férrea defensa de la representación<sup>28</sup>. A fin de cuentas, el «Discurso», al igual que la *Memoria político-instructiva* (que no pudo evitar que Iturbide se convirtiera en emperador), fracasó en su objetivo fundamental: los constituyentes mexicanos optaron por un sistema federal extremo, que pronto, como ya se mencionó, revelaría sus carencias. El faccionalismo, la falta de cohesión y la inestabilidad que hicieron presa del país, así como la incapacidad de la Constitución de 1824 para garantizar la primera transición presidencial (la de 1828), vuelven casi inevitable citar las célebres palabras finales del «Discurso»: de adoptarse el sistema federal propuesto, advierte Mier, sobre México se abatirán «la división, las emulaciones, el desorden, la ruina y el trastorno»<sup>29</sup>. Lo cual, obviamente, no implica que, de haberse adoptado un sistema más centralizado, las cosas hubieran sido muy distintas, pero eso no disminuye lo acertado del diagnóstico político que hace fray Servando en esta parte final y, prácticamente, a todo lo largo de su discurso.

## EL LIBERALISMO DE LOS PUEBLOS

En este apartado revisaremos críticamente algunos textos de dos historiadores que se han ocupado de estudiar las relaciones entre el liberalismo y los «pueblos-ayuntamientos» durante el periodo independentista (más específicamente, a

<sup>27</sup> Un botón de muestra: en el texto de Yamandú Acosta titulado «El liberalismo. Las ideologías constituyentes. El conflicto entre liberales y conservadores», esta autora considera a Mier una de las expresiones «de mayor densidad discursiva e histórica» del liberalismo iberoamericano de la primera mitad del siglo XIX. El artículo de Acosta está incluido en el libro *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Arturo Andrés ROIG (ed.). Madrid, Editorial Trotta-CSIC, 2000 (pp. 343-361; la cita es de la p. 346).

<sup>28</sup> *Ideario político, op. cit.*, p. 291 (se trata de una apología de la representación como relación fiduciaria, a la manera de Burke, en contra de la interpretación comisaria de la misma).

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 299. El «Discurso» concluye, literalmente, con una invocación y una cita en latín: «¡Dios mío, salva a mi patria! *Pater ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt*». En su artículo «El establecimiento del federalismo en México, 1812-1827», ya citado, J. Z. Vázquez reconoce que la Constitución de 1824 «pudo solventar algunos problemas» (p. 37), pero en la introducción general a *El establecimiento del federalismo en México, op. cit.*, donde está incluido su artículo, esta autora no puede evitar hablar del «fracaso» del primer federalismo mexicano (p. 18).

partir de la Constitución de Cádiz) y durante buena parte del siglo XIX<sup>30</sup>. El primero de ellos, que ha dedicado una parte considerable de su obra a esta temática, es Antonio Annino, autor de una serie de trabajos que han sido muy comentados en el medio historiográfico mexicano<sup>31</sup>; la segunda autora en la que nos detendremos es Alicia Hernández Chávez<sup>32</sup>.

Adelantamos nuestro argumento: por diversos motivos, el hecho de que los ayuntamientos fueran instituciones políticas constitucionales y los órganos de autogobierno que «decidían» la ciudadanía en las comunidades locales partir de 1812, no nos parece un criterio suficiente para adjudicarles el peso liberal que Annino y Hernández Chávez les conceden. La diferencia, si se quiere, es de matiz, pero lo cierto es que buena parte de las discusiones sobre el liberalismo hispánico se puede considerar, justamente eso, *debates sobre matices*. En este caso, la cuestión se complica un poco más porque, por un lado, defendemos una concepción *política* del liberalismo, y, al mismo tiempo, criticamos la visión del «liberalismo de los pueblos» porque, desde nuestro punto de vista, detrás de ella se esconde una perspectiva puramente *instrumental* del liberalismo. El liberalismo es un conjunto de valores, prácticas y objetivos de índole política; cuando una institución considerada liberal, como lo es el ayuntamiento desde una perspectiva

<sup>30</sup> Juan Ortiz Escamilla da la siguiente definición de «pueblo» en la introducción de su libro *Guerra y gobierno...*, *op. cit.*: «una población generalmente rural habitada principalmente por indios, pero que en algunos casos incluye a otras razas, como peninsulares, criollos, mestizos y mulatos. En la mayoría de los casos, el 'pueblo', si es indígena, tiene un gobierno o 'república' que implica la presencia de un gobernador, alcaldes, regidores y escribano indios encargados de la administración del lugar. En otros casos, el término 'pueblo' también se usa para definir a una 'villa', pequeña población de peninsulares gobernada por un ayuntamiento. Entre sus habitantes solían vivir todas las razas» (p. 15, nota 1). La expresión «pueblo-ayuntamiento» alude, como queda dicho, a una situación que surge de la constitución gaditana.

<sup>31</sup> El texto de Annino que utilizaremos aquí como base para reconstruir sus ideas sobre el tema en cuestión es «Nuevas perspectivas para una vieja pregunta» en J. Z. VÁZQUEZ y A. ANNINO (eds.), *El primer liberalismo mexicano 1808-1855*. México, INAH, 1995, pp. 45-91. Este trabajo volvería a ser publicado, con mínimas variaciones, en Leticia REINA y Elisa SERVÍN (coords.), *Crisis, Reforma y Revolución. México: historias de fin de siglo*. México, Taurus-Conaculta-INAH, 2002 (bajo el título «El Jano bifronte: los pueblos y los orígenes del liberalismo mexicano», pp. 209-251); y también en A. ANNINO y F.-X. GUERRA (coords.), *Inventando la nación (Iberoamérica, siglo XIX)*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (bajo el título «Pueblos, liberalismo y nación en México», pp. 399-430). Otros textos de Annino que hemos consultado son la introducción y la conclusión de A. ANNINO y R. BUVE (coords.), *El liberalismo en México*. Münster y Hamburgo, Lit-Verlag-AHILA, 1993, pp. 5-13 y 179-186; «Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos», en A. ANNINO (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 177-226; y, por último, «Definiendo el primer liberalismo mexicano», *Metapolítica* 7: 31, 2003 (pp. 38-51).

<sup>32</sup> Concretamente, en su libro *La tradición republicana del buen gobierno*. México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1993.

legal, no parece responder a valores liberales, ni realiza prácticas liberales, ni contempla objetivos liberales, nos parece importante *matizar el carácter liberal de dicha institución*. Las páginas que siguen no pretenden nada más.

Antes de seguir, tal vez convenga mencionar que la adopción de una perspectiva de los «pueblos-ayuntamientos» como protagonistas liberales tiene varias implicaciones historiográficas: en primer lugar, va en contra de las visiones que insisten en la precariedad del liberalismo mexicano durante la primera mitad del siglo XIX; en segundo, su atención se dirige al ámbito local, no nacional (aunque, en el caso de Annino y de Hernández Chávez, sus propuestas asumen lo que puede llamarse una «cobertura nacional»); por último, esta perspectiva va en contra de las visiones tradicionales de la historia mexicana, pues le otorgan a las clases «subalternas» un papel protagónico (en este caso un protagonismo liberal) que hasta no hace mucho resultaba inconcebible (por protagónico y por liberal).

La tesis de Annino sobre los pueblos-ayuntamientos parte de la Constitución de 1812; más concretamente, de que, en la Nueva España, a partir de ese año, la ciudadanía («uno de los principios básicos del liberalismo») fue monopolizada por las comunidades locales, pues eran ellas las que, según el documento gaditano, determinaban los requisitos para ser considerado «vecino-ciudadano». Este término, que puede resultar ambiguo fuera del contexto hispánico, lo explica el artículo 18 constitucional: «Son ciudadanos aquellos españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios y están avencidados en cualquier pueblo de los mismos dominios.»<sup>33</sup> La entidad designada por la Constitución para determinar el estatus de «vecino», y, por ende, el de «ciudadano», fue la parroquia, que decidiría quiénes podían integrar las juntas electorales de parroquia (las cuales, como lo

<sup>33</sup> *La Constitución de Cádiz (1812)*, edición de Antonio FERNÁNDEZ GARCÍA. Madrid, Castalia, 2002, p. 95 (todas las citas de la Constitución que haremos en lo sucesivo son de esta edición). Los indígenas eran pues ciudadanos, con todo lo que ello supone para el tema que nos ocupa (no así las castas, cuyo origen no provenía por ambas líneas de los dominios españoles). Conviene señalar también que el proceso de fortalecimiento de los autogobiernos locales se inició en la Nueva España en 1810, pues el inicio de las hostilidades implicó la necesidad de los pueblos de defenderse de los ataques insurgentes. Esta misma necesidad se tradujo en una mayor participación de la población civil en las decisiones políticas y militares. Véase J. ORTIZ ESCAMILLA, *Guerra y gobierno...*, *op. cit.*, p. 116.

estipula el artículo 35 constitucional, «se compondrán de todos los ciudadanos avecindados y residentes en el territorio de la parroquia respectiva»<sup>34</sup>.

Ahora bien, nos parece importante señalar que el hecho de ser español y de estar avecindado en cualquier pueblo de los dominios españoles no era suficiente para ser considerado ciudadano; era indispensable no estar incapacitado física o moralmente, no ser deudor, no ser sirviente doméstico, tener empleo y, por último, no estar procesado criminalmente. Estos cinco requisitos conforman el artículo 25 constitucional (el cual plantea, para un futuro algo distante, un sexto requisito: a partir del año 1830 se exigirá saber leer y escribir para poder ser considerado ciudadano)<sup>35</sup>. Annino denomina a este control de la ciudadanía por parte de las comunidades locales el «desliz de la ciudadanía»; un fenómeno particular a la ciudadanía hispánica, a la cual contrasta con la francesa. En el caso del ciudadano galo, éste tenía que cumplir ciertas condiciones (fiscales, de propiedad, etc.); por su parte, el hispánico, tenía frente a sí unos requisitos que eran los más «abiertos» de aquella época (el texto gaditano ni siquiera fijaba una edad determinada para poder ejercer el voto). Annino considera que en el nexo entre el «vecino» y el «ciudadano» y, más específicamente, en el control que la comunidad local tenía sobre la decisión de quién lo era, se da una vinculación entre antigua y nueva ciudadanía. Se crea así una ciudadanía que, como anotamos, incluía a los indígenas, lo que representó, nos dice Annino, una amenaza para el nuevo orden, pues la comunidad indígena, junto con su territorio, «se transformó en una fuente de derechos constitucionales»<sup>36</sup>.

La determinación del estatus de vecino se convierte entonces en un momento decisivo del proceso electoral, pues el reconocimiento de la vecindad otorgaba, con las salvedades mencionadas, la ciudadanía. «Aquí, en la construcción de la nueva representación política, la carta gaditana abrió definitivamente la brecha: las juntas electorales de la (*sic*) parroquia tuvieron el poder absoluto constitucional de averiguar los requisitos de los votantes-

<sup>34</sup> El motivo que originó esta decisión de los legisladores gaditanos es muy sencillo y muy pragmático: solamente las parroquias tenían registros sobre los habitantes-vecinos. El artículo 35, en *La Constitución de Cádiz, op. cit.*, p. 101.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 97-98.

ciudadanos. Absoluto por inapelable y por tanto fuera de la jurisdicción del Estado. No acaso la circunscripción electoral fue la parroquia, es decir, la institución agregativa básica de las sociedades hispánicas.»<sup>37</sup>

Por otro lado, señala Annino, si bien la constitución gaditana adjudicó un carácter puramente administrativo a los ayuntamientos, privándolos de cualquier proyección política, en la práctica esto no tuvo, desde su punto de vista, mayores consecuencias: «En pocos años, entre 1812-1814 y 1820-1823, la difusión masiva de los nuevos ayuntamientos constitucionales en las áreas rurales no sólo hizo evidente la brecha constitucional, sino que la abrió a tal punto que la nueva ciudadanía se [sic] quedó monopolizada por estas instituciones locales. [...] Así que México vivió su primera experiencia liberal en la agonía de la colonia bajo el liderazgo del Estado español y no de las élites criollas.»<sup>38</sup> Este cuadro lo complementa Annino con otro aspecto que considera muy importante: contraviniendo la legislación constitucional, el control de la justicia quedó, «en forma masiva», en manos del ayuntamiento, lo que, en sus propias palabras, «reubicó el mundo de los pueblos en el marco constitucional sin rupturas dramáticas y con una legitimidad que nadie cuestionó hasta las Leyes de Reforma»<sup>39</sup>. Enseguida, el autor afirma que el problema de la tierra fue «la médula de todos los dilemas» y añade que el de los pueblos fue, sin duda, un liberalismo corporativo; sin embargo, desde su perspectiva, a este respecto «el

<sup>36</sup> «Nuevas perspectivas para una vieja pregunta», *op. cit.*, p. 56.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 57 (sobre este último punto, ver la nota 34). El artículo 309 constitucional estipula que los pueblos se gobernarán a través de un ayuntamiento, compuesto por el alcalde (o alcaldes), regidores y procuradores síndicos. Por su parte, el artículo 310 establece que se instituirá un ayuntamiento en todos los pueblos donde no existan ya y en donde «convenga le haya»; en todo caso, no habrá ayuntamientos en donde la población no alcance los mil habitantes; *La Constitución de Cádiz*, *op. cit.*, p. 155 (ambos artículos).

<sup>38</sup> «Nuevas perspectivas para una vieja pregunta», *op. cit.*, p. 58. Annino menciona que se pasó de 54 ayuntamientos antes de Cádiz a casi mil en 1821. Y agrega: «Y si miramos la distribución territorial de los nuevos ayuntamientos, vemos que su número se incrementa en las áreas indígenas: tan sólo Oaxaca en 1821 tenía alrededor de 200. Muchas antiguas repúblicas de indios se transformaron en ayuntamientos. *Quizás sea éste el dato más interesante porque nos muestra con toda evidencia cómo un tipo de cultura local se apoderó de la ciudadanía liberal*», *ibidem*, p. 60 (la cursiva es mía; más adelante cuestionaremos el «apoderamiento» aquí aludido).

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 61. La importancia de este punto queda más clara en «Definiendo el primer liberalismo mexicano» (*op. cit.*, p. 48), donde Annino afirma que en México la *legitimidad de la república* provenía «de la constitucionalización de la justicia que los territorios municipales experimentaron en los años gaditanos, una justicia que después de 1821 fue más libre que antes para los pueblos...». El autor considera esta cuestión «un elemento básico del primer liberalismo mexicano» («Nuevas perspectivas para una vieja pregunta», *op. cit.*, p 61).

punto históricamente importante es el extremo dinamismo interno a este mundo pueblerino»<sup>40</sup>.

Si la ciudadanía y la justicia estaban en manos de las comunidades locales, el surgimiento y discusión del tema de la soberanía es inevitable. «Los pueblos-ayuntamientos que salieron de la primera experiencia constitucional de Cádiz siguieron autodefiniéndose como ‘soberanos’, como si el Estado no existiera. Es la muestra más evidente de que el primer liberalismo mexicano tenía una raíz en la tradición del constitucionalismo de la antigua monarquía católica...»<sup>41</sup>. Esta apropiación de la soberanía por parte de las comunidades locales se vio reforzada por la ambigüedad que siempre existió en el mundo americano respecto a la soberanía del pueblo o de los pueblos<sup>42</sup>.

Sobre el tema de la soberanía de los pueblos, más concretamente sobre su alcance, Alfredo Ávila tiene una opinión distinta. Contrariamente a lo afirmado por Annino en su artículo «Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-1821», Ávila afirma que la constitución gaditana no otorgó carácter representativo ni a los ayuntamientos ni a las diputaciones provinciales, sino exclusivamente a las Cortes. La hipótesis de que la soberanía estaba en los pueblos, «podría sustentarse en las constantes menciones en planes y otros documentos a la ‘voluntad de los pueblos’. Sin embargo, una vez abolida la natural (o divina) soberanía del monarca, este atributo sólo podía hallarse en el pueblo de iguales, es decir, la nación.»<sup>43</sup> En cuanto a la opinión de Annino en el sentido de que en el dilema de la soberanía de los pueblos estuvo involucrado, durante toda la primera mitad del siglo XIX, la ambigüedad del idioma al respecto y la enorme cantidad de documentos que se refieren tanto a la soberanía del «pueblo» como a la de los «pueblos», Ávila plantea que la renuencia a utilizar el

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 61-62; desgraciadamente, Annino no explica en qué consiste dicho dinamismo.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>42</sup> Sobre este tema, véase F.-X. GUERRA, «El pueblo soberano: incertidumbres y coyunturas del siglo XIX», en su libro *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica-MAPFRE, 1992, pp. 351-381.

<sup>43</sup> Alfredo ÁVILA, *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México*. México, Taurus-Cide, 2002, p. 115.

término en singular por parte de los publicistas de la época se debía a su temor al radicalismo popular<sup>44</sup>.

Por otra parte, según Annino, «la reapropiación de la soberanía» por parte de los pueblos es un proceso que se pone en marcha en América durante el llamado «bienio crucial», es decir, los años 1808-1809. Desde su punto de vista, la reapropiación de la soberanía por parte de las Cortes tuvo poquísima fuerza y legitimidad en los territorios americanos cuando se les compara con las de los pueblos; esto no fue, nos dice, a causa de los movimientos independentistas: «Es que en el 'bienio crucial', sea como sea, aquella parte del imperio había conseguido algo que deseaba desde la época de su fundación: la igualdad con la península y la federalización de la monarquía, es decir el derecho al autogobierno completo.»<sup>45</sup> Esta caracterización del 'bienio crucial' contrasta con la significación histórica básica que concede a este periodo el creador de la expresión, François-Xavier Guerra<sup>46</sup>.

Para este autor, 1808 y 1809 son «cruciales», principalmente, porque es en este periodo cuando la revolución hispánica inicia su tránsito hacia la Modernidad (la mayúscula es de Guerra) y cuando comienza la gestación de las independencias americanas. Sin embargo, un punto fundamental es que esta modernidad se expresa, exclusivamente, en las mutaciones ideológicas peninsulares, las cuales ponen de manifiesto el enorme desfase entre la Península y el tradicionalismo sociopolítico americano. «Para comprender estos años cruciales —escribe Guerra— es indispensable mantener siempre la visión de conjunto, considerar la Monarquía como lo que todavía es, una unidad, y analizar las consecuencias que los sucesos en una de sus partes tienen para las demás. En esta visión de conjunto es normal que los sucesos de la España peninsular tengan una importancia primordial, puesto que en ella se encuentra el centro político de la Monarquía, se juega militarmente su destino y se toman las decisiones generales frente a las que reaccionará América.»<sup>47</sup>

<sup>44</sup> *Ibidem*. La opinión referida de Annino, en «Nuevas perspectivas para una vieja pregunta», *op. cit.*, p. 89.

<sup>45</sup> «Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-1821», *op. cit.*, p. 186.

<sup>46</sup> «Dos años cruciales (1808-1809)», en F.-X. GUERRA, *Modernidad e independencias*, *op. cit.*, pp. 115-148.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 116.

Durante el «bienio crucial», los americanos no consiguen ni la igualdad con la Península (salvo en términos puramente retóricos), ni la «federalización» de la monarquía. En realidad, lo que tuvo lugar en 1808 fue el fracaso de los intentos de los cabildos de Buenos Aires y Caracas por constituir juntas (como las que se estaban formando en España) y el sonado fracaso del Ayuntamiento de México, a causa del «golpe de Estado» de la élite comercial peninsular, cuando dicho ayuntamiento decidió dar los primeros pasos concretos en pos de cierta autonomía novohispana. Procesos similares, todos reprimidos por la Corona, tuvieron lugar durante 1809 en otras partes de América: primero en Chuquisaca, después en La Paz y finalmente en Quito. Es cierto que a principios de este último año, la Junta Central publicó el célebre decreto en el cual afirmaba que las Indias son «una parte esencial e integrante de la monarquía española» y en el que convoca a los americanos a elegir diputados para formar parte de dicha junta. Sin embargo, como el propio Guerra ha señalado, por el tono utilizado, por el uso del término «colonias» y por la escasa representación que se les concedió a los americanos (nueve frente a treinta y seis peninsulares), la metrópoli estaba en realidad negando su solemne declaración de igualdad política entre la España peninsular y la España americana<sup>48</sup>.

Durante las primeras décadas de vida independiente, las comunidades indígenas aceptaron formar parte de la nación mexicana, pero, dice Annino, reinterpretando la carta constitucional con el objetivo principal de defender sus intereses. A este hecho lo denomina «sincretismo entre pueblos y liberalismo»; un sincretismo que, desde su punto de vista, se manifiesta palmariamente en las peticiones, con frecuencia violentas, que los pueblos hacían en defensa de sus tierras<sup>49</sup>. Esta práctica, muy común, dice el autor, entre los años treinta del siglo

<sup>48</sup> «Lógicas y ritmos de las revoluciones hispánicas», en F.-X. GUERRA (dir.), *Las revoluciones hispánicas*, *op. cit.*, p. 28 (el número de representantes peninsulares que aparece en esta página es 26, pero seguramente se trata de una errata, pues si bien el número de estos representantes en la Junta Central varió según las circunstancias de cada momento, nunca fue menor de 32). Por otra parte, Guerra cita la parte medular del decreto aludido en la p. 27; Annino se refiere a este documento («Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-1821», *op. cit.*, p. 185), pero lo que le interesa no es la desigualdad de la representación, sino el proceso electoral al que dio origen. En este punto, es innegable la novedad señalada por Annino, en esa misma página, respecto al número de ciudades americanas que participarían en las elecciones (las cuales, como sabemos, no cumplieron el objetivo para el que fueron convocadas, pues la Junta Central fue disuelta en enero de 1810).

<sup>49</sup> «Nuevas perspectivas para una vieja pregunta», *op. cit.*, pp. 74-75.

XIX y la caída de Maximiliano (1867), tiene sus raíces en la apropiación que los pueblos-ayuntamientos hicieron de sus territorios. Esta apropiación los llevó, incluso, a proclamarse «soberanos», con base, como quedó dicho, en la Constitución de 1812, pero aprovechando también la guerra civil. No obstante, no está de más insistir en que esta autoproclamación tenía límites muy precisos en el propio documento constitucional. Los liberales peninsulares en las Cortes de Cádiz hicieron todo lo posible por limitar al máximo las tendencias «federalistas» que ellos percibían en cualquier petición de los diputados americanos relativa al incremento de las funciones de los ayuntamientos y/o de las diputaciones provinciales. El éxito que tuvieron los representantes de la Península en la asamblea gaditana se constata con sólo leer las atribuciones que se terminó concediendo a los ayuntamientos en el texto constitucional<sup>50</sup>.

En su conclusión a *El liberalismo en México*, de 1993, Annino no estaba seguro de poder hablar de un «liberalismo popular» durante las primeras décadas del siglo XIX. Diez años más tarde, cree que esto es posible, aunque no deja de tener ciertas reservas, como lo revela su manera de plantear la cuestión: «hablar de la existencia en México de un 'liberalismo popular' no suena tan atrevido». En última instancia, Annino cree que el liberalismo, lejos de ser un conjunto de prácticas monopolizadas por las élites, primero novohispanas y luego mexicanas, alcanzó desde una fecha muy temprana a los pueblos, cuyo discurso republicano-ciudadano, nos dice, está ampliamente documentado. Sin embargo, añade, merece más atención, para poder entender «cómo el imaginario colectivo identificó el 'agrarismo' con el constitucionalismo y cómo entre los dos nunca existió una fractura»<sup>51</sup>. Es aquí donde Annino afirma que el único esfuerzo importante que ha dado la historiografía en esta dirección es el libro *La tradición republicana del buen gobierno* de Alicia Hernández Chávez; un texto que se enmarca de lleno en la tendencia que hemos encapsulado bajo la expresión «liberalismo de los pueblos» y al que dedicaremos, por tanto, el resto de este

<sup>50</sup> Se trata del artículo 121 (*op. cit.*, pp. 157-158). Entre dichas atribuciones, se pueden destacar las siguientes: la salubridad del ayuntamiento; la conservación del orden público; la administración de los caudales de propios y arbitrios; la recaudación de contribuciones; el cuidado de escuelas, hospitales y hospicios; la construcción de obras públicas y, por último, la promoción de la agricultura, la industria y el comercio. Todas ellas, como se puede ver, son funciones eminentemente administrativas.

<sup>51</sup> «Definiendo el primer liberalismo mexicano», *op. cit.*, p. 49.

apartado. Los objetivos que Hernández Chávez se plantea en este libro son muy ambiciosos: la existencia, a todo lo largo del siglo XIX mexicano, de una «tradición republicana de buen gobierno» y la caracterización del liberalismo y del republicanismo entre 1810 y 1910, «no sólo como un cuerpo doctrinario sino como una práctica política difundida socialmente»<sup>52</sup>.

Más allá del tratamiento retórico de la tantas veces referida y elogiada «transformación del súbdito en ciudadano» y de varias aseveraciones históricas sobre aspectos concretos que nos parecen bastante discutibles (por ejemplo, afirmar que los primeros pobladores en enlistarse en los ejércitos de Hidalgo y de Morelos lo hicieron porque «demandaban el reconocimiento de sus derechos políticos»), tenemos una serie de profundos desacuerdos con el enfoque y los objetivos centrales de *La tradición republicana del buen gobierno*<sup>53</sup>. De entrada, llama la atención la cuasi identificación que la autora establece entre lo que ella denomina «el buen gobierno», tema central de su libro, con el ayuntamiento<sup>54</sup>. Si, como afirma, es a partir de los ayuntamientos que se organizan las elecciones, se hace «política efectiva», se organizan los vecinos-ciudadanos y, en consecuencia, se garantiza «un mínimo de gobernabilidad del país», el «buen gobierno» parece ser algo equivalente a estas entidades de gobierno local, pues prácticamente no tienen más que existir para cumplir con las funciones que le son propias<sup>55</sup>.

En la misma línea se inscribe la afirmación de Hernández Chávez de que el gobierno local «fue un hecho natural, consustancial al buen gobierno». Si esto es así, resulta difícil entender para qué escribir un libro que plantea la permanencia y relativa solidez del «buen gobierno» en el México decimonónico,

<sup>52</sup> *La tradición republicana del buen gobierno, op. cit.*, p. 12. Enseguida, la autora escribe: «En esta forma podemos tratar de comprender cómo, a partir de la Revolución de 1910 el Estado comienza a perder arbitrariedad, y ser más receptivo a las demandas populares.» Afirmación que resulta un tanto paradójica, pues si el republicanismo y el liberalismo fueron, efectivamente, una práctica social difundida durante el siglo XIX, ¿cómo explicar entonces que es hasta el siglo XX cuando el Estado «comienza a perder arbitrariedad»?

<sup>53</sup> Sobre la transformación referida, véase *ibidem*, pp. 32-33; las «razones» para adherirse a la causa de Hidalgo y de Morelos, en la p. 33.

<sup>54</sup> La autora define así al buen gobierno: «el conjunto de prácticas políticas a través de las cuales se busca atemperar y ordenar los conflictos y las tensiones que constituyen la esencia misma de la historia, a fin de que éstos no desemboquen en una lucha de todos contra todos», *ibidem*, p. 9. La caracterización del ayuntamiento que hacemos a continuación está en la p. 35.

cuando la mera existencia de los ayuntamientos a partir de 1812 *son* ese «buen gobierno». Para poder hablar de un liberalismo «difundido socialmente», ¿basta con que existan ayuntamientos a lo largo y ancho de la geografía nacional? En este mismo sentido, ¿es posible que «la gran novedad» de las transformaciones políticas que tuvieron lugar en México entre la Independencia y mediados del siglo XIX sea, como afirma Hernández Chávez, «la capacidad de cada territorio, provincia o estado de México de impedir la anarquía política y la suspensión de la colaboración social»<sup>56</sup>? ¿En qué sentido se puede considerar que esta «capacidad» es un logro liberal?

En este punto, la autora aduce el argumento de la «no ruptura», por llamarlo así, para explicar el liberalismo-republicanismo que caracteriza a los ayuntamientos mexicanos del siglo XIX. Un argumento que Annino comparte plenamente y que, sin embargo, desde nuestro punto de vista, puede servir para justamente lo contrario: es decir, cuestionar el liberalismo-republicanismo de estas entidades locales. Escribe Hernández Chávez: «...la fuerza que cobra el ayuntamiento-municipio como centro de identidad de sus pobladores fue posible precisamente porque no representó una ruptura o destrucción del gobierno consuetudinario de los pueblos, de forma que la penetración del republicanismo con algunos elementos liberales —la representación, por ejemplo— fue muy dúctil.»<sup>57</sup>

Este tipo de aseveraciones pueden ser vistas desde una perspectiva contraria: si no hubo ruptura entre el periodo colonial y el independiente, ¿no podría pensarse que es justamente porque los elementos liberal-republicanos jugaron un papel de menor peso de lo que la autora pretende? No es fácil conciliar lo que ella misma afirmó más arriba sobre la «no ruptura» con su aseveración de que «sin duda, la ocasión más luminosa de nuestra historia» fue la revolución liberal de mediados del siglo XIX (plasmada sobre todo en la Constitución de 1857), porque, nos dice, es en ese momento que surge «una cultura política republicana propiamente mexicana, que ha dejado atrás su

<sup>55</sup> A menos que se plantee la idea de que los ayuntamientos no sirven para nada (ni siquiera para garantizar un «mínimo de gobernabilidad»), lo cual, a todas luces, no tiene sentido.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 45 (la frase citada al inicio de este párrafo, en la página 37).

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 35.

referente hispánico y ha hecho propio, adecuándolos al contexto del país, algunos elementos del liberalismo»<sup>58</sup>. Si el liberalismo había arraigado socialmente desde 1812, como lo sugiere Hernández Chávez a lo largo del primer capítulo de su libro, ¿cómo explicar entonces que es hasta 1857 cuando la cultura republicana mexicana hace suyos «algunos elementos del liberalismo»?

Annino es muy enfático respecto a este punto. Para él, la llegada del liberalismo a los pueblos «no fue percibido como una ruptura». Además, los pueblos constituyeron, desde un punto de vista legal, «los agentes sociales del liberalismo»<sup>59</sup>. Este último punto lo señala en el marco de una discusión sobre un problema histórico que, según él, no debe ser dramatizado: la distancia entre la norma y la actuación, vale decir, entre la ley y la realidad político-social. Annino pretende basar esta desdramatización en el hecho de que los principios liberal-constitucionales fueron absorbidos y acondicionados de tal manera por las comunidades locales que «lograron una legitimidad propia y ajena al espíritu de las mismas constituciones porque su difusión dependió al fin y al cabo de los códigos territoriales y no estatales»<sup>60</sup>. Si esto es así, ¿cuál es el contenido liberal de la expresión «liberalismo popular»? Si el liberalismo dependió de los «códigos territoriales» en el grado descrito y si su legitimidad era ajena a las constituciones de donde surgían, ¿dónde está el liberalismo?, ¿en la mera existencia de unas instituciones locales que, al parecer, no hicieron más que utilizarlo en su provecho, bajo sus propios términos, a través de sus propios códigos (culturales) y con resultados finales que guardan escasa relación con el espíritu de los códigos (legales) que son el origen, primer paso y condición de cualquier liberalismo?

La idea de que no hubo una ruptura política en el ámbito de los ayuntamientos entre la Colonia y el México independiente, la retoma Hernández Chávez en la conclusión de su libro. Ahí afirma que el «espíritu republicano» de la época «echó raíces en la sociedad» a través de un cambio que tuvo tres facetas: el tránsito de súbdito a ciudadano, la distinción entre autoridades nombradas y autoridades electas y, por último, la diferencia entre el gobierno de origen divino y

<sup>58</sup> *Ibidem.* (¿quiere esto decir que la constitución gaditana no era un documento liberal?).

<sup>59</sup> «Nuevas perspectivas para una vieja pregunta», *op. cit.*, p. 87.

<sup>60</sup> *Ibidem.*

el gobierno responsable. «Digámoslo de manera muy sencilla: la iniciativa de la política pasa a manos de los ciudadanos y deja de ser el privilegio de unos cuantos.»<sup>61</sup> Enseguida, después de afirmar que los ciudadanos mexicanos «supieron hacer frente a la nueva tarea que habían conquistado», vuelve sobre el tema apuntado y afirma lo siguiente: «*El cambio fue radical, pero sin ruptura*, porque en cada comunidad y comarca se tenía la experiencia del manejo de la vida pública. Pueblos y villas poseían un legado histórico de por lo menos tres siglos sostenidos por una trama social y cultural de vínculos de vecindad y etnicidad».<sup>62</sup> Llegados a este punto, la cuasi-identificación que señalamos más atrás entre buen gobierno y ayuntamientos se extiende hasta el periodo colonial, con lo que México, y ahora la Nueva España, han estado siempre bajo ese «buen gobierno»<sup>63</sup>.

Es también en la conclusión de su libro donde Hernández Chávez retoma la idea, expresada al final del primer capítulo, de que el gobierno local de las tres primeras décadas de vida independiente «preparó el terreno» para la revolución liberal (la Reforma y la República Restaurada). En esta ocasión, esta idea va acompañada de unas líneas que merecen ser citadas *in extenso*:

La Revolución liberal, que se montó sobre esta evolución positiva de la ciudadanía a nivel municipal y estatal, *propició una expansión significativa de hecho* y de derecho de las libertades. Esto aconteció *a partir de la idea republicana* de que la sociedad no debía reconocer otras jerarquías que no fueran la del hacer y la del saber. ¿Hacer qué? Hacer todo lo que no contraviniera los derechos del hombre, hacer todo lo que no atentara contra la libertad del otro. De ahí derivaron la libertad de asociación, la libertad de prensa, la libertad electoral, la libertad de empresa, la libertad de trabajo. ¿Saber qué? Saber que a través de la instrucción la libertad no es un derecho ilusorio, saber que a través de la libertad de asociación los hombres pueden escoger a los que mejor pueden representarlos, saber que a través de la certeza del derecho de propiedad, por pequeña que sea, el ciudadano puede con tesón superar la miseria, saber que la

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 201. Surge la pregunta de quiénes fueron los agentes activos, cuáles fueron los mecanismos utilizados y cuáles los resultados concretos que nos permiten afirmar tan rotundamente que las tres facetas mencionadas, con su evidente carga de abstracción, «echaron raíces en la sociedad».

<sup>62</sup> *Ibidem* (la cursiva es mía). No alcanzamos a entender la relación que la autora establece aquí entre lo que ella denomina «manejo de la vida pública» y la «trama social y cultural de vínculos de vecindad y etnicidad».

<sup>63</sup> Lo cual resulta problemático, aunque sólo sea porque, en el libro que nos ocupa, la autora pretende rastrear una tradición *republicana*. Sobre el más que limitado poder político de los ayuntamientos coloniales, véase Alfredo ÁVILA, *En nombre de la nación, op. cit.*, pp. 31-34.

convivencia civil es un bien precioso, que debe y puede ser defendido a través de las organizaciones sociales, los clubes políticos, la Guardia Nacional de la ciudadanía en armas, saber que la libertad electoral significa, en pocas palabras, una cabeza, un voto.<sup>64</sup>

¿Es posible que la «expansión significativa de hecho» que, según la autora, tuvieron todas las libertades enumeradas aconteciera a partir de una idea republicana (la que propone Hernández Chávez o, para el caso, cualquier otra)? ¿Cabe adjudicarles a las ideas un poder de transformación de la realidad político-social como el que parece tener la idea republicana que ella tiene en mente? Las relaciones entre las ideas y la práctica política son bastante más complejas e indeterminadas de lo que sugiere la autora. Ahora bien, se puede también replicar a la cita anterior desde otra perspectiva, que es, sin duda, muy poco académica: los derechos, libertades y «certezas» de los mexicanos que la autora describe con tanta elocuencia nos siguen pareciendo, hoy, a siglo y medio de distancia, más un *desideratum* que un «hecho» de la sociedad mexicana.

Lo mismo podemos decir respecto a su aseveración de que entre los ciudadanos mexicanos de las primeras décadas de vida independiente se afirmaron cada vez más las ideas de que los derechos conllevaban deberes y que «entre sus derechos no estaban sólo la tutela de sus bienes, de su propiedad, sino también la libertad de asociación, expresión, trabajo e instrucción». Las ideas no se «afirman» en una sociedad (más concretamente, en los individuos que la forman) por ósmosis intelectual; la única manera en que pueden hacerlo, siempre de manera lenta y accidentada, es porque reflejan, en mayor o menor medida, una serie de conductas sociales, de prácticas cotidianas, de comportamientos públicos, de acciones institucionales efectivas, o como se les quiera denominar. Pero más allá de este hecho (que Hernández Chávez parece desconocer), surge la pregunta de cómo se puede llegar a saber que en la cabeza de los ciudadanos mexicanos de la primera mitad del siglo XIX se fue afirmando la idea de que los derechos enumerados conllevaban deberes. Lo anterior no obsta, sin embargo, para que la autora concluya el párrafo en cuestión de la siguiente manera: «Así,

<sup>64</sup> A. HERNÁNDEZ CHÁVEZ, *La tradición republicana...*, op. cit., p. 203 (la cursiva es mía).

la difusión de las ideas y modelos liberales se vio facilitada por un contexto social altamente receptivo.»<sup>65</sup>

Las últimas páginas incluyen afirmaciones que reflejan, ante todo, una voluntariedad que, desde nuestro punto de vista, poco puede contribuir a ampliar el conocimiento de la historia política del siglo XIX mexicano. Por ejemplo: «La *idea liberal* de que la nación se sustenta en la ciudadanía y no simplemente en una identidad, en un sentimiento de pertenencia, *fue* una gran conquista *de todos los mexicanos y en ella terminaron por reconocerse todos*, incluso los que habían combatido al liberalismo.» Y un poco más adelante: «La *gran transformación liberal* fue de tal manera poderosa como movimiento social y político que *liberó la acción de la ciudadanía* y la proyectó hacia *un futuro que debía ser* de orden, paz, convivencia civil y progreso material.»<sup>66</sup>

Los párrafos finales del libro de Hernández Chávez resultan paradójicos en un sentido muy específico: ¿cómo se explica que un libro consagrado al buen gobierno y a la supuesta difusión y asimilación sociales de los valores liberales y republicanos, termine afirmando que la senda escogida por los mexicanos entre la Independencia y la Revolución «fue dar un mayor peso a las salidas informales y un menor peso a las de corte institucional»? La autora afirma que el desnivel entre la prácticas institucionales y las prácticas para-institucionales, como ella las denomina, fue una condicionante que frenó el desarrollo *pleno* del Estado de derecho. Este adjetivo, sin embargo, queda desmentido unas líneas más adelante, cuando habla de la escasa presencia del Estado de derecho entre 1810 y 1910. El libro concluye con el reconocimiento de que los derechos ciudadanos, la representación política y la gobernabilidad del país (otra manera de referirse al liberalismo, al republicanismo y al buen gobierno) encontraron sus limitaciones

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 202-203 y 203, respectivamente. Es difícil enmarcar esta supuesta asunción, por parte de los ciudadanos mexicanos, de sus derechos, deberes y libertades, en un contexto general entre, digamos, Iturbide y la Revolución de Ayutla, que consistió, *grosso modo*, en múltiples pronunciamientos, varios asesinatos políticos, tres textos constitucionales y tres guerras (la de Texas, la de 1846-1848 con los Estados Unidos y la llamada «de castas», que si bien es de otra índole, es un buen ejemplo de la violencia social del periodo). Todo lo anterior con Antonio López de Santa Anna como el político más visible, por recurrente, de todo esta época. Una pregunta surge naturalmente: ¿podían los contextos locales sustraerse a tal grado de este contexto más amplio como para que los planteamientos de Hernández Chávez resulten convincentes?

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 204 y 205, respectivamente (la cursiva es mía).

## NO CITAR SIN LA AUTORIZACIÓN DEL AUTOR

más serias «en la persistencia de prácticas de compromiso, de componendas cuyo referente principal no era el mundo de la política sino el de las vinculaciones sociales de amistad, parentela, negocios o clientela. *Estas relaciones sociales fueron señalando a lo largo de todo el siglo XIX y de buena parte de este siglo los límites más fuertes de la expansión de una cultura política republicana y liberal en cuanto fueron el fundamento real de la arbitrariedad de los gobernantes para los gobernados.*»<sup>67</sup>

## CRÍTICA AL LIBERALISMO DE LOS PUEBLOS

Como se puede colegir del apartado anterior, creemos que se ha exagerado el papel y la importancia de los pueblos-ayuntamientos en el desarrollo político *liberal* del México decimonónico. No somos los primeros en señalarlo. En su libro *En nombre de la nación*, Alfredo Ávila afirma lo siguiente sobre la «revolución territorial» que, supuestamente, los pueblos llevaron a cabo: «Si la ‘revolución territorial’ es el proceso a través del cual ciertos individuos intentaron ocupar los cargos y empleos que antes dependían del nombramiento real, entonces ese fenómeno ocurrió en Nueva España; pero si se intenta llevar más allá la definición, al grado de atribuir la representación y ejercicio de la soberanía en los cabildos, entonces se debe recordar que la palabra soberanía remite a ‘supremacía’, a aquello que no está subordinado, y los ayuntamientos sí lo estaban.» Un poco más adelante, después de afirmar que el centralismo de la Constitución de Cádiz no debe ser subestimado y de matizar, una vez más, la supuesta soberanía de los ayuntamientos constitucionales, este mismo autor escribe: «Lo anterior no quiere decir que en los pueblos no se hubiera formado una conciencia acerca del valor de las instituciones locales. Los constantes intentos por obtener un poco de autonomía municipal —frente a los jefes políticos y diputaciones y luego frente a los gobernadores y Congresos— son muestra

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 210, 210 y 210-211, respectivamente (en el último caso, la cursiva es mía). Nótese la relación antitética que Hernández Chávez establece en la última cita entre lo que ella denomina el «mundo de la política» y el que podemos llamar nosotros, parafraseándola, el «mundo de los vínculos sociales». Por lo demás, toda esta cuestión nos remite a esa distancia entre la legislación y el funcionamiento real de la sociedad que Annino pretende «desdramatizar» en el contexto de su discusión de los pueblos como «agentes del liberalismo».

clara de ello, sin embargo, *lo reiterado de esa demanda a lo largo de los siglos XIX y XX son prueba de que siguieron en completa subordinación.*»<sup>68</sup>

Por otro lado, creemos que algunos de los planteamientos de Eric Van Young en su libro *The Other Rebellion* van a contrapelo de algunas de las propuestas más importantes de Annino y de Hernández Chávez<sup>69</sup>. Por ejemplo, en contra de la interpretación en clave política que hacen estos autores de los pueblos-ayuntamientos, conviene citar unas líneas de la introducción del libro de Van Young: «When one looks closely at the documentation bearing on popular insurgency during the period 1810-1821 —at the thousands of trial records, confessions, witness testimonies, government reports and correspondence, personal letters, fragments of personal narratives, and other written documents—it is striking how little direct evidence there is that individuals openly identified economic or political grievances as motives for their public activities, either in speech, writing, or transparent behaviors.»<sup>70</sup> Si esto es cierto, surgen interrogantes respecto a ese liberalismo que, supuestamente, se difundió y arraigó en las comunidades locales mexicanas durante la Guerra de Independencia (y más allá de ella). Entre otras razones porque no es fácil justificar la recurrente e indiscriminada utilización del sustantivo *liberalismo* o del adjetivo *liberal* para referirse a pueblos o, más específicamente, a sus órganos de gobierno, cuyo comportamiento público no respondía a motivaciones de índole política, sino básicamente social o religiosa, y para los cuales lo que estaba en juego no eran principios políticos, sino, sobre todo, el mantenimiento de prácticas ancestrales que conformaban una identidad cultural.

Si bien Van Young enfatiza el protagonismo de los pueblos, particularmente de los pueblos indios, en la lucha independentista, lo que parecería coincidir con el enfoque del «liberalismo de los pueblos», existe una diferencia que nos parece muy importante: para este autor, la acción colectiva de los pueblos tenía poco que ver con cuestiones específicamente políticas y mucho con historias puramente

<sup>68</sup> A. ÁVILA, *En nombre de la nación...*, *op. cit.*, pp. 116-117 y 117, respectivamente (en la última cita, la cursiva es mía).

<sup>69</sup> El título completo del libro de VAN YOUNG es *The Other Rebellion (Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821)*. Stanford, Stanford University Press, 2001.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 23.

locales que son, antes que nada, expresiones culturales; expresiones cuyos elementos básicos son representaciones mentales colectivas, visiones religiosas del mundo, identidades grupales, culturas políticas (arcaicas) y esquemas sociales comunitarios. Los intereses políticos (así como los económicos), quedan subordinados, en el enfoque de Van Young, a una interpretación cultural, o culturalista si se quiere. La cual, por supuesto, no excluye consideraciones de índole política, pero, por un lado, estas consideraciones son sólo un elemento entre otros muchos que poseen el mismo o mayor rango (vital y hermenéutico), y, por otro, estas consideraciones tienden a estar inmersas en contextos más amplios (fundamentalmente religiosos), que son los que explican en buena medida estas mismas consideraciones y los que les dan, en última instancia, inteligibilidad (no sólo para los actores mismos, sino también para los estudiosos que comparten el enfoque interpretativo de Van Young).

Las peticiones y protestas de los pueblos durante la Guerra de Independencia no fueron pues de naturaleza eminentemente política; ni siquiera parecen haber sido reivindicaciones agrarias o agraristas, como lo plantea el «liberalismo de los pueblos». Al respecto, aclara el autor: «Certainly, *ad hoc* sorts of agrarian attacks were carried out by rural rebels and communities during the decade 1810-1821, but overall, there were surprisingly few of these and no widespread and systematic agrarian program developed, even on a local or regional basis, as it might well have done.»<sup>71</sup> Las rebeliones populares durante la independencia mexicana respondían, esencialmente, a motivaciones de tipo étnico, comunitario e identitario. Dentro de éstas se subsumían los conflictos agrarios que, a fin de cuentas, quedaban subordinados al conflicto que Van Young considera decisivo: el que se dio entre indígenas y no-indígenas. Un conflicto que, por lo demás, y en contra de las «interpretaciones clásicas» de la independencia, niega rotundamente, desde la perspectiva de este autor, la existencia de una comunidad de intereses, de una afinidad ideológica o de un

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 502.

programa común protonacionalista entre la élite criolla que dirigió la lucha emancipadora y la población rural que tomó parte en ella<sup>72</sup>.

«The main conclusion of this study — escribe Van Young en la parte final de su libro—is that popular insurgency in New Spain in the years 1810-1821, to the degree it can be treated as a single entity, sought primarily to effect some sort of standoff in the prolonged process of cultural resistance by rural communities against forces of change both internal and external, rather than to achieve the observed outcome of the political-military struggle, the consolidation of independence from Spain.» Para él, la rebelión popular que se dio en la Nueva España entre 1810 y 1821 encuentra en la etnicidad su matriz explicativa. En la medida en que esta rebelión fue rural e indígena, concluye, «[it] was deeply conservative, looking back in time even as indigenous rebels often projected their aspirations onto their own diminutive proto-utopias»<sup>73</sup>.

No es necesario compartir en su totalidad el enfoque o las conclusiones de Van Young para percibir ciertas tensiones entre su interpretación de la independencia de México y algunos de los planteamientos de Annino y Hernández Chávez. Más allá de que la rebelión popular es el tema central de su libro (ignorando casi por completo a la élite criolla), *en el contexto de una discusión sobre el «liberalismo de los pueblos»*, no nos parece un dato menor el hecho de que el liberalismo esté completamente ausente en un libro como *The Other Rebellion*. Entre otros motivos, porque cabe plantear que la incomunicación que Van Young percibe entre la élite criolla y la rebelión popular podría extenderse mucho más allá del periodo 1810-1821. Si esto es así, cuesta trabajo pensar cómo esos cientos de comunidades locales que, en buena medida, *concebían su existencia como resistencia al cambio*, pueden ser vistas como actores prominentes del liberalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX. El liberalismo, más allá de definiciones con connotaciones predominantemente «esencialistas» o prevalentemente «historicistas» que se adopten (de acuerdo a

<sup>72</sup> El párrafo final del libro habla de la existencia de, al menos, dos componentes de la lucha mexicana por la independencia («interwoven but very different from each other»): una rebelión de la élite criolla y una rebelión rural popular. *Ibidem*, p. 523. Ortiz Escamilla (*Guerra y gobierno...*, *op. cit.*, p. 18), si bien refiriéndose a la Guerra de Independencia en su conjunto, habla de tres grandes movimientos: «el de los insurgentes, el de los realistas y el de los pueblos que reivindicaron su autonomía presionados por las intimidaciones de los otros dos».

## NO CITAR SIN LA AUTORIZACIÓN DEL AUTOR

la esquemática clasificación que hicimos en la introducción), no puede dejar de ser una corriente que busca el cambio (político) y, a través de él, ciertas transformaciones en otros ámbitos (social, económico, cultural). Más aún, y aquí supongo que estamos haciendo una concesión al «historicismo», en el contexto de la América hispana. En todo caso, dichas definiciones dependen, sobre todo, de la perspectiva analítica que decidamos privilegiar, de la cuestión bajo estudio y de las hipótesis de trabajo.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Cuestionar o, más bien, «problematizar», de la mano de otros académicos, aspectos de la historia política mexicana como los que hemos tratado aquí, podría tomarse como un intento más por abonar argumentos en favor de la fatalista hipótesis sobre la «imposibilidad del liberalismo mexicano». Sin embargo, como mencionamos al principio de este trabajo, dicho esfuerzo nos parece estéril. Ahora bien, como ya lo señalamos también, la «búsqueda premeditada» de liberalismo en la historia de México nos resulta igualmente improductiva. En primer lugar, porque, con un poco de rigor que se aplique a la definición de liberalismo que se adopte, se verá que no hay liberalismo a cada vuelta del camino de nuestra historia. Pero, sobre todo, porque esta búsqueda parece, con mucha frecuencia, más una reacción frente a la tesis sobre la imposibilidad del liberalismo (en cualquiera de sus modalidades), que un *descubrimiento* (que es lo que debe ser, por lo menos en primera instancia y, como disposición de manera permanente, la labor intelectual en las ciencias sociales).

En esta ocasión, mostrar algunas de las ambigüedades que rodean al republicanismo, al federalismo y, sobre todo, a lo que hemos denominado en este trabajo el «liberalismo de los pueblos», apunta hacia una visión más matizada y, en esa medida más compleja, del liberalismo mexicano. Surge aquí, finalmente, la pregunta inevitable: ¿se puede hablar de «liberalismo» durante la etapa independentista mexicana? Planteada así, me temo que no tengo respuesta. Depende, entre otras cosas, del personaje o del grupo social bajo estudio, del ámbito (doctrinal, ideológico, político, social) que nos interese primordialmente, y

<sup>73</sup> *The Other Rebellion...*, *op. cit.*, pp. 496 y 523, respectivamente.

depende también del momento que estemos considerando. Respecto a este último punto, creo, por ejemplo, que el «primer liberalismo español» (desde la Junta Central hasta el Trienio Liberal) colocó a la emancipación novohispana, más que a cualquier otra, dentro de un contexto más amplio que obliga a una revisión profunda de lo que significa ser «liberal» en la Nueva España (sobre todo en 1808-1809, 1812-1814 y 1820-1821) y, por ende, de lo que fue el liberalismo mexicano durante esos años (pocos por cierto, pero decisivos en más de un sentido). Me atrevo a afirmar que este aspecto de nuestra independencia, que historiadores como Guerra pusieron de manifiesto hace varios lustros, no ha sido asumido cabalmente por muchos historiadores mexicanos.

El caso del primer liberalismo español no es más que una de las múltiples veredas que puede explorar el interminable proceso de matización del liberalismo hispánico. Un proceso que, por haber surgido en buena medida como superación o refutación de las «interpretaciones clásicas» de la independencia (para las que el liberalismo parecía gozar del don de la ubicuidad), ha provocado algunas reacciones inversas (que caen en el desenfoque contrario: no hay liberalismo por ningún lado). Al igual que los académicos dedicados a otros ámbitos histórico-políticos, los estudiosos del liberalismo mexicano del primer cuarto del siglo XIX se seguirán moviendo entre la «búsqueda premeditada» y el «descubrimiento», por un lado, y entre las concepciones «esencialistas» y las «historicistas», por otro. Espero, sin embargo, que en lo que concierne a las «interpretaciones clásicas» y a la «imposibilidad del liberalismo», seamos capaces, en México y en el resto de la América hispana, de seguir alejándonos de las primeras, sin sucumbir a las tentaciones que, ya sea por coincidencia o por reacción, la segunda siembra en el camino.