



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE  
PUEBLA

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA

REFLEXIONES HISTORIOGRÁFICAS EN  
TORNO AL PAPEL DEL LIBERALISMO EN LA  
CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN MEXICANA

TESIS PRESENTADA  
PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIATURA  
EN HISTORIA

PRESENTA:  
RAMIRO ALEJANDRO REFUGIO RENDÓN

ASESOR:  
DR. MARCO ANTONIO VELÁZQUEZ ALBO

Mayo de 2016



## PRESENTACIÓN

Al igual que cualquier aspecto social y producto cultural, este trabajo de investigación bien se puede historizar. Basta, sin embargo, decir que es resultado de un trabajo conjunto al que los créditos aquí presentes no alcanzan a representar. Indudablemente refleja preocupaciones personales consecuencia de tiempo, condición cultural y percepción. Aquí encallan los malestares de una parte de la juventud que ha sido moldeada para percibir un horizonte a lo menos desesperanzador.

Es un intento por saldar cuentas con uno de los conceptos más difundidos y olvidados a la vez: su uso en el lenguaje común va en proporción inversa a su conocimiento. El presente aspira a abordar historiográficamente uno de aquellos temas olvidados debido al hastío provocado. Desconocer la importancia del siglo XIX y sus proyectos sociales y particulares incapacita la defensa frente a los arrebatos del poder. Quentin Skinner dijo: “El pasado se ha convertido en un depósito de valores que ya no se respaldan, de preguntas que ya no se plantean”. Se trata, pues, de regresar a él y cuestionar sus deudas sociales.

La influencia de la escuela de Frankfurt se hace presente no tanto en la metodología o el manejo erudito de una amplia cantidad de información, sino en el proyecto quizá ingenuo de plantear una crítica a diversos conceptos con esperanza de su superación. Superación porque a pesar de haber sido privatizados por lo que genéricamente llaman el poder, representan por sí mismos valores socialmente rescatables: libertad, igualdad, justicia, y democracia.

Como sea, la presente investigación inició, visto en retrospectiva, en la materia México Independiente a Porfiriato con un pequeñísimo bosquejo sobre el Segundo Imperio Mexicano y sus problemáticas con la educación. Mutó, después, en la Educación Positivista encabezada por Gabino Barreda. Continuó con la Educación Liberal durante las reformas de 1867 y en esa senda se mantuvo por mucho tiempo. Sin embargo, el acercamiento a los diferentes cursos del profesor Marco Velázquez dejó al descubierto el boquete del que la mayoría de los alumnos del colegio sufre.

En ese lapso hubo un breve receso —por haber sido tan placentero como enriquecedor— en la educación como pilar de la hegemonía cultural. Poco después, ya con la guía del profesor Marco Velázquez, inició una etapa de profundo desarrollo a través de

autores tan clásicos como fundamentales. La lectura terminó por arrojar al estudio de un fenómeno de carácter más general y complejo. Al contrario de lo que usualmente se espera, el abordaje al liberalismo exigió expandir los cortes cronológicos para una mejor comprensión; el conocimiento sobre el siglo XIX se hizo indispensable. A paso a veces lento se fueron incorporando los elementos centrales que en la introducción se explicarán.

La estructura de la investigación ha sido planteada de lo general a lo particular mediante revisiones historiográficas. El primer capítulo sienta las bases para una crítica a la cultura occidental desde Europa y América. Genera el contexto occidental para ubicar el surgimiento del liberalismo en la modernidad. El segundo capítulo aborda, precisamente, el desarrollo de los diferentes liberalismos y el triunfo de unos sobre otros. Por último, el tercer capítulo se centra en el liberalismo mexicano y su papel en la construcción del proyecto de nación.

El sistema de citas, por su parte, toma como base el modelo APA pero con una leve variación para precisar, cuando así lo requiriese, algún dato. Se incluyen por lo tanto apellido, año y página. Así mismo se utilizan paréntesis para precisar algún dato y corchetes para expresar alguna interpretación histórica personal.

Existe la posibilidad de que esta investigación sea calificada como acrítica, en todo caso me hago responsable de todas ellas. Espero, por último, que la lectura no resulte en extremo forzada o aburrida.

Mayo de 2016

# REFLEXIONES HISTORIOGRÁFICAS EN TORNO AL PAPEL DEL LIBERALISMO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN MEXICANA

<b>Introducción</b>	7
<b>I De la Modernidad, la Ilustración y sus promesas</b>	24
I.I La Modernidad como experiencia de tiempo	31
I.II La Dialéctica de Horkheimer y Adorno: desilución por la Ilustración	45
I.III La Modernidad en América, dominio y colonialidades	53
<i>Colonialidad Económica</i>	58
<i>Colonialidad Política</i>	61
<i>Colonialidad Social</i>	62
<b>II ¿Qué es el liberalismo? Europa y el caso mexicano</b>	67
II.I Los liberalismos en Europa	68
II.I.I El mercado como vericidad. Aproximaciones a los liberalismos	69
II.I.II Jusnaturalismo y liberalismo francés	75
II.I.III Teoría Neorromana y origen del Liberalismo Clásico	80
II.II El curso de la historiografía liberal en México	86
II.III La historia nacional como discurso cohesitivo. Orígenes y construcción decimonónica	94
II.IV El concepto de nación en el caso mexicano	109
<b>III Las etapas del liberalismo en México</b>	123
III.I Herencia española. Reformas Borbónicas y Constitución de Cádiz	127
III.II Constitucionalismo y primeros años independientes	136
III.III Liberalismo de Reforma	152
III.IV Liberalismo después de 1867: época conservadora y justificación de la inmovilidad	164
<b>Conclusiones</b>	173
<b>Fuentes y bibliografía</b>	189

— *¿Sangre? Todo el mundo la derrama—prosiguió Raskolnikov con violencia—: la sangre corre y ha corrido siempre a torrentes sobre la tierra, la vierten como si fuera champaña, y los que lo hacen son coronados en el capitolio y promovidos a la categoría de bienhechores de la humanidad.*

*-Dostoievski-*

*La realidad es evidente: el “fin de la era del nacionalismo”, anunciado durante tanto tiempo, no se encuentra ni remotamente a la vista. En efecto, la nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo.*

*-Benedict Anderson-*

*El pasado se ha convertido en un depósito de valores que ya no se respaldan, de preguntas que ya no se plantean.*

*-Quentin Skinner-*

## INTRODUCCIÓN

En el prólogo de *El tiempo de la Política*, José Elías Palti expresa que el siglo XIX en México parece un periodo extraño, anómalo, lleno de personajes grotescos en el cual resulta difícil “seguir el hilo de la razón” (Palti, 2007: 13). Por ejemplo, a primeras luces (continúa Palti en referencia a la Guerra de Reforma y el Segundo Imperio Mexicano) resulta incomprensible el que hombres se aferraran a ideas tan reñidas y contrariadas con los ideales de democracia representativa que apenas habían consagrado según las pautas de la modernidad.

Sin embargo, alerta Palti, detrás de esos hechos en apariencia contradictorios se asoma una perfecta transparencia y racionalidad que no puede ser develada sino desprendiéndonos de nuestras certidumbres presentes. Hace entonces la invitación a poner entre paréntesis nuestras ideas y valores para poder penetrar en el universo conceptual del siglo XIX y así mirar más allá de las ideologías propias y, en palabras de Quentin Skinner, comprender los procesos bajo los cuales se constituyen los nuevos Estados nacionales, evaluando los principios que orientan la vida política y social.

Y es que ciertamente, como lo han señalado los historiadores de las ideas, de la nueva historia intelectual e incluso aquellos centrados en la historia de los lenguajes políticos, resulta difícil no hacer uso del sistema de categorizaciones preestablecidas por historiadores para comprender otra temporalidad histórica ajena a la que experimentamos. Esto es, como ya lo dijo Eunice Otrensky en el estudio preliminar de *El nacimiento del Estado* de Quentin Skinner, una tendencia, casi ineludible, a “ir a los textos con ideas preconcebidas sobre ellos y extraer no lo que otros dejaron allí para nosotros, sino lo que nosotros mismos traemos”.

En este camino se encontraba la historiografía tradicional mexicana (por mucho tiempo identificada como historia de bronce) al demostrar cómo los arquetipos preceden a nuestra comprensión histórica supuestamente objetiva. Así pues, lejos de cuestionar, se reprodujo y masificó una visión de la historia de México ligada a un liberalismo magnífico que permitió el surgimiento de un Estado igualmente benévolo a contrapelo de un grupo conservador antiprogresista. Sin embargo, queda claro, detrás de tal relación dicotómica entre liberalismo y conservadurismo, o en su defecto entre república e imperio, se encontraba la existencia de conflictos bastante más bastos entre actores sociales que concebían de diferentes maneras el proyecto de nación pero que aun así coincidían en el anhelo del

progreso.

Historiadores como Ralph Roeder, Raúl Noriega, Jesús Reyes Heróles, Daniel Cosío Villegas o el mismo Charles Hale, afirmaban que la comprensión del México decimonónico pone en el centro de las problemáticas sociales al conflicto ideológico entre dos escuelas político-interpretativas de su tiempo, siendo estas vertientes económicas e historiográficas las que determinaron el devenir histórico de la nación mexicana. Desde esta postura, aun generalizada, México es el resultado de una disputa entre dos corrientes que intentaron, en su momento, decidir los elementos constitutivos de la nación: la forma de gobierno, los grupos y líderes políticos, el equilibrio entre poderes, el pasado nacional y el sentido de sí misma. Los dos bandos, muchas veces considerados antagónicos, son conocidos como *liberales* y *conservadores*.

Aunque han quedado rebasadas, vale la pena recordar estas posturas.

Según Lucas Alamán, una de las principales figuras intelectuales del conservadurismo, la escuela conservadora veía en la historia de México una continua sucesión de esfuerzos para destruir la herencia y tradición hispánica, sustituir ideas e implantar valores extranjeros, condenando así al país a un estado de anarquía y corrupción moral como consecuencia de una identidad confusa (Hale, 2012: 5). Esta escuela se preguntaba: ¿Por qué buscar una nueva identidad cuando ya se tiene la propia, creada históricamente a partir de la conquista de Hernán Cortés y la implantación de valores católicos protegidos por la iglesia? (Brading, 2011: 111). Esta ala se declaraba en abierta batalla contra el anticlericalismo y la influencia político ideológica de los Estados Unidos y la Francia revolucionaria que continuamente alimentara al liberalismo mexicano. Empero parece prudente ubicar tal discurso conservador en un momento histórico en el cuál las crisis políticas, económicas, así como las guerras internas y externas ponían en duda la nación, permitiendo que el pasado colonial (a su consideración un tanto más estable) pareciera esplendoroso.

A pesar de lo anterior, si se reconoce el dominio de la ideología liberal en la interpretación de la historia de México, ese pasado conservador en la historiografía tiende a oscurecerse (Zermeño, 2005: 41) dado que el paso hacia la modernidad suele ser acuñado al triunfo militar de los liberales sobre el bando conservador. Desde la perspectiva dominante, el Estado moderno surge muy a pesar del conservadurismo y sus intentos por reinstaurar las relaciones sociales características del régimen colonial. En tanto conservadores



fundamentaron su identidad en el pasado novohispano, los grupos opuestos a estos entablaron fácilmente una relación antagónica entre lo que ellos denominaron la *modernidad liberal* y un anacrónico deseo conservador por reimplantar lo recién superado. Es este superficial conocimiento el que sin embargo se ha difundido dentro de la historia de México.

La escuela liberal, en tanto vencedora, ve en la historia mexicana una constante lucha igualitaria y democrática en contra de las fuerzas de opresión política, clerical y corporativista de las instituciones heredadas de la colonia y el dominio español; una batalla perpetua contra la injusticia social y la explotación económica sufrida a manos de los conquistadores y sus instituciones (Hale: 5). Mas, como posteriormente se verá, no es sino hasta 1854 que el liberalismo se conformó como la corriente política, económica y filosófica que atacaba los privilegios clericales, individuales y corporativos así como cualquier anhelo de forma de gobierno alterno a la república. Es decir: si es equívoco concebir a cada uno de los grupos políticos según la tradición liberal que permea hasta nuestros días, lo es aún más suponer que estos nacieron definidos, sin discusiones internas y, tanto peor, sin mutación alguna en el tiempo, como bien lo demuestra Charles Hale.

Como ya se dijo, hacer uso de ciertas categorías es otorgar valores inexactos a cada uno de los grupos y actores sociales de su tiempo. Si bien la dicotomía de los partidos decimonónicos se suele aplicar sin problema alguno (pero no por ello es válida), es necesario tomar a los actores sociales de su tiempo como sujetos que funcionan bajo un sistema lógico de acuerdo a su interpretación de la realidad. Crear un horizonte cultural a través de la lectura de los textos que producen y penetrar, en lo posible, en el sistema de representaciones de esos hombres significa entender su proceder como consecuencia de un razonamiento muy distinto al del presente. Así, liberalismo y conservadurismo pueden observarse más ampliamente no abordándolos únicamente desde un enfoque institucional y político a la vieja usanza, sino como un conjunto de *experiencias culturales* a las cuales el hombre decimonónico estaba expuesto y que moldeaban su forma de percibir la realidad. Es, además, deconstruir al liberalismo, al Estado, la nación y la idea que hoy tenemos de ellos descubriéndolos como conceptos polisémicos y en constante transformación. Verlos como fenómenos que no nacen definidos y acabados, sino por el contrario, que pasan por diferentes estadios de construcción y depuración según las necesidades de los hombres de su tiempo.

Para abandonar los enfoques anteriormente descritos y así deconstruir las categorías

*liberal y conservador*, es necesario volver a estudiar a profundidad el siglo XIX, observar cómo se heredó un sistema de valores entablados en torno a ellos y, sobre todo, cómo funcionaban estos axiomas en los diferentes presentes: cuál era su objetivo. En consecuencia es posible comprender de mejor manera la disputa política e ideológica entre liberales y conservadores y su impacto en la construcción del Estado nacional mexicano, lo cual a su vez permitiría comprender cómo con la victoria de Benito Juárez y el ejército republicano sobre Maximiliano y sus tropas en 1867, el liberalismo, cual discurso e hito político unificador, orientó el futuro de México:

En otras palabras, después de 1867 el liberalismo dejó de ser una ideología en lucha contra unas instituciones, un orden social y unos valores heredados, y se convirtió en un mito político unificador (Hale, 2002: 15).

De acuerdo a sus observaciones, Hale encuentra en el liberalismo una tradición orientadora para los gobiernos posrevolucionarios. Como hito político e ideología referencial, el liberalismo fue observable incluso para intelectuales de finales del siglo XIX. Setenta y cinco años antes, Justo Sierra ya había afirmado que México tuvo únicamente dos revoluciones: la de independencia para emanciparse de España y la de Reforma para emanciparse del régimen colonial. Ambos movimientos, decía Sierra, habían conformado un proceso único en la historia de México (Hale, 2012: 7).

Confirmando la importancia de la Reforma (y su culminación en 1867) como el suceso histórico que definió la nación mexicana, Sierra identificó tres grandes desamortizaciones: la de independencia para dar paso a la personalidad nacional; la de Reforma que definió la personalidad social del país; y la de paz la cual insertó a México en el concierto de las naciones a partir de una importante inyección de capital extranjero (Hale, 2012: 6). A pesar de añeja, la visión de Sierra de la historia de México como un continuo avance hacia la realización de los ideales nacionales, liberales y revolucionarios, permaneció intacta en esencia en la mayoría de los historiadores del siglo XX. El liberalismo se convirtió así en el ejemplo de aquello a lo que se refiriera Benedetto Fontana cuando decía (aunque en otro sentido, de forma más general sobre el surgimiento de nuevos regímenes): en el siglo XIX fuerzas sociopolíticas opuestas se enfrentan en la lucha y, en esta, un sistema de relaciones sociales decae y otro se erige y se afirma a sí mismo (Fontana, 2000: 288).

Continuando con la demostración del liberalismo y su conversión en fuerza orientadora y discurso legitimador de los presentes, es menester afirmar que, como apunta

Charles Hale, durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, después del inicio de la Revolución en 1910, se conformó una corriente historiográfica orientada a enaltecer al Estado; surgió una tradición de historiadores “maniatados por la necesidad de crear la leyenda nacional y reforzar al Estado nacional emergente” (Hale, 2002: 31). Reyes Heróles, por mencionar a uno, concebía a los mexicanos como herederos del liberalismo; de él nacen los preceptos fundamentales que rigen la vida y negarlo es negar que "no somos hijos de nosotros mismos". Así, del liberalismo surge la "ley de los centenarios" en la cual, de acuerdo a Hale, en México se rememoran las grandes fechas: 1854, 1857, 1858-1861, 1862 y 1867 como prueba de los obstáculos superados por la nación mexicana para heredar libertad e instituciones democráticas que rigen la vida del ciudadano presente.

Hacia 1965, por ejemplo, se organizaba el Patronato Nacional para la Celebración del Centenario de la Victoria de la República (1967), consagrando así la implícita descendencia del PRI de las instituciones políticas mexicanas resurgidas una vez muerto el emperador Maximiliano I de México. En aquella ocasión otro historiador, Raúl Noriega, describía al liberalismo como "la potencia irreductible suprema en la voz de nuestro gobierno". Remataría su discurso con un "México como una nación con sentido revolucionario y liberal de la existencia" (Hale, 2012: 8).

A pesar de monumental, no está de más mencionar que la escritura de *Juarez and his Mexico* valió la condecoración del Águila Azteca para el historiador Ralph Roeder el 23 de septiembre de 1965, premio otorgado por Antonio Carrillo Flores entonces ministro de Relaciones Exteriores de México (Roeder, 2012: XII). La condecoración se vislumbra como el reconocimiento a uno de los discursos más potentes en torno a los frutos del liberalismo cual fuerza incontenible desde el movimiento del cura Hidalgo en 1810 hasta su presente. *Juárez y su México* fue traducida al español por primera vez en 1952 y reimpresso en 1958 y 1967 como parte de las celebraciones que empañaban al Estado mexicano. En tal obra, como lo apunta su nombre, se desarrolla la trayectoria de una de las figuras políticas más representativas del liberalismo en la época de Reforma. El estudio no está enfocado únicamente en Juárez, al contrario aborda un tiempo en el cual la idea del progreso a través del Estado nacional independiente, el anticlericalismo y las nuevas corrientes de pensamiento permean su entorno. Englobando estos conceptos, el historiador norteamericano logró otorgar un sentido de continuidad histórica, trazando un puente entre el liberalismo

decimonónico reformador y el liberalismo del siglo XX ya controlado por el PRI.

Aunque no en la misma línea, Charles Hale también recibió en 1983 el reconocimiento del Águila Azteca como parte de su trabajo sobre el liberalismo en México. De diferente visión y siendo el trabajo más profundo y fructífero en Hale, el liberalismo continuó como tema recurrente y el Estado mexicano siguió otorgando dicha condecoración a quienes sobre él hicieran su estudio. Un ejemplo más fue el británico David Brading, autor de *Los orígenes del nacionalismo mexicano* quien recibió dicho premio en 2002. Desde la visión oficialista o la historia de bronce, la nación mexicana continúa dirigiéndose hacia el progreso de manera irrefrenable durante el siglo XIX-XX gracias al pensamiento liberal anticlerical y progresista.

En otras palabras, el liberalismo mexicano rebasó su tiempo dejando de ser una simple corriente política, económica y filosófica del siglo XIX (de la que ideólogos como José María Luis Mora, Mariano Otero, Ponciano Arriaga o el mismo Lorenzo de Zavala hicieron uso encarnándolo en el partido liberal) y pasó a ser un hito que historiadores del siglo XX reprodujeron, convirtiéndose éste en la base para la historiografía oficial al identificar al Estado contemporáneo como el heredero de esa tradición progresista, democrática e institucionalista, lo que de paso apunta a que la labor del intelectual debe ser seriamente cuestionada pues se proyecta cual cómplice del poder.

En su trabajo *El tiempo de la política*, José Elías Palti identifica tres corrientes que a su consideración han tomado como objeto de estudio a la nación mexicana desde horizontes completamente diferentes. Para explicar la primera de las corrientes, Palti rescata la observación de François Xavier Guerra sobre “la escritura de la historia como acto político; el de un ciudadano defendiendo su polis, narrando la epopeya de sus héroes que la fundaron” (Palti, 2003: 19). Esta forma de escribir historia, parece ser, es la más común en México y se suele expresar en los libros de texto gratuito aunque ciertamente los profesionales no quedan exentos pues son quienes la escriben. Basta revisar la obra de Ralph Roeder, por poner un ejemplo, para encajarla fácilmente en este primer grupo.

La segunda de estas corrientes es el revisionismo que guarda como sus más grandes figuras a Charles Hale y François Xavier Guerra. Esta corriente es claramente más completa dado que se relaciona con la historia de las ideas (iniciada en México por Leopoldo Zea) y la historia del lenguaje político en sus primeras etapas. Palti reconoce, precisamente, el aporte

historiográfico de Leopoldo Zea en tanto uno de los primeros en cuestionar la identidad del mexicano ante un entorno occidental más amplio. Zea, cabe mencionar, también se aboca a las refracciones de los pensamientos europeos (el liberalismo mismo) en la realidad mexicana y las particularidades consecuentes que representaron el caso mexicano (Palti, 2003: 24).

En un trabajo titulado *El problema de “las ideas fuera de lugar” revisitado. Más allá de la “historia de ideas”*, siguiendo y discutiendo la línea de Leopoldo Zea sobre las particularidades de los sistemas teórico filosóficos en México, Elías Palti retoma la discusión entre Roberto Schwarz y Carvalho de Franco sobre la forma en que América latina ha interpretado históricamente las ideas occidentales europeas —a priori tomadas como “ideas fuera de lugar” (en tanto son teorías generadas en “realidades diferentes”)— y cómo, a su vez, han provocado que desde el presente se tome a veces al liberalismo (por mencionar un ejemplo) cual teoría mal copiada desde los nuevos estados nacionales emergentes (Palti, 2000: 3-13). Palti reconcilia de manera interesante las visiones de Schwarz y Carvalho en un punto en el cual las “ideas fuera de lugar” no existen en tanto estas “circulan socialmente en un medio dado pues sirven a algún propósito para él, es decir, porque existen ya en éste condiciones para su recepción” (Palti, 2000: 6) y por lo tanto lo importante no es observar únicamente las particularidades del liberalismo en “América Latina”, sino el por qué o bajo qué condiciones (desde el presente y el pasado, de forma simultanea) una idea puede tomarse como verdadera o falsa de acuerdo a los sujetos de x o y realidad.

Esto lleva a re dimensionar al liberalismo y al conservadurismo ya no dentro de la discusión de si son originales (o apegados a un modelo liberal-conservador ideal), sino como entes utilizados por el sujeto debido a que existían las condiciones sociales para que estos se pudieran desenvolver. Es importante, siguiendo la línea, estudiar los procesos de asimilación y acomodación a través de los cuales los sujetos moldean estas teorías (o ideas) de acuerdo a su carga cultural, es decir: según su sistema de valores, sus intereses políticos, sus formas de lecturas (eficientes y deficientes), su situación particular y su percepción de la realidad.

Detrás de la primera propuesta de Schwarz y la posterior intervención de Franco de Carvalho se apunta una disputa que conduce a resolver el sentido de la identidad del latinoamericano en tanto sociedades conquistadas. Schwarz desarrolla su trabajo para refutar “las creencias nacionales de que bastaría a los latinoamericanos con desprendernos de nuestros propios ropajes extranjeros” para encontrar nuestra “verdadera esencia interior”

(Palti, 2000: 4) postulando una “cultura nacional” preexistente al contacto con occidente. Como sea, el trabajo de Palti sobre las ideas fuera de lugar permite sobreentender que ciertamente se aplica un modelo exterior a una realidad diferente, pero no debe llevar al investigador a cuestionar qué tanto se respeta el “modelo” liberal (el cual es ciertamente inexistente) o a observar sus particularidades y refracciones, sino que debe cuestionarse las razones por las cuales una idea parece extraña o poco pertinente y por qué otras no. En palabras de Palti:

De lo que se trataría entonces es comprender qué es lo que se encuentra “fuera de lugar” en cada contexto discursivo particular, cómo es que ciertas ideas o modelos vienen a aparecer como “extraños” o inapropiados para representar [resolver] la realidad local y no otras; cómo ideas y modelos que para ciertos sujetos resultan “apropiados”, para otros aparecen como “extraños”, cómo, finalmente, ideas o modelos que, en determinadas circunstancias y para ciertos actores, aparecieron como “extraños” se revelan eventualmente como “apropiados” para esos mismos actores (e inversamente) (Palti: 40).

Probablemente la anterior sea una de las mejores formas para comprender, más allá de los juicios de valor, la difusión del liberalismo y la reticencia de su contraparte el conservadurismo (entendido de forma general). Permitiría, además, ver que el lenguaje en el uso de los términos no refleja una malinterpretación, sino una asimilación y acomodación particular según los sujetos, circunstancias y cultura a contrapelo de “ideas fuera de lugar” y, por lo tanto, que lo importante no es saber cuáles son las características de su pensamiento, sino el entorno histórico que permitió su desarrollo.

Cual sea el caso, la observación de Scharwz sobre las creencias nacionales, el ropaje extranjero y la verdadera esencia interior nos lleva a uno de los puntos que en ésta presente investigación se abordará: los orígenes del nacionalismo mexicano y los elementos que articulan discursivamente su pasado histórico, siendo esta una idea creada por grupos criollos en búsqueda de consolidar su identidad y poder político-económico en contra de los peninsulares europeos. En dicho intento, paradójicamente, la élite intelectual recurre al rescate de la “leyenda negra” para demostrar la riqueza cultural de América, hecho que a largo plazo repercutiría en la inclusión del pasado prehispánico (indio) como elemento identitario nacional (nación que siguiendo siendo preeminentemente criolla y racista) y en la participación activa de las bases sociales indias debido a su recuperación demográfica

observada hacia principios del siglo XIX (Katz, 2010).

Regresando al recuento historiográfico, como bien dice Palti, el revisionismo de Charles Hale dejó enormes frutos pues antes que él “se contaban cuentos deliciosos de una hermosa, heroica y democrática nación liberal que llegaba hasta los revolucionarios (XX) y zapatistas” (Palti. 2003: 26). Dejó atrás los discursos maniqueos del Estado al demostrar la poca diferencia entre liberales y conservadores en cuanto a sus objetivos de un México moderno, también se concentró en la acción de patrones culturales que atraviesan las diversas corrientes ideológicas y que a su vez (hay que decirlo) generaron la visión sobre las tensiones entre modelos teóricos y realidades. Imaginó, en síntesis, un escenario más vasto, de proyecciones atlánticas; ubicó al liberalismo y a México en un entramado social más amplio que su propia realidad.

Por si fuera poco, si observamos su obra de forma conjunta (*El liberalismo mexicano en la época de Mora y La Transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*) apreciaremos una especie de historia conceptual en la que se deja claro que en México no existe un liberalismo modelo (en singular), sino diferentes liberalismos (en plural) concentrados en aspectos a veces en apariencia contradictorios con la naturaleza de la sociedad en la que se aplica (y no por eso ilógicos). Hale eliminó así no sólo la historia romántica de un liberalismo emancipador al mostrar su lado conservador implementado durante el gobierno de Porfirio Díaz, sino que lo diferenció puntualmente de otras corrientes de pensamiento con los que la mayoría lo solían (y suelen) fundir: el positivismo y la política científica. De éste aporte particular surgen, según la interpretación de quien aquí escribe, cuatro etapas del liberalismo mexicano: 1) constitucional, 2) pre-reforma, 3) de Reforma y 4) conservador, que en conjunto se proyectan fundamentales para entender la lógica que guía los regímenes del presente y que pasan a formar parte de la presente investigación.

Por otro lado, para la nueva tendencia liderada por José Elías Palti en relación al liberalismo y la política decimonónica:

“no basta con analizar los cambios de sentido que sufren las distintas categorías, sino que es necesario penetrar la lógica que las articula, cómo se recompone el sistema de sus relaciones recíprocas” (Palti: 17).

Es necesario, entonces, reconstruir los lenguajes políticos entendiendo las palabras no como si se remitieran a diferentes objetos, sino como diferentes entradas a una misma realidad. No basta con historizar los cambios conceptuales a modo de vacuna en contra de la anacronía,

sino que se necesita acceder a la significación y las formas particulares en las que los sujetos producen un lenguaje político particular. Esta meta, sin embargo, llevaría a realizar un estudio tanto intensivo como extensivo de lo que los historiadores conocemos como fuentes primarias, o los textos producidos por los hombres de su tiempo, para generar un horizonte cultural bastante más rico, lo cual se asoma como una tarea titánica que únicamente la experiencia y largo tiempo permitirían realizar.

La presente investigación se limita a analizar cada una de las etapas del liberalismo mexicano enfocándose en el papel que funge la ciudadanía. Dicho en otras palabras: dado que ambos grupos articulan la nación, el presente trabajo se aboca a estudiar la relación entre élites político-económicas-intelectuales y los pueblos en general. El objetivo particular de este análisis es proyectar (de haberlas) lógicas bajo las cuales funcionan las prácticas sociales de las élites dirigentes al frente del Estado. Entender cómo se articula históricamente el Estado-nación en base a una tendencia occidental liberal, así como su desarrollo y maduración durante el siglo XIX ya como nación, permitirá comprender de mejor manera cómo han funcionado los gobiernos más allá de banderas ideológicas y políticas.

Tener claro qué grupos sociales integran a la nación una vez lograda su independencia y las diferencias existentes entre ellos permitirá entender de manera más precisa el concepto de nación heredada hasta el presente, no sin sus cambios naturales de acuerdo a las situaciones históricas concretas. Se parte de un *a priori* en el cual la exclusión política se ha ido construyendo y deconstruyendo de acuerdo a la situación histórica, lo cual no evita que el sentido de ciudadanía tienda a rayar en la obediencia hacia el Estado y no así en un sentido contractual como compromiso bilateral en busca de justicia.

El objetivo general, en cambio, es hacer un seguimiento menos intensivo sobre los preceptos de los diferentes liberalismos que surgieron como vías de transición de un régimen a otro. Esto lleva a hacerse de una base teórica sólida que permita cuestionar la validez y vigencia discursiva de modelos liberales clásicos-republicanos como vehículos de democracia y justicia social. Se propone, de hecho, que entre la historiografía nacional y la teoría política hace falta un alejamiento de lo que Quentin Skinner llama *textos canónicos* (Skinner, 1998: 65), que son las teorías liberales clásicas implementadas como únicas y verdaderas. La propuesta hecha por el profesor de Cambridge en *La libertad antes del liberalismo* pone sobre la mesa otro proyecto (teoría neorromana, o teoría del Estado libre)



durante los siglos XVII y XVIII que a pesar de su caída, con su enfrentamiento dialéctico desnudó el concepto de libertad hobbesiana presente hasta nuestros días.

Por consiguiente, la investigación se detiene brevemente en dos puntualizaciones sobre el caso mexicano que, pese a su obviedad, han quedado en el olvido debido, en gran parte, al hito que significó el liberalismo y sus repercusiones en la manera de moldear pasados nacionales. La primera es que México nació como monarquía y, en tanto los grupos criollos profesaban un liberalismo aristocrático, su primer disputa en torno a la forma de gobierno no fue si instaurar una monarquía o una república; menos sobre cómo brindar libertad e igualdad a las bases sociales, sino si regirse según una monarquía constitucional borbona o una monarquía constitucional criolla. En este sentido el historiador Israel Arroyo García observa que las diversas modalidades de monarquías —absolutistas o moderadas (constitucionales) — y de repúblicas no representaban un problema menor en los debates sobre filosofía política presente entre quienes arman la nación. Así pues, las primeras disputas nacionales giraron en torno a un gobierno monárquico equilibrado con Agustín de Iturbide como uno de los principales actores políticos.

La segunda obviedad, e íntimamente relacionada con la primera y la propuesta de Quentin Skinner, es que México, a pesar de verse influenciado por el liberalismo revolucionario francés, desarrolló a grandes rasgos un liberalismo aristocrático clásico y por ello es comprensible que durante las primeras décadas— y en pleno “fervor republicano”— algunos intelectuales vieran poca o nula diferencia entre monarquía y república pues uno de los preceptos básicos del contractualismo hobbesiano es que ambas pueden ser igualmente tiranas si no se equilibran correctamente los poderes. Ello explica, en parte, la adhesión entre bandos una vez instaurado el Segundo Imperio Mexicano y, de regreso, la república de 1867. En algunos casos la alineación política va más allá de oportunismos. Se debe ver, entonces, que para quienes se alineaban de uno u otro bando la razón era diferente a la que desde el presente se presume. Aunque la alineación política como una estrategia no queda descartada, sin queda a flote que en el caso mexicano el antagonismo y juicio de valor en lo que a monarquía y república respecta se consolida una vez que cae el Segundo Imperio.

Por supuesto que estas y muchas más preguntas e hipótesis se hacen desde el presente, después de todo es el sentido de fatalidad vivida la que nos hace preguntarse cómo se llegó a determinada situación. Sin embargo no es únicamente una cuestión o interés personal. El

resurgimiento del nacionalismo como expansionismo del mercado obliga a reflexionar y virar hacia las bases morales (pensemos en el caso de Francia a raíz de los atentados) para intentar replantear el proyecto de nación. El mercado apunta a la erradicación de los nacionalismos como barreras que protegen los recursos y derechos ciudadanos, nuestro objetivo es entender su lógica históricamente construida y recuperarla hacia nuestro bien; un movimiento contrahegemónico, el rescate de un instrumento de dominio disfrazado de progreso y justicia que sin embargo guarda bajo sí un enorme potencial otorgado por la ciudadanía que es necesario explotar.

Para lograr este objetivo se debe entender al liberalismo y la nación no únicamente desde su interior, sino ubicándolas y relacionándolas en un contexto más amplio dentro del occidentalismo. Es por ello que ésta investigación intenta ser en su estructura sistemática. Abordar ordenadamente, de lo general a lo particular, permite una mejor comprensión de la construcción del Estado-nación mexicano y el liberalismo como motor aunque no necesariamente como agente de emancipación y justicia.

Así pues, el primer capítulo está enfocado a reflexionar los conceptos de progreso e ilustración dentro de la modernidad. Aunque muchos son quienes desde la filosofía y la historia han hablado sobre su lado oscuro, dos filósofos alemanes de la escuela de Frankfurt son quienes sentaron las bases para la crítica a la cultura occidental. Las guerras mundiales y genocidios les hicieron reflexionar y virar hacia el pasado en búsqueda de respuestas que permitieran entender la barbarie del siglo XX. Max Horkheimer y Theodor Adorno encontraron que la Ilustración se halla viciada desde su formación. “La Ilustración es totalitaria” (Horkheimer y Adorno, 1998: 62); se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, es sinónimo de conquista y de dominio debido a que se convirtió en aquello que intentó derrocar: el mito.

Si la Ilustración tenía como objetivo liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores, ésta paradójicamente los sometió. El desarrollo de la modernidad y la Ilustración implicó la explicación del mundo lejos del centro cultural por excelencia: la religión. Cada unidad del mundo perfectamente explicada, cada fenómeno desnudado, cada mito desmembrado para encumbrar al hombre y su mejor arma la *razón*. La explicación razonada del mundo abolió el miedo hacia él, pero la ciencia (según su objetivo de equipamiento y ayuda para la vida humana) no se detuvo en desnudar a la naturaleza: alcanzó al hombre.

“Dominó” [destruyó] la naturaleza y la naturaleza humana sólo para después crearle una nueva; la ley del más fuerte en una selva de asfalto:

El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la auto conservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados... la razón misma se ha convertido en un simple medio auxiliar del aparato económico omnicompreensivo, [...] sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material (Horkheimer y Adorno: 82-83).

Sin embargo, para Horkheimer y Adorno, al igual que para Michel Foucault, la Ilustración y la razón no podían ser negativas por sí mismas. Se convirtieron en conceptos totalitarios y dominantes únicamente cuando fueron cooptados y empleados para usos contrarios a los esperados. Se adaptaron al poder y esto implicó el progreso del poder y sus mecanismos de dominio y opresión. Empero, si en algún momento fue cooptada, existía pues la posibilidad de recuperarla para ponerla al servicio de las masas, ese fue el gran reto para los filósofos de la segunda mitad del siglo XX: había que hacer que la Ilustración reflexionara sobre sí misma.

Diferente visión fue la del argentino Walter Dignolo para quien la Ilustración constituyó únicamente un momento histórico derivado en la transformación de la matriz colonial del poder, es decir; la reorganización hegemónica de Europa. Con una perspectiva más radical debido a una América permeada por la relación entre países primer mundistas y la periferia marginada (a la cuál pertenecía), Dignolo pugnó por el abandono de la modernidad empoderada por el capitalismo históricamente causante de la colonialidad, esto es; el dominio político, económico, cultural y epistémico sobre todo lo diferente a Europa. Seguir apoyando una de las etapas de la modernidad es igual a seguir reproduciendo el dominio sobre América y el silenciamiento de las voces que no se amoldan a los estándares europeos, es necesario, pues —para Dignolo— cambiar drásticamente de rumbo en aras de la decolonización.

Carlos Lagorio, bastante lejos, a manera de historia cultural y más allá de juicios de valor propone periodizar a la modernidad como fenómeno de larga duración en tres etapas. *La modernidad temprana* (XVII-XVIII), *la modernidad revolucionaria* (XVIII-XIX) y *la pasión por la modernidad* (XX) como partes de un fenómeno que no surge en el siglo XIX,

sino en el antropocentrismo iniciado mediante la influencia del pensamiento de Rene Descartes y una paulatina descentralización de los modelos culturales cristianos en el XVII. Su objetivo se acercaba al nuestro: observar cómo la conversión desde las sociedades antiguas implicó convulsiones paralelas al revolucionarismo y el reformismo, instituciones que se extinguían ante otras, nuevas combinaciones de relaciones de fuerza y de poder, nuevos discursos y nuevas identidades surgiendo en el XIX.

Y es precisamente en *la modernidad revolucionaria* donde se ubica gran parte de la presente investigación. La integración de las masas sociales a la política junto al desarrollo del revolucionarismo y el constitucionalismo es lo que importa. La formación de las naciones es más que un devenir histórico natural e inconsciente, es un objetivo de grupos particulares con objetivos de dominio cultural, identitario, político y económico pues, como reflexionara una de las figuras más importantes en torno a este tema, “la nacionalidad y el nacionalismo son artefactos culturales de una clase particular capaces de instaurar una legitimidad emocional profunda” (Anderson, 1993: 21) y los retos apuntan a esclarecer cual es el papel y posibilidades de cada uno de los actores sociales.

El primer capítulo también alberga algunas reflexiones sobre la importancia del mercado en las sociedades y el liberalismo, punto visto desde la crítica del filósofo e historiador Michel Foucault. Se observará, de forma general, la preponderancia del derecho mercantil sobre el derecho civil, supremacía impulsada desde los estados amalgamados con la clase económica fuerte. El último subcapítulo de la primer parte de la investigación sirve de paso para introducir a la segunda, en la cual se abordan los diferentes tipos de liberalismos durante los siglos XVII- XIX que influyeron en la estructuración de su similar mexicano.

Son dos los objetivos de estudiar dichas variantes liberales. El primero es hacer énfasis en la riqueza, pluralidad y complejidad que implica estudiar dicha doctrina debido a la multiplicidad de personajes que contribuyen —a veces inconscientemente— a él y los objetivos que buscan alcanzar. El segundo es hacer una especie de estudio genealógico que permita entender, más que “las raíces”, las partes argumentativas del liberalismo mexicano dependiendo del grupo del cual emanan los principios.

Como parte del segundo capítulo, se aborda la construcción discursiva de la historia nacional, sus principales actores y más importantes principios como premisas que guían la vida social del mexicano. Cual parte del sustento teórico, surge la pregunta ¿qué es la nación?

y, por ende, qué y cómo es/está constituida en el caso mexicano a un nivel identitario. Retomamos las reflexiones de viejos historiadores que pese al tiempo se mantienen vigentes por su lucidez: el recién fallecido Benedict Anderson y Eric Hobsbawm.

Por último, el tercer capítulo entra de lleno a estudiar las diferentes etapas del liberalismo en México a lo largo del siglo XIX. Se es consciente que el corte temporal es por demás extenso, por ello no se entra en minuciosidades y se aborda lo que, subjetivamente se piensa, son los puntos más importantes de la historia mexicana: los llamados *nudos en la historia de México* que permitan observar la relación entre ciudadanía y Estado- gobierno.

En tanto la alta modernidad, la nación, el surgimiento de unas nuevas burguesías y el capitalismo confluieron de manera intensa durante el siglo XIX, las preguntas del viejo historiador inglés Eric Hobsbawm resultan avasallantes:

¿Cuál era el lugar de la nación en el discurso teórico de quienes imprimieron su carácter con la máxima firmeza en el siglo XIX europeo, a saber en el periodo comprendido entre 1830 y 1880: la burguesía liberal y sus intelectuales? ¿Tenía el Estado-nación una función específica como tal en el proceso de desarrollo capitalista? (Hobsbawm, 1998: 32, 34).

¿Será que la vieja idea del nacionalismo cual trinchera en contra del mercado depredador es una interpretación errónea sobre el devenir histórico? La respuesta, como se observará, se asoma probablemente afirmativa. El estudio sobre el desarrollo de las naciones apunta a proteccionismos como partes de un proceso general en el cual primero se deben preparar las condiciones para la introducción de grandes cantidades de capital. El capitalismo voraz no sería lo que es sin la fortaleza de los aparatos del Estado represor; sin la ayuda de grupos sociales en el gobierno que fungen el papel de impulsores del progreso y sin la complicidad de una ciudadanía entendida como obediencia total hacia el Estado. Situaciones que sólo se pueden entender si se les aborda históricamente.

Y es así como intentamos insertar nuestro tema particular en una realidad más amplia. No podríamos comprenderle si no es contextualizándole con el surgimiento de sociedades seculares ligadas a nuevos grupos económicos. La descentralización cultural de la religión fue parte de un movimiento más amplio que se concretizó con la caída de un régimen y la instauración de otro, con valores opuestos pero igualmente hegemónicos. El nacimiento de la nación mexicana:

Forma parte de los movimientos telúricos que marcaron el hundimiento del viejo

régimen y la consolidación del capitalismo a nivel mundial. Su estudio no puede ser separado de la revolución industrial, la gran revolución francesa y el derrumbe del imperio español (Semo, 1984: 161).

Por dicha razón los liberalismos políticos, económicos y las modernidades son abordados. La revolución francesa, las reformas borbónicas, el expansionismo francés y norteamericano, el liberalismo español, las Cortes de Cádiz y el americanismo, todos forman parte de un entramado indisoluble, holístico.

Más sería erróneo pensar que se busca deshacerse del “dominio de la nación” y los grupos que la dirigen, mostrándose en contra de dicho concepto. “El capitalismo sigue siendo el régimen de esclavitud asalariada de la marginación social, de la sumisión de la sociedad y los individuos a las leyes de producción de plusvalía” (Zardoya, 2000: 189), su esencia se mantiene inmutable como lógica de explotación y dominio siendo que inclusive estas características se han intensificado debido a la “fusión en un solo mecanismo de la fuerza gigantes del capitalismo con la fuerza gigantesca del Estado, que enrola a decenas de millones en una sola organización” (Zardoya: 202). El poder estatal se ha convertido en una palanca de los capitalistas y sin embargo la ciudadanía siendo parte, aunque periférica, de la definición de dichas relaciones culturales y de producción.

Aunque los antecedentes muestran a los nacionalismos como obras de grupos poderosos particulares, hoy en día la nación se impone como baluarte en la lucha por el socialismo. Así, tal como Ilustración, razón y modernidad fueron conceptos cooptados y enriquecidos para cumplir las funciones en un sistema económico, es posible apropiarse de la nación y liberalismo en tanto son, básicamente, alimentados por las bases sociales. Como dijera Hobsbawm en relación al nacionalismo: aunque son esencialmente contruidos desde arriba, no pueden entenderse a menos que se analicen desde abajo, con las esperanzas, necesidades, anhelos e intereses de las personas normales y corrientes que lo conforman en la cotidianidad.

Al contrario de lo que muchos podrían pensar, la lucha por la nación no implica el cierre y fin de las relaciones internacionales, sino un simple escalón en la lucha global en contra de las prácticas de exclusión y marginación propias del capitalismo. Naturalmente, como dice Rubén Zardoya, el capitalismo del presente no es el que estudió Marx, tampoco el de Gramsci o el de Horkheimer y Adorno, sin embargo, en esencia continúa.

La meta de los hombres del presente es, como todos los estudios de la herencia de

Antonio Gramsci apuntan, forjar una conciencia revolucionaria que permita someter al capitalismo (y a la sociedad misma) a un examen crítico que revele los mecanismos por los cuales acceden a la hegemonía (cultural). La prensa, la religión, la educación y la misma sociedad civil (combinada con diferentes grados de sociedad política: el uso explícito de la violencia) apuntan a una constante difusión de valores en contra de la sustentabilidad social.

El siguiente trabajo lleva en su núcleo la idea de dominio y emancipación. La lógica interna de las prácticas sociales, el entendimiento de los roles y el intento no por proponer estrategias contrahegemónicas concretas, sino simplemente por revelar los mecanismos presentes que se intentan ocultar. Independientemente de la poca o mucha objetividad que la investigación pueda presentar, de lo que se trata es —como dijera Quentin Skinner— de poner en jaque la utilidad de los estudios históricos y por consiguiente del historiador. “Se trata de tomar distancia respecto a suposiciones y creencias actuales para evaluarlas: el pasado se ha convertido en un depósito de valores que ya no se respaldan, de preguntas que ya no se plantean” (Skinner: 71).

# I

## DE LA MODERNIDAD, LA ILUSTRACIÓN Y SUS PROMESAS

*Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie.*  
-Horkheimer y Adorno, 1944-

*El tren, este tren en que vamos, ¿no encontrará durmientes mal atornillados?*  
-Efrén Hernández-

Durante mucho tiempo la Ilustración fue pensada como uno de los proyectos de mayor envergadura del siglo XIX y el mejor legado que la humanidad pudo haberse heredado a sí misma. Éste aparente esplendor se debía a una contraposición generalizada (pero sin sustento) con lo que se encontraba antes que él: despotismo y diferentes formas de centralización del poder a través de monarquía y religión. Así, como antagonismo, la ilustración se relacionó e inclusive representó a aquello que Max Weber llamó la *modernidad cultural*, es decir, “la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte” (Habermas, 1980). A partir de éste punto, los problemas de conocimiento, justicia, moral y gusto se institucionalizaron en discursos científicos, teorías morales, jurisprudencia y producción y crítica de arte, haciendo de cada una de las partes del mundo un problema al cual debía abocarse un pequeño público especializado.

Cuando Kant dijo que la Ilustración era “la salida del hombre de su minoría de edad voluntaria. Minoría, estos es, incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro” (Fontana, 1982: 58), aludía a la liberación del hombre del miedo y el dominio para constituirse en Señor de su propia vida a través del derrocamiento de los mitos y la imaginación mediante ciencia y razón (Horkheimer y Adorno, 1998: 59). Implícita se encontraba la idea de un progreso continuo según valores como libertad e igualdad; una humanidad en armonía perfilada como unidad imparabile hacia el futuro, imaginario que se mantendría por prácticamente todo el siglo XIX a pesar de que éste presentaba los síntomas de la continuidad imperial esclavista y la contradicción en su interior.



No fue sino a partir de los sucesos acaecidos en el siglo XX que historiadores, filósofos y pensadores en general vieron en la ilustración, en el mejor de los casos, “la simple ilusión de hombres que creyeron se hallaban en vísperas de culminar la historia del ascenso hasta la razón” (Fontana, 1982: 59). Las guerras mundiales, el nacionalsocialismo y las diferentes dictaduras emergentes desembocaron en un desencanto colectivo con respecto a valores usualmente positivos como progreso y razón. De esta manera se sembró la desconfianza sobre las posibilidades reales de ilustración y modernidad como guías sustentables del desarrollo de la humanidad.

La ciencia como medio para la comprensión del mundo y como motor del progreso moral y la justicia se vino abajo cuando los conflictos armados dejaron al descubierto la existencia de una racionalización de la violencia del hombre contra el hombre. Si en el discurso prometía el progreso infinito y la constante mejora de las condiciones sociales mundiales a través de sus aportes igualmente infinitos, —contrariamente a lo esperado— permitió el perfeccionamiento de una economía de la muerte, es decir, la efectividad entre método y número aunque con ello fuera en contra de su objetivo fundacional y social. Así, con la ciencia aplicada a la carrera armamentista alimentada por múltiples conflictos que afectaban a amplios sectores de la sociedad (y que sólo enriquecían a unos cuantos), un amplio número de pensadores se dio a la tarea de replantear su momento histórico para encontrar una explicación a su realidad.

En este sentido, la segunda mitad del siglo XX vio surgir una multiplicidad de perspectivas filosóficas e historiográficas con diferentes problemáticas y explicaciones en torno a modernidad e ilustración. Ante la inmensidad, la presente investigación se limitará a retomar unos cuantos trabajos que bien pueden ayudar a iluminar la importancia de dichos fenómenos en diferentes aspectos de la sociedad. Aunque convergentes, los varios trabajos son constituidos por discursos emitidos desde espacios en conflicto. Los unos escritos desde la filosofía pesimista proponen la redirección del proyecto ilustrativo desde Europa, los otros arguyen al abandono del mismo desde América y los menos abordan a la ilustración y a la modernidad desde un enfoque cultural, invitando a verlos como el origen de problemáticas presentes ligadas a los sistemas de representatividad y relaciones de poder.

En términos generales, el objetivo de éste capítulo es mostrar que el estudio sobre las diferentes formas hegemónicas entre la sociedad no es un tema nuevo en absoluto. El dominio

no puede seguir considerándose únicamente en el plano económico, sino que debe expandirse a espacios como el conocimiento, la concepción de la realidad, el entorno y a uno mismo, en tanto las formas de relación entre los individuos, apreciaciones, ideales de belleza, etc., son aspectos que devienen de una retroalimentación que tiende a la imposición. Estos intentos de dominio, a su vez, conforman mecanismos sumamente complejos que impiden su apreciación simple y su fácil entendimiento. Se encubren, se transforman en algo diferente en apariencia: no demuestran su objetivo oscuro sino su parte más prometedora a pesar de ser socialmente poco viables, sus discursos versan sólo lo que *es necesario escuchar* aunque en los espacios privados se cuestiona su capacidad.

Así pues, se abordará a la modernidad y la ilustración no como espacios de reflexión y mejora social, sino como momentos de reordenamiento hegemónico encubierto por un discurso progresista que le permite el empoderamiento. Tales fenómenos no fueron meramente europeos, sino que impactaron en la cotidianidad de los países americanos recién independizados. La modernidad, causa y consecuencia, se irrigó en el mundo occidental afectando a todos y cada uno de los nuevos Estados nacionales y por tanto cada una de las partes debe ser considerada elemento de un ente mayor dependiente de equilibrios más grandes que su propia realidad individual nacional.

De los discursos que guían la presente investigación, uno de los más importantes es *Dialéctica de la Ilustración*, escrita por filósofos alemanes de origen judío poco antes de terminar la Segunda Guerra Mundial mientras el Estalinismo continuaba fortaleciéndose como dictadura junto a otros movimientos como el fascismo. En esta obra el sentimiento de decepción con respecto a la ilustración como proyecto emancipador y progresista es notable debido a la existencia de los campos de concentración en Alemania y, poco después, las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki. Para sus autores, Max Horkheimer y Theodor Adorno, detrás del retorno a la barbarie se encuentra la misma ilustración, nacida bajo el estigma del dominio y la negación de la naturaleza humana.

La segunda obra referencia es *La Idea de América Latina*, escrita desde un momento histórico en el cual la Guerra Fría y los bloques capitalista y social-comunista han determinado el papel y relación entre el primer mundo y la periferia tercermundista. Al contrario que Horkheimer y Adorno, la obra de Walter Mignolo no mostró tanto el desencanto por la ilustración, sino la preocupación por los mecanismos que se fraguaron en su interior y

permitieron el dominio de países aparentemente independientes. A esto Mignolo le llamaría *colonialidad* y la definiría como la lógica que permite al centro controlar las periferias sin la necesidad de ocupar su territorio gracias a nuevas tecnologías y prácticas sociales (Mignolo, 2007: 33). La colonialidad podría entenderse entonces como la capacidad de incidir en políticas sociales, económicas, de crecimiento y culturales en una nación ajena. Ésta [la del dominio] — dice Mignolo— es la relación entre América y Europa desde el siglo XVI y que a pesar de haber experimentado aquello conocido como ilustración se mantiene inmutable.

La convergencia entre ambas obras es observable en la importancia que recibe la ilustración como el momento histórico en el cual la hegemonía europea se reestructura ante la inevitable caída del régimen feudal (Fontana, 1982: 62). Por otro lado, dado que Mignolo no sólo deja al descubierto la relación entre dominio económico y político, sino el del sistema de pensamiento europeo que atrapó a los nativos americanos imponiéndoles una nueva cosmogonía, la *Idea de América Latina* puede ubicarse dentro de la llamada Teoría Crítica de la escuela de Frankfurt: “verán mi intento por transformar la geografía, y la geopolítica del conocimiento, de la teoría crítica, para llevarla a un nuevo terreno de decolonialidad” (Mignolo, 2007: 24). Su objetivo, entonces, fue mostrar que los conceptos de América y América Latina no expresan sino una relación de dominio y exclusión desde el siglo XVI hacia lo diferente a Europa (es decir África, Asia, Australia y América) y que este mejoraría significativamente sus mecanismos para ocultarse mediante una serie de discursos modernizadores progresistas.

Cabe resaltar que la obra de Mignolo se vio fuertemente influenciada por la teoría de *la invención de América* que dejara al descubierto la interpretación del espacio mundial y la historia desde un sólo enfoque: el europeo. En su momento, la propuesta de Edmundo O’Gorman obligó a replantear la idea de América y sus procesos de conquista, teniendo como objetivo una vez más la explicación de las diferentes formas de identidad local, regional y nacional. En ese aspecto, muchas de las obras que intentaron alejarse de la historia maniquea y nacional, y que buscaban definir (en lo posible) la identidad de lo americano y, en el nivel local, lo mexicano, tuvieron como punto de partida la propuesta del historiador mexicano.

En fin, estas dos obras son de suma importancia para la presente investigación pues guardan en su núcleo el concepto de *dominio* expresado desde diferentes experiencias y perspectivas. Por esta razón, de forma breve se les abordará a manera de recuento

historiográfico para observar cómo ilustración y modernidad, contrario a lo pensado, forjaron discursos que permitieron instaurar nuevos regímenes políticos encaminados al dominio y no así a la liberación.

En tanto el tema general de la presente investigación es la formación del Estado y su relación con el liberalismo como agente moldeador de valores apegados al cientificismo y a sí mismo, parece prudente rescatar la evolución conceptual del término *Estado* según uno de los especialistas: Quentin Skinner. El apego a éste historiador inglés reside en el poco desarrollo de dicho concepto en *Dialéctica*, en donde a pesar de calificar la ilustración como una dictadura adecuada a fines específicos, aborda limitadamente el papel del Estado durante los siglos XIX y XX, cuando el nacionalsocialismo, el social comunismo, el fascismo y el mismo capitalismo se encuentran en abierta disputa moldeando las relaciones mundiales. Pensamos que para las sociedades contemporáneas, la consolidación de los Estados nación es tan importante como el uso de la razón.

Según lo antes dicho, es difícil afirmar que el Estado moderno se constituye en el siglo XIX, sería de hecho una anacronía en tanto figuras como Quentin Skinner, Norberto Bobbio, Michel Foucault, Joseph Fontana, y el mismo Mignolo, entre otros, lo ubican como ente que viene definiéndose desde el siglo XVI. Parece, sin embargo, es en el XIX cuando los modelos culturales cristianos se vienen abajo y surgen nuevas formas de socialización política que permiten el florecimiento y fortalecimiento del Estado y el puente que éste tiende con la *cultura* como elemento aglutinante de las nuevas sociedades (Mignolo: 42). Dicha relación (la de Estado-cultura) sería fundamental para la erección de los Estados nacionales modernos obsesionados por encontrar y definir la “cultura nacional” (mediante el pasado) como elemento de cohesión.

Al parecer la superficial destrucción de los anteriores modelos de organización social— basados en color, sangre, familia, es decir, la valoración de la vida según el sistema de castas en América y la pureza de sangre en Europa (o la nobleza) (en los cuales las personas negras ocupaban el escalafón más bajo) — dejaron pendiente una nueva concepción de la jerarquía tan necesaria para mantener *el orden*. Si el cambio de régimen a los Estados nacionales significó la apertura de nuevos espacios para el ejercicio del poder criollo, esto también implicó una igualdad aparentemente totalitaria que al menos en los espacios públicos debió ser respetada, lo cual llevó a uno de los problemas más interesantes y poco estudiados

en la historia nacional mexicana: la fobia al indio. Basta recordar los casos de Vicente Guerrero, Juan N. Álvarez y Benito Juárez, entre otros, en tanto no encajaban en los modelos de hombre ideal según los estereotipos tradicionales aún reinantes, pero que gracias a los preceptos de igualdad tenían un legítimo derecho de gobernar y no se podían rechazar.

Es decir, la caída de los sistemas feudales, las monarquías y la religión como modelos y paradigmas no significó, única y exclusivamente, el surgimiento de las ciencias y la descentralización de actividades importantes como la política, el conocimiento y la economía, sino la apertura de espacios pronto disputados por diferentes grupos sociales, con potencialidades y sin ellas. Lo que muchos historiadores describen como el encuentro entre “dos fuerzas opositoras que se enfrentan en la lucha, donde el sistema de relaciones sociales está cayendo y otro sistema de relaciones se erige y se afirma a sí mismo” (Fontana, 2000: 66) puede fácilmente expandirse.

Y es que aunque tradicionalmente las fuerzas en cuestión son únicamente dos (la nobleza y la burguesía), es necesario decir que por sí misma ésta disputa permitió la inclusión de amplios grupos en la construcción de los nuevos órdenes. El espectro de la política fue de tal magnitud que el historiador argentino José Elías Palti llamó al siglo XIX *El tiempo de la política*, tiempo en el cual “la vida comunal se va a replegar sobre la instancia de su institución de tal manera que emerge tiñendo todos los aspectos de la existencia social” (Palti: 14). Nos remitimos a decir que desde diferentes enfoques, historiadores y filósofos han llegado a concluir que fenómenos como la modernidad, la ilustración y el capitalismo han permeado de tal manera el mundo que éstos forman parte de las sociedades en sí, su influencia se hace notar en la forma en la cual los seres humanos se relacionan inclusive con su entorno en medidas insospechadas.

Continuando con la importancia del Estado, la afirmación de Quentin Skinner sobre la relación entre éste y los individuos, en la que ciudadano “obedece a Estado porque de ello depende libertad y seguridad” deja al descubierto una relación no necesariamente paternal, sino de autodomínio en tanto colectivo y Estado participan en un juego en el cual cada uno reproduce el papel del otro según una serie de preceptos internos que ni siquiera son cuestionados, unos arquetipos que determinan el papel de los individuos en las sociedades y su devenir histórico. Como sea, los trabajos de historia conceptual de Skinner son bastante ricos pues muestran cómo la evolución en el sentido del término Estado depende de la forma

en la cual éste se relaciona con el pueblo y cómo el uno al otro se modifican a la vez. La concepción del Estado demuestra no tanto el poder del mismo en sí, sino los límites impuestos de uno y otro bando, así como la decisión de participar o no a través de determinadas formas (con o sin violencia) en la vida política de la sociedad en la cual todos y cada uno son responsables de la situación social del otro.

Por último, a la relación entre Estado e individuo hay que agregar los aportes de Michel Foucault, bastantes importantes para apenas entrever la complejidad de la problemática estatal, gubernamental y liberal. Para éste filósofo francés lo importante no es saber si la razón estaba adquiriendo demasiado poder en las sociedades (Foucault, 1990: 96) pues “es estéril juzgarla en tanto ésta no tiene nada que ver con la culpabilidad o la inocencia” (aunque coincidía en que la razón había sido dirigida por los intereses particulares). Propone en cambio dos aspectos de estudio: el primero sobre descubrir cómo y en qué espacios se conformaron los tipos de racionalidad característicos de la modernidad y el segundo en torno a verla como fenómeno más amplio que parte del siglo XV a raíz del comercio entre las diferentes coronas en el mercado marítimo.

Cabe aclarar que a un nivel narrativo existe cierta confusión en el uso y diferenciación entre los términos ilustración y modernidad debido a que suelen fundirse en un mismo sentido progresivo. A pesar de su amplio uso, académicos no han mostrado interés en historizar los cambios y continuidades de dichos conceptos en relación a su entorno y el momento histórico concreto. Empero, aunque a primera vista exista un consenso generalizado de ubicarlos en las postrimerías del siglo XIX, la lectura de historiadores y filósofos arroja que bien pueden catalogarse como fenómenos de larga duración que datan del siglo XVI o XVII (dependiendo del historiador) como ideas no explícitas que fueron fortaleciéndose con el debilitamiento del antiguo régimen y que se asociaron fuertemente al uso de la razón impulsada por burguesías en ascenso. Así pues, ilustración y modernidad se asoman como conceptos vagos y mentirosos que significan tanto y poco a la vez.

Sin embargo, más que como categorías determinadas por grupos sociales que aluden al uso de la razón (su razón), modernidad e ilustración pueden concebirse como formas de experimentar el tiempo y los cambios y continuidades entre pasados y presentes. La ilustración como rescate de la razón clásica, enriquecimiento cultural y refinamiento, tiene fuertes lazos con el renacimiento y la puesta en uso de pasados gloriosos que no hallan su

valor en sí, sino en los futuros prometedores que puede representar. La modernidad, más que el uso de la razón, hace referencia a la experiencia de cambio de “lo nuevo sobre lo viejo” y la emergencia de nuevos grupos sociales y nuevas formas culturales que antecedían de manera inmediata a la industrialización.

A continuación, como ya se había dicho, se intentará presentar sistemáticamente los aportes de diferentes escuelas historiográficas y filosóficas a las múltiples problemáticas de la Modernidad- Ilustración y Liberalismo -Estado moderno: relaciones extensas y complejas que servirán de preámbulo al liberalismo mexicano. A pesar de ser dos obras las guías de éste capítulo, el uso de fuentes se extenderá para hacer una argumentación más sólida.

## **II LA MODERNIDAD COMO EXPERIENCIA DE TIEMPO**

En su libro *Pensar la historia* (1991), el historiador francés Jacques Le Goff señala que existen diferencias en la forma en que las sociedades aprehenden el tiempo. Por ejemplo durante el medievo, con el cristianismo inundándolo todo, se observa una idea generalizada en la cual el presente es decadente y el futuro poco menos que esperanzador. La *escatología* (éskathos: ultimo- logos: tratado) entendida como la rama de la teología encargada del estudio de “las enseñanzas del señor sobre lo último”, es decir: el *tiempo profético*, ejemplifica una serie de constantes preocupaciones en torno a la muerte individual y universal.

Aunque la idea de una segunda venida de Jesús a la tierra para instaurar un reino de paz y justicia por mil años antes del día del juicio se mantuvo latente, las pestes, plagas, epidemias y hambrunas confabularon para un imaginario sumamente pesimista sobre el devenir como un constante castigo divino por los pecados del hombre. La aspiración medieval por lo atemporal y el deseo por la eternidad (Le Goff, 1991: 187) reflejaban el anhelo de escape al tiempo y la búsqueda de espacios en los que confluyeran simultáneamente los beneficios de pasado, presente y futuro sin los riesgos inherentes a la experiencia.

La ideología cristiana se muestra heterogénea. En diferentes etapas el pasado representó un elemento de veneración (antigüedad/antiquitas como sinónimo de autoridad/auctoritas), el presente una forma de eternidad (*carpe diem*) y el futuro un horizonte simultáneamente fatalista y esperanzador. La promesa milenarista de la segunda

llegada del hijo de dios para gobernar por mil años de paz compitió con la creencia agorera de que el mundo tenía seis edades y se había entrado en la sexta y última de decrepitud (fin del mundo). En ambas visiones la biblia y las sagradas escrituras reclamaron a la historia como un libreto que tenía por objetivo casi unicamente demostrar el poder de sus profetas y las disyuntivas como diferentes interpretaciones de un mismo tiempo escatológico dictado por dios.

El cristianismo pues tuvo dos vertientes divergentes en su final. Por un lado un sentido fatalista y profético de la historia con el inevitable fin del mundo y por el otro la ilusión por alcanzar el paraíso mediante el progreso moral y espiritual. En esta última Joaquín da Fiore ejemplifica cómo desde el siglo XII la iglesia adopta la idea de un “progreso” libertadora modo de regresión a la iglesia primitiva como modelo ideal (Le Goff: 202): el hombre desea terminar con el caos primitivo de la civilización al verse técnicamente apto y propenso a la cultura y para esto se vuelca hacia su pasado más puro.

El mundo clásico griego, con propiedades similares al medievo, concebía al pasado como un anhelo y al futuro como una ineludible degradación moral. Aunque creían en el progreso científico, el juicio de una constante degeneración desembocó en una especie de avance en reversa (Le Goff: 198). Le Goff nos recuerda que el sentido pesimista de la historia tiene su origen en Platón y no así en los contemporáneos. Tanto griegos como romanos concebían a la historia como *magistra vitae* y al pasado como elemento que era imprescindible no cambiar ya que esto implicaba corrupción y calamidad. Lo que se observa a un nivel comparativo es claramente el futuro como repulsión e incertidumbre.

Más allá de las expectativas e idealizaciones con respecto a las dimensiones temporales básicas, Jacques Le Goff observa que la relación entre los tiempos no lleva un orden establecido, es decir, no son los pasados los que determinan el valor y sentido de los presentes, ni los presentes los del futuro (en un sentido unilateral), sino que la relación y distinción entre pasado/presente/futuro se encuentra sujeto a manipulaciones direccionadas de manera múltiple (Le Goff: 178) en la que futuro, por ejemplo, puede dotar de sentido a pasado mediante el apogeo de la ciencia ficción. Aunque limitado, como bien decía Marc Bloch se “comprende el presente mediante el pasado y el pasado mediante el presente (movimiento bi- o multilateral). La incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero tal vez no es menos vano afanarse por comprender el pasado



cuando nada se sepa del presente” (Le Goff: 193).

Caemos a reflexionar sobre aquello a lo que Eric Hobsbawm llamó la *función social del pasado*. El pasado cual ancla y catapulta a la vez: modelo para un presente que se expone a intersticios en los cuales insinúa innovación y cambio que tiende a retornos a pasados imaginados como “gloriosos”: he ahí la magia de los *renacimientos*. A partir de dichas premisas podemos concebir a sociedades aprehendiendo el tiempo de manera particular de acuerdo a momentos históricos concretos desde los que enuncia el juicio de valor. En este sentido la relación de valoración entre uno y otro no es ni siquiera bilateral, sino multilateral en la que pasado, presente y futuro se nutren de maneras complejas.

Igual de importante que la aprehensión del tiempo es la de noción de *progreso como movimiento positivo hacia el futuro* (anclado en el pasado). Para entender la modernidad como progreso constante (y también como incertidumbre) debemos comprender que la construcción y uso de dicho concepto es relativamente nuevo. Como explica Le Goff, entre los clásicos el término no existía tal cual y en lo que al medievo respecta el progreso tuvo íntima relación con el desarrollo de las ciencias matemáticas entre algunos intelectuales. Roger Bacon (1214-1294) intentó conciliar e introducir tímida e implícitamente la noción de progreso como entendimiento del mundo conjunto entre religión y ciencia, es decir, la conciliación entre conocimiento [científico-matemático] y fe como entes que trabajan para la promoción del progreso *efectivo* aunque desconocido (Le Goff: 205).

Por otro lado, Bernardo Silvestre quien fuera maestro en la escuela de Chartres durante el siglo XII y el milenarista Joaquín da Fiore empezaban a concebir la idea de progreso como cambio en el hombre, quien se mostraba sucesivamente —casi diríamos *progresivamente*— con mayores dotes en técnica y con una propensión a la cultura. El estudio de Joaquín da Fiore explica *cambios* o *tránsitos* entre la sociedad. Pasar de una instancia bajo el signo de la dependencia servil a una de dependencia filial y de esta a una tercera y última de liberad, ejemplifica la idea de un progreso que sin embargo sigue desembocando en la ambición por lo primitivo (Le Goff: 203).

Como explica Le Goff y más recientemente Carlos Lagorio, la idea de progreso tuvo que esperar hasta los siglos XVI con el apogeo de la imprenta y el XVIII con la revolución francesa para hacerse explícita (Le Goff: 206). Se afianzó inicialmente en el campo científico, pero hacia mediados del XVIII se expandió a los terrenos de la historia, la filosofía y la

economía política a través de la puesta en uso de ideas de larga tradición [pensemos en la teoría neorromana de la libertad explicada por Quentin Skinner]. Cual cliché debemos observar que el nuevo modelo humanista estuvo afianzado [otra vez] en el pasado. El progreso entonces retornó a los antiguos: *el Renacimiento* como negación del pasado inmediato (medieval) que sin embargo anhelaba valores del pasado lejano (griego-romano) como verdad, sabiduría y perfección (Le Goff: 207). Se abstrae pues, una historia con tintes cíclicos en la cual progreso, apogeo y decadencia forman parte de un mismo proceso único y repetible. Dentro de esta noción, la función de retrospectiva busca anclarse no necesariamente al pasado, sino a la etapa de apogeo ante el miedo a la decadencia.

Otro de los cambios más significativos entre los siglos XV y XVI es el que expresa Jean Bodin, quien propone al progreso como producto de la acumulación y al tiempo como el gran descubridor, reevaluando así la relación hombre-tiempo y reinterpretándolo no como un enemigo que carcome, sino como un aliado que acumula sabiduría. Los hombres montados sobre los hombros de un gigante llamado tiempo, capaces de visualizar la vida de manera más amplia y sabia. Si la historia obedece a una ley de oscilación y decadencia seguida de una nueva etapa de desarrollo, este no partirá del punto inicial, sino de los cimientos positivos legados por la etapa más inmediata.

Empero es René Descartes quien de manera mucho más clara sienta las bases de la noción de progreso desde lo científico. Su visión era que el método científico y filosófico formaba parte de un *progreso continuo*. Su método procuraba unas normas seguras y fáciles que de acuerdo a la observación discernirían lo falso de lo verdadero sin desperdicio de esfuerzo mental, aumentando gradualmente el saber, que consecutivamente llegaría el conocimiento verdadero de todas las cosas de las que es capaz el ser.

Y es precisamente el sentido y expectativa con respecto al pasado/futuro lo que distingue a la modernidad durante el siglo XIX. Más allá de la descentralización y sus nuevas formas de sociabilidad política, la modernidad representó un entendimiento distinto de las dimensiones temporales en el que la ideología del progreso proyectó hacia el futuro la valorización del tiempo convirtiéndose en el hilo conductor de la historia equilibrada al devenir al devenir (Le Goff: 185-188). La modernidad retomó valores de la antigüedad y les dio un nuevo uso: la razón como herramienta que terminará con el movimiento cíclico y pesimista de la historia al brindar al hombre el entendimiento ordenado y sistemático como

puerta a la emancipación de los mitos que lo someten a un trágico e ineludible final. “El progreso ilumina al futuro tanto como al pasado” (Le Goff: 212) y nos hallamos en posición privilegiada pues podemos ver más allá de lo que nuestros padres antiguos pudieron siquiera imaginar.

No existe duda de que el XIX es el siglo de la historia. Después de todo durante éste un amplio número de revoluciones desembocó en la creación de estados nacionales independientes y un nuevo orden del sistema mundial. De inmediato dichos Estados nacionales necesitaron de elementos de cohesión, siendo la historia una de las mayores preocupaciones en tanto su potencialidad como discurso integrador según pasados comunes. En el particular caso mexicano, sólo por mencionar uno, si analizamos el desarrollo de la Historia como discurso nos encontramos con que durante el XIX este se reconfigura constantemente dependiendo del entorno, grupos de poder e intereses en conflicto. Así, entre liberales y conservadores se librarán las primeras batallas por escribir la historia oficial, haciendo del pasado no sólo un elemento de legitimación, sino un componente propenso a la modificación, concibiéndola consecuentemente como una experiencia del tiempo presente y con ello al tiempo como actor protagónico de la modernidad.

Se piensa al XIX como un siglo caracterizado por la transición, lo efímero, lo contingente y un profundo sentimiento de inseguridad a pesar de los discursos que prometían la felicidad mediante modernidad y progreso. Pero ¿fue la modernidad un fenómeno experimentado por *todos* los actores sociales o es ésta una simple categoría de los historiadores para comprender de mejor manera los cambios a los cuales por naturaleza no podemos acceder desde el presente? ¿Cómo los sujetos experimentaron los cambios a los cuales se encontraron expuestos (de haberlo hecho)? ¿Quiénes fueron capaces de percibir la *transición característica del sistema tradicional al sistema moderno*? Son estas preguntas las que de ser respondidas pueden ayudarnos a concebir la modernidad más allá de los múltiples discursos superficiales que rayan en la “iluminación humana”.

Podemos comenzar diciendo que según Jürgen Habermas el término moderno fue utilizado por primera vez a finales del siglo V para distinguir el presente, en ese caso ya oficialmente cristiano, del pasado pagano romano (Habermas, 1980). Su uso expresaba la conciencia de una época pasada significativamente diferente al presente, es decir, un movimiento de lo viejo a lo nuevo y una aparente ruptura de continuidades (recordemos el

ideal del retorno al pasado). Por otro lado, desde la perspectiva de la historia cultural, para Carlos Lagorio la “modernidad” en un sentido más extenso fue acuñado por Honoré de Balzac y difundida más ampliamente por Charles Baudelaire. En sus inicios —dice Lagorio— se vinculó con el iluminismo y la difusión de las ideas emergentes de la Revolución Francesa, es decir, es un concepto usualmente ubicado a finales del siglo XVIII que tiende a relacionarse más con el revolucionarismo que con un fenómeno del siglo V.

Ya durante el XIX la modernidad fue relacionada de manera intensa con el paradigma del progreso a través del conocimiento científico, esto es la *razón* como el ente capaz de producir la mejora social y moral. Hubo entonces un sentido general de “volcarse hacia adelante”, una exaltación de un presente inmensamente mejor. Sin embargo, la conciencia de cambio y progreso en el tiempo conllevó a una experiencia de transitoriedad interminable, un sentido de elusividad de “lo acabado” y una profunda sensación de lo efímero. Si al principio se observó la celebración por el cambio y el dinamismo, más tarde se percibió una nostalgia por la estabilidad (Habermas, 1980) y el pasado, lo único aparentemente estable.

El antropólogo, geógrafo y pensador social David Harvey habla de “cambio y fugacidad” como las principales características que nadie discute de la modernidad. Retomando a Baudelaire y Bernand, Harvey reconoce en ella un conjunto de experiencias efímeras, veloces y contingentes ligadas al tiempo y al espacio (Harvey, 1998: 25). Si la modernidad unió a la humanidad a través de los valores de la Ilustración (razón, igualdad y libertad) y los postres del progreso, paradójicamente también la arrojó a un torbellino de desintegración y renovación constante: un incesante estado de angustia frente a un amplio abanico de posibilidades (Harvey, 1998: 25).

La visión del progreso al futuro anclado al pasado presenta un lado oscuro: el de un constante estado de crisis sujeto a transitoriedad y confusión. En éste sentido, Harvey propone una “modernidad sin respeto por su propio pasado, una condición transitoria de las cosas que hace difícil la conservación de un sentido de continuidad histórica” (Harvey: 27) que bien puede trasladarse en la incapacidad de aprehender pasados, futuros y presentes como dimensiones fundamentales para consolidar la identidad. Con imaginación se podría decir que la conciencia histórica decimonónica parte de la necesidad de un pasado seguro, inamovible, capaz de contrarrestar la vaguedad del presente.

Lo cierto es que la conversión desde las sociedades medievales implicó convulsiones

paralelas al revolucionarismo y el reformismo: instituciones que se extinguían ante otras, nuevas combinaciones de relaciones de fuerza y de poder, nuevos discursos e identidades emergieron en el XIX (Lagorio, 2010: 10). La modernidad decimonónica y la revolución francesa no cambiaron únicamente orden y equilibrio global, sino que fueron la cuna de una nueva cultura política (más allá de la discusión de las democracias inclusivas o exclusivas), nuevos valores y símbolos colectivos que perduran hoy en día. La pregunta de orden genealógico que sólo puede ser entendida en retrospectiva es: ¿cómo se generaron e impusieron las sociedades políticas del presente?

Figuras como Max Weber, Walter Benjamin y David Harvey han observado el paso a la modernidad desde el arte, particularmente desde la poesía, la pintura y las expresiones visuales. En éste punto, el aporte más clarificador a nivel local es el del historiador Carlos Lagorio, quien desde Rembrandt, uno de los pintores más reconocidos del siglo XVII, explica lo que él considera son diferentes etapas en el surgimiento y consolidación de la modernidad asociada al desarrollo de nuevas formas culturales de sociabilidad y percepción social. Lagorio propondrá la *modernidad temprana* (XVII-XVIII), *modernidad revolucionaria* (XVIII-XIX) y *pasión por la modernidad* (XX) como diferentes etapas de un mismo fenómeno de larga duración que no surge en el siglo XIX sino que es propio de un antropocentrismo iniciado con el pensamiento de Rene Descartes y una paulatina descentralización de los modelos culturales cristianos.

La modernidad temprana es observable únicamente en el desempeño de los filósofos, artistas y, sobre todo, sus objetos de estudio y metas estéticas. En el primer corte se vinculan figuras como René Descartes, Michelangelo Caravaggio y Harmenszoon Rembrandt, todos ellos en oposición a los ideales de su tiempo. Descartes y los pensadores de su época iniciaron una etapa de reflexión del ser a la par de un profundo escepticismo y una advocación a la idea de que la racionalidad del alma humana estaba por encima de cualquier potencia que se aloje en la materia (Lagorio: 16). Sin embargo, es menester aclarar que los antecedentes que anunciaban el deslinde entre pensamiento, religión y autoridad monárquica no surgen en Descartes, sino en “científicos renacentistas” como Kepler y Galileo, quienes ciertamente difundieron un pensamiento que influyó en las investigaciones del siglo XVII encabezadas por los antes mencionados.

Entre los siglos XVI y XVII hubo enfrentamientos protagonizados por la iglesia y

aquellos que buscaban trascender en las áreas de la ciencia y la cultura. Importantes pensadores se enfrentaron a la cosmovisión reinante en la sociedad y a los tribunales de la iglesia que en algunos casos terminaron por mandarlos a la hoguera. Como dice Lagorio: “el enmascaramiento de lo profano fue la forma más sutil que adoptaron artistas y científicos para encarar sus producciones en periodos de la represión ejercida por el cristianismo” (Lagorio: 18). No debe pensarse que ésta batalla se libró sola: el mecenazgo jugó una labor importante en la protección y difusión de obras de filósofos y artistas considerados extravagantes o peligrosos. El proteccionismo no fue en absoluto desinteresado, independientemente del estatus, el arte en sí se convirtió en una herramienta de ataque a grupos dominantes por parte de quienes a su vez aspiraban al poder.

Hacia el XVII europeo la burguesía había ampliado su influencia representativa mediante el desarrollo de las artes plásticas. Mientras pintores como Rembrandt y Rubens en Holanda plasmaban, mediante encargos, personajes y entornos aburguesados, en la España feudal Velázquez pintaba a la Corte (reyes, señores, meninas, enanos o locos). Los primeros pintores ampliaron considerablemente la advocación de lo sobre natural con personajes que distaban mucho del canon renacentista-religioso por excelencia: “Vírgenes y ángeles adquirieron la carnadura sensual que la burguesía y las clases cultivadas reclaman. Los desnudos son reales aunque personajes y motivos invocan episodios religiosos” (Lagorio: 18): el centro del arte es lentamente tomado por el hombre. La burguesía misma empezó a ser el objeto de la representación según la vanidad y la gloria inmortalizada mediante la imagen.

En el ámbito de la filosofía el *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) revolucionó la metafísica moderna que de ahí en adelante tomó al ser como fundamento y eje de conocimiento, haciendo que el *hombre* se desplazara a planos como la ciencia, la cultura y la política. El atractivo del *Discurso del método* —dice Lagorio— fue el rechazo a la subordinación del sujeto a objetos ideales o reales y a su vez un punto de partida: *pensar la praxis del hombre*. A partir de Descartes el sujeto se sitúa en el centro de la historia (Lagorio: 21), lo cual convierte a *El Discurso del método* en uno de los textos claves para la burguesía encaminada al sendero del racionalismo y la conformación de un mundo capitalista que terminó por desplazar [momentáneamente] a la iglesia como institución dominante en el plano de la ideología, las costumbres y la moral.

Descartes y Rembrandt son sólo ejemplos de una época, claros representantes de la ciencia y la cultura en el siglo XVII patrocinados por el primer secretario del príncipe de Orange, Constantijn Huyens, quien apoyó las estadías de uno y otro en Holanda. *La lección de anatomía del doctor Pulp* (1632) de Rembrandt es recordada porque además de ser un homenaje a los profesionales de las ciencias de la salud, es una pintura en la cual el cuerpo, el hombre y la ciencia se expresan. Aunque Descartes, al igual que Rembrandt, poseía un especial interés por los estudios de anatomía humana, es bien sabido que éstos no tuvieron el éxito esperado. Escribió, sin embargo, amplios trabajos sobre el cuerpo humano, los sentimientos y física, que aunque opacados proyectan un creciente interés por el conocimiento alejado de la teleología cristiana restrictiva de su época.

En sus trabajos de anatomía —explica Carlos Lagorio— el filósofo francés proyectó las funciones del cuerpo humano basándose en el de un conejo pues experimentar en humanos era mal visto y estaba prohibido. Rembrandt, Descartes y muchos otros artistas, filósofos y médicos evitaron en lo posible transgredir las normas eclesiásticas que prohibían realizar autopsias a humanos sin autorización y en cambio utilizaron cadáveres dados en donación o, en su defecto, buscaron sustitutos como modelos anatómicos. A manera de digresión, basta decir que el célebre Leonardo Da Vinci, se cuenta, participó clandestinamente en disecciones de cadáveres humanos y animales sin el permiso correspondiente. Las obras de *Estudios del corazón* (1513) conformadas por magistrales dibujos de músculos y válvulas del corazón son no sólo un claro ejemplo de conocimiento en anatomía, sino frutos del quebrantamiento de la autoridad religiosa.

Descartes y Rembrandt expresan el acercamiento entre arte y ciencia: de la mano desplazan al mito y ponen en el centro del *logos* al hombre. En el XVII la pintura representa ya al cuerpo humano no de forma alegórica a los monstruos, plagas y castigos divinos consecuencia de la transgresión a las Sagradas Escrituras, sino como imagen del cuerpo mismo [el cuerpo como imagen del cuerpo]. Caravaggio y Rembrandt describieron a menudo los modos y estilos de su época con un distanciamiento de los cánones de belleza del renacimiento:

“El cuerpo ya no era el producto de un trabajo artificioso, imbuido de los ideales de la mitología clásica y de la religión cristiana. Se puede afirmar que la intencionalidad de los artistas se opuso al ideal de la mente descarnada que imperó en los filósofos

mecanicistas de su tiempo” (Lagorio: 28).

Un ejemplo más es que a principios del siglo XVII el pintor Caravaggio fue convocado por Francesco del Monte para pintar en exclusivas capillas de Roma. Contrario a lo esperado, en su obra *El martirio de Mateo* (1602) eligió como modelos a los marginados del universo religioso: tahúres, proxenetas y ladrones por sobre los tradicionales motivos renacentistas: prefirió las verdades impiadosas de las ciudades italianas.

Como síntesis general de la primera etapa de la modernidad, podemos decir que durante ésta los artistas tomaron en cuenta los avances de la ciencia para plasmarlos en las artes plásticas. La admiración burguesa por los avances tecnológicos permitió a la pintura representar cambios en la concepción de la cartografía, la astronomía, las matemáticas y la medicina. Es común observar en cuadros del siglo XVII objetos como libros, microscopios, globos terráqueos e instrumentos relativos a las ciencias que demuestran el espíritu de innovación (especialmente holandesa) vinculada a un progreso no religioso.

Por otro lado, junto al arte y la pintura, la teoría racional descartiana influyó enormemente en un ideario que inició el camino del evolucionismo histórico: un camino de aparente certidumbre y metodismo como motores encargados de universalizar la modernidad. El triunfo de la razón sobre los mitos religiosos conllevó al desarrollo de nuevos grupos y formas de poder coercitivo y económico.

La *modernidad temprana* concluye con el ascenso de la revolución industrial, el iluminismo y la revolución francesa como formas de *revolucionarismos* que tienden hacia la centralización del hombre y el ser como ejes de conocimiento y cambio. El contractualismo expuesto en *Leviatán* por Thomas Hobbes en el XVII legó una rama de la ciencia dedicada al estudio de las sociedades: la política, así como una nueva concepción de lo social como organismo autónomo creado de forma voluntaria por el hombre y no como producto del destino teleológico de autoridades supra terrenales.

A pesar de su cercanía con la monarquía absoluta, Thomas Hobbes heredó una serie de preceptos ligados a nuevas formas de concebir el poder político en los que los súbditos del rey no padecen la organización monárquica, sino que son sujetos históricos en la construcción y transformación del poder, “cual mallas de acero del *Leviatán*” (Lagorio: 49). Su objetivo fue legitimar a la monarquía como forma de gobierno indispensable para preservar orden y libertad mediante el uso de la razón excluyente de pasiones y locura. En su



modelo de gobierno, Thomas Hobbes elige como dirigentes a aristócratas y sabios, pues son quienes pueden mantener los equilibrios necesarios para el orden. Su resultado fue el contractualismo como categoría política y social que permitía superar las confrontaciones, validar la paz y construir un Estado de derecho firme que garantizara la libertad.

Quentin Skinner explica que *Leviathan* (1651) puede considerarse una de las primeras obras en las que se propone al Estado como “una persona de cuyos actos una gran multitud [...] se ha constituido como responsable, concibiéndolo de manera inequívoca como una persona artificial “encarnada” en quienes ejercen el poder soberano o le representan al estar legítimamente autorizados por los súbditos” (Skinner, 2004: 16-17). Aun cuando la teoría contractualista-hobbesiana fue fuertemente cuestionada por James Harrington (*Commonwealth of Oceana*) y la teoría del Estado libre debido a su entendimiento mecanicista de la libertad (que tendía a la dictadura), *Leviathan* representó la transición de lo político entendido como voluntad de dios a lo histórico *material* de hombres y al *buen Estado* como institución o forma de gobierno que asegurase la libertad.

Para finales del siglo XVIII las concepciones contractualistas, la revolución inglesa, la revolución francesa y las ideas ilustradas hicieron mella en las sociedades pobres atadas a la servidumbre. El hito más importante del XVIII parece ser la Revolución Francesa pues en ella la lucha de ideas sus conceptos liberales se expresa claramente. Nunca antes sociedad alguna había negado privilegios a clero y nobleza y muchos menos atentado contra ellos. La toma de la Bastilla, la ejecución mediante la guillotina de figuras reales, así como el asesinato a veces indiscriminado de individuos de diferentes grupos sociales (cincuenta mil guillotinas entre 1789 y 1795 según Carlos Lagorio) demostraron una efervescencia social en la cual la política pasó a tomar un papel central en la vida de las comunidades.

A pesar de que aquello que concebimos genéricamente como “pueblo” no obtuvo cambios significativos después de la revolución, los grupos rebeldes en nombre del tercer estado ejercieron su derecho a terminar con el diezmo y los privilegios de la nobleza (Lagorio: 63). Después de 1789 los poderes del antiguo régimen se vieron desplazados por una intensa participación general de los sectores populares en búsqueda de mejoras en condiciones de vida según los principios de igualdad, libertad y humanidad expresados en la declaración de los derechos del hombre. El protagonismo popular fue decisivo en todo momento, su participación en los hechos políticos fue una verdadera usina en la toma de

posición que involucró a una amplia gama de pequeñas sociedades: productores independientes, comerciantes, artesanos, asalariados e inclusive burgueses (Lagorio: 72-73).

La propuesta de nuevas formas de organización social que “garantizaran los derechos naturales del hombre dictados de acuerdo a las doctrinas jusnaturalistas” modificó la auto conceptualización social y dio paso a la construcción de nuevas hegemonías encaminadas a cooptar colectividades mediante la institucionalización de la voluntad del pueblo. Así pues, el revolucionarismo desembocó en reformismos. La familia, el padre, la madre, los hijos, todos se convirtieron en patriotas de naciones a las cuales debían fidelidad. Las sociedades occidentales del siglo XIX se caracterizarían por ser, precisamente, sociedades nacionalistas en mayor o menor grado, con y sin conciencia del significado de esto.

La creación de los Estados-nación conllevó también a ratificar el contractualismo social en el cual el pueblo lega una parte de su libertad a cambio de la consolidación de otros derechos civiles básicos. Esto implicó la capacidad de retirar la soberanía del gobernante y retornarla al pueblo cuando la situación así lo exigiese. El derecho a destituir legítimamente a los malos gobernantes de acuerdo a una lógica guiada por la voluntad y el contractualismo fue una de las más importantes novedades de la modernidad media que consolidó una idea laica de larga tradición: el derecho divino y el gobierno dedicado a dios como elementos desechables.

Dice Lagorio que libertad y razón se convirtieron en los conceptos más caros del iluminismo, en el fundamento mismo de la revolución. Actos, resoluciones, gestos simbólicos, adhesión a corrientes políticas, participación en revueltas, etc., cimentaron un nuevo culto que se popularizó en Francia pero también en el mundo occidental. En el caso de la América hispana, por ejemplo, las revueltas a favor de Fernando VII y el imperio español entre 1808 y 1814 desembocaron en prácticas políticas antes poco extendidas entre los súbditos; el cuestionamiento a la superioridad peninsular ante el criollo no se hizo esperar poniéndose sobre la mesa propuestas concernientes a igualdades políticas que databan de la inmediatez a la conquista del siglo XVI y que culminaron irremediabilmente con la independencia de las colonias americanas. La libertad, igualdad y derechos humanos/civiles se difundieron mayormente en las ciudades con contacto con el exterior, con fronteras poco sólidas, a través de puertos y caminos más o menos eficientes aunque cabe decir estos principios también se hicieron presentes en pueblo más o menos alejados de las grandes

metrópolis.

Lo cierto es que el iluminismo, el jusnaturalismo, la revolución industrial inglesa (la encargada de hacer la conversión de campesinado a proletariado ya entrada la segunda mitad del siglo XIX y todo el XX) y la revolución francesa fueron fenómenos que cimbraron al mundo occidental y a todos los grupos sociales. A diferencia de la primer etapa de la modernidad, la segunda fue ampliamente social. Mientras que las ideas de Descartes, Rembrandt, o el mismo Leonardo Da Vinci quedaron encerradas entre grupos minoritarios elitistas, la revolución francesa vio inmerso a todo tipo de actores sociales (campesinos, aristócratas, nobles, burgueses, artesanos) que de ahí en adelante modificaron considerablemente el espectro social. Sería interesante acusar que la socialización de los saberes científicos a contrapelo de los religiosos se da durante éste fenómeno como forma de argumentar la caída de la iglesia como institución que rige la vida cotidiana y el pensamiento humano.

A su vez, en el ámbito político, la revolución francesa y su influencia en el mundo occidental influyó en la creación de Estados nacionales que consecuentemente transformaron relaciones de obediencia en lazos de “participación” voluntaria y contractualismo. El historiador argentino Walter Mignolo ve en la ilustración una simple reorganización hegemónica; un proceso de continuidad en la lógica del dominio y exclusión social entre europeos pero principalmente hacia los americanos. Aunque ciertamente las revoluciones poco cambiaron las condiciones de vida de las bases sociales y en cambio se apreció la caída de unas élites y el surgimiento de otras, pensar que la movilización y beneficio fue únicamente entre grupos cerrados sería despreciar e ignorar las múltiples revueltas campesinas y obreras a lo largo del siglo XIX y su legitimidad, así como el miedo que las élites se hicieron de la capacidad de los grupos populares para ejercer la violencia en nombre de sus derechos. Si el pueblo ejerció la violencia y su derecho de abolir gobiernos mediante el uso de la soberanía durante el antiguo régimen aun con amplias limitaciones, una vez entrada la modernidad y los valores liberales parecía que éstos corrían el riesgo de levantarse constantemente encubriendo una anarquía interminable.

De ahí la polarización de dos grupos liberales: los jacobinos y los constitucionalistas, la montaña y la llanura (modelo repetido sucesivamente en América pues la montaña y llanura serían facciones en la Sierra Norte de Puebla, por poner un ejemplo). Los unos

revolucionarios, los otros reformistas, unos constantemente atacados en el mundo occidental debido a su reaccionismo y los otros constantemente citados por su capacidad organizativa para sentar las bases de regímenes liberales respetuosos de las garantías individuales (y los privilegios adoptados históricamente) sin privilegiar e incentivar la rebeldía social.

Aunque la revolución francesa, al igual que casi todas las del mundo occidental, terminó por institucionalizarse siendo que la iglesia recobró su influencia y la burguesía consolidó la suya, su impacto como modelo y como mito para hispanoamérica rebasó su existencia misma. En el caso de México, fue siempre un ejemplo radical y una negación: una revolución que era mejor no buscar pero que expresó uno de los valores más importantes a inculcar: la participación social y la inmersión del hombre en la vida política, un hombre preocupado por el *progreso nacional*. La revuelta de 1810 encabezada por el cura Miguel Hidalgo y sus generales se emparentó con la experiencia francesa debido a la violencia que desplegó, convirtiéndose en uno de los traumas de las élites acomodadas en Nueva España y México.

La última etapa —dicha con cierto grado de sarcasmo— es “el encanto por la modernidad”, ubicada en pleno siglo XX. Parecen ser los enfrentamientos armados, la explotación del hombre por el hombre dentro de un férreo sistema económico, así como la destrucción de ecosistemas naturales los que alertan a filósofos e historiadores de la cercanía de la destrucción global. El avance de la ciencia como parte del desarrollo de la industria armamentista no hizo más que cuestionar su razón social de ser, claramente alejada de los ideales progresistas del siglo XIX y el humanismo reinante. ¿En qué momento —se preguntarán los filósofos— las ciencias y la razón se encaminaron al dominio y la destrucción del hombre? Ya antes Friedrich Nietzsche había cuestionado los cimientos de la cultura occidental y el siglo XX con dos guerras mundiales y la irrupción del término genocidio no hizo más que confirmar las sospechas.

## **III LA DIALÉCTICA DE HORKHEIMER Y ADORNO: DESILUCIÓN POR LA ILUSTRACIÓN**

A pesar de ver la luz por primera vez en 1944 con un número no mayor a quinientos ejemplares fotocopiados, *Dialéctica de la Ilustración* no fue editada sino hasta 1947 por la editorial Querido de Ámsterdam. Sus autores, Max Horkheimer y Theodor Adorno, escribían desde un momento histórico en el cual el final del terror nacionalsocialista era previsible y aun así los conflictos del Tercer Mundo y los totalitarismos constituyendo las mayores preocupaciones (Horkheimer y Adorno, 1998: 49). En el año de su escritura estos dos filósofos apuntaban que “la humanidad no sólo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien retrocede y *se hunde en un nuevo género de barbarie*”. Ante tal situación, la salvación de los valores de la ilustración y la razón se convirtió en su principal objetivo: “Importa preservar la libertad, extenderla y desarrollarla en lugar de acelerar... la marcha hacia el mundo administrado” escribían como objetivo en el prólogo a la reedición alemana de 1969 (Horkheimer y Adorno: 50).

Si bien la obra de Horkheimer y Adorno es considerada una unidad en *Dialéctica de la Ilustración*, ésta fue concebida en partes individuales, a veces sin continuidad bajo el nombre de *Fragmentos Filosóficos*. Dos autores con concordancias y disonancias resultaron en capítulos aparentemente rotos en su continuidad. Esto sin embargo no representó un obstáculo, sino un elemento a favor en tanto un sentido de complementariedad y una constante tensión que constituyó, según los mismos autores, el elemento vital de la obra (Horkheimer y Adorno: 39) Aunque extensa en texto y riqueza, parece prudente traer a colación únicamente tres aspectos a los cuales regresan constantemente y que, aquí se piensa, son algunos de los principales hilos de argumentación y guías para el presente trabajo de investigación.

El primero punto es la dualidad entre *crítica* y *salvación*. Ésta obra constituyó en su momento una de las críticas más fuertes a la razón, la ilustración y la ciencia. Con “el mito es ya ilustración” los dos filósofos revelaban el totalitarismo de la razón moderna. Sin embargo, a pesar de su dureza y al contrario de lo que muchos piensan, *La Dialéctica* no tenía como objetivo dinamitar y negar la Ilustración y mucho menos a la razón, Horkheimer y Adorno buscaban, al contrario, someter estos conceptos a una autorreflexión que permitiera rescatarlos como proyectos culturales. La salvación no implicaba, por supuesto, su

aceptación sin más: “si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo— decían— firma su propia condena” (Horkheimer y Adorno: 53). Se trataba, pues, de mantener la crítica a una razón que tendía por inercia a la autoconservación, a la autoinstalación a costa de la exclusión y al olvido de lo “no idéntico” a ella (Horkheimer y Adorno: 37).

Para los dos filósofos alemanes, la salvación de razón y e ilustración era posible pues estas no eran negativas por sí mismas, sino que fueron convertidas en “un simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendivo. La razón se convirtió en el instrumento universal útil para la fabricación de todo los demás, rígidamente orientada a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material” (Horkheimer y Adorno: 83). El individuo— de acuerdo a estos filósofos— fue convertido progresivamente en objeto y número, en elemento estadístico, éxito o fracaso: en herramienta del capitalismo. Ante la magnitud de tal situación, el hombre convirtió la autoconservación en ley según el sistema que le es impuesto; su sobrevivencia giró en torno a su funcionalidad en el sistema y su capacidad para aceptar la realidad. Finalmente, automatizada la autoconservación, la razón fue abandonada por aquellos que, dueños de los medios, la habían atrapado pero ahora la temen en los desheredados (Horkheimer y Adorno: 85). Ambos filósofos intentaban, en síntesis, arrebatarse la Ilustración a la lógica del dominio y la malversación de la razón, su pensamiento no era la resignación, sino el signo de resistencia frente a la tendencia de “ilustrar” el mundo con enunciados incapaces de someterse a la autocritica. Querían, pues, regresar la ilustración a las masas y, nuevamente, descentralizar las actividades y el pensamiento de pequeños grupos de poder.

El segundo punto es *la Ilustración como dominio sobre la naturaleza y como dominio sobre la naturaleza del hombre*. Si al principio las ciencias se conformaron como unidades libertadoras mediante el conocimiento más allá del mito, consecuentemente las ciencias sociales llevaron a descubrir los mecanismos a través de los cuales se podía manipular al hombre como individuo y sociedad. En este sentido hay una clara convergencia en los puntos de vista entre Horkheimer, Adorno, Michel Foucault y Mignolo, quienes apuntaban que *el conocimiento es —literalmente— poder*. Para los filósofos alemanes la ilustración se autodestruye pues desde su origen esta se configuró como dominio de la naturaleza, y no como complementariedad con ella, convirtiendo su sentido libertador en un absurdo. Ésta

lógica de dominio se mantuvo implacable al punto de volverse contra el sujeto mismo, reduciendo su naturaleza interior, y su mismo *yo* a simple sustrato: “el dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres” (Horkheimer y Adorno: 30). Así, la perdición de la Ilustración parecería estar situada en su mismo origen, ella olvidó al hombre y su unidad con la naturaleza, enaltecándolo y sembrando, desde pronto, el germen de su propia perversión.

Ahondando más en éste punto, es necesario resaltar que desde finales del siglo XVIII al XX la *naturaleza* fue concebida como contraria de la civilización según las sociedades europeas. La explotación de los ecosistemas como materia prima y la negación de los orígenes salvajes del hombre esculpieron una relación antagónica que encalló en la eliminación “irracional” (pero a la vez racional) de la naturaleza y el placer de verse superiores mediante un antropocentrismo desquiciado.

Sin embargo, dicho antagonismo cuasi cristiano no fue del todo general. Si observamos los preceptos de los nativos que después serían llamados *americanos*, tal idea era inexistente: dentro de su cosmología indígena, naturaleza y humanidad no necesariamente se oponen como sí lo hacen en la “civilización” europea (Mignolo, 2010: 22). Para los pueblos naturales de América los opuestos pueden co existir según dualismos complementarios, el antagonismo entre hombre y naturaleza hasta hoy presente es, sin duda, herencia de la cultura occidental y el cristianismo europeo. Éste punto es importante pues la naturaleza, como se ha reiterado, fue el objeto del conocimiento y ésta definió no únicamente la convivencia entre los hombres (ya propensos al dominio), sino su relación con el entorno y la sustentabilidad del futuro humano hoy en crisis.

Fue durante la ilustración y el posterior desarrollo de formas agresivas de capitalismo— que se nutren de la explotación desmedida de los recursos naturales, especies y ecosistemas— cuando se acentuó el recalcado antagonismo (digamos no natural). Parece irónico que el capitalismo, ese que la destruye, terminara redefiniéndola como objeto comercial turístico, y, más allá; asimilara la “naturaleza” humana como equilibrio y la radicalizara como *supervivencia* en un mundo extremadamente competitivo, generando así una especie de segunda naturaleza artificial a la cual todos se hallan expuestos. He ahí la violencia del capitalismo: el hito de la selva de asfalto no es sino la conversión del equilibrio natural en la violencia del más fuerte en un medio ambiente hostil creado por la pauperización

de la mano de obra y lo que ello genera (es decir, el incumplimiento de expectativas, éxito, consumismo, felicidad).

Ya que estamos aquí, aunque la Segunda Guerra Mundial, el nacionalsocialismo y el fascismo se mostraban como las experiencias más fuertes y difíciles de su tiempo, detrás de estos se encontraba un fenómeno menos expresivo pero igualmente preocupante: la productividad económica que creaba, por un lado, las condiciones para un mundo justo y, por el otro poseía y desarrollaba un aparato destinado a separar grupos sociales y crearles una inmensa superioridad sobre el resto. El agresivo capitalismo indicaba, como se hablaba anteriormente, una constante anulación de las posibilidades del hombre moderno atrapado en la ilusión del progreso que lo había convertido en un objeto sujeto al dominio (Horkheimer y Adorno: 54).

Lo que Horkheimer llamó la “asombrosa capacidad integradora y manipuladora de la cultura capitalista en la sociedad avanzada norteamericana” (Horkheimer y Adorno: 21) bien podría ser el discurso mediático que asegura proveer al mundo de igualdad al desarrollar las “posibilidades” (basadas en la apertura del mercado) de crecimiento y desarrollo, mientras por el otro lado de la moneda destruye sistemáticamente la vida de quienes le brindan los medios para subsistir (esto es, la mano de obra y los países tercermundistas).

Bajo la fuerza capitalista, no sólo el hombre sino su naturaleza y espíritu fueron cosificados e inmersos en una lógica de consumo. Esa ilustración que supuestamente había emancipado al hombre del hombre, anulado las relaciones de servilismo y las categorizaciones según la raza, se venía abajo. El progreso se invirtió en regresión y todo apuntaba a que las relaciones de servilismo, contrario a lo pensado, jamás se rompieron, tan sólo se transformaron y endurecieron. El aparente progreso se transformó en regreso (en un sentido peyorativo) a un estado constantemente negado: desigualdad y barbarie.

Sobre la idea de regreso a la barbarie, resulta bastante enriquecedor traer a colación la reflexión del historiador italiano Enzo Traverso, quien ve proponer a Adorno y Horkheimer no una recaída en la barbarie ancestral, sino el desarrollo de una eminentemente moderna (Traverso: 20). Una barbarie de violencia que no se puede concebir fuera de las estructuras y elementos constitutivos de la civilización industrial, técnica, occidental y moderna. Si por un lado— reflexiona Traverso— algunos historiadores como Gyorgy Luckács han propuesto al fascismo y al nacionalsocialismo, como formas de rechazo a la razón, es decir:



“irracionalismos” y por tanto regresiones desde la civilización moderna, por el otro Theodor Adorno presentó a la “barbarie como un principio que constituye a la civilización” (Traverso: 20). Por tanto, cuando se dice que en *Dialéctica de la Ilustración* se habla de un regreso a la barbarie, se está hablando, mejor dicho, de su actualización en tanto que parte de la civilización misma se reconfigura constantemente con ella.

El aparente “regreso” surge de una limitación al ver la barbarie como un estado y no como un concepto. Así, la barbarie moderna, que no es la del XIX pero se empieza ciertamente a figurar desde tal siglo, se caracterizaría por “medios técnicos de destrucción mucho más poderosos que los utilizados en el siglo anterior en Asia o África. Está representada por las dos Guerras Mundiales, dos gigantescos laboratorios antropológicos para diseñar las condiciones fundamentales de los genocidios modernos” (Traverso:). Primera y Segunda Guerra Mundial fueron, además, las experiencias que proyectaron nuevos totalitarismos en la medida de ser fruto del sistema político-económico e industrial esplendoroso del siglo XIX y el desarrollo tecnológico intensivo.

Enzo Traverso observa un cambio en la concepción de la muerte a partir de las Guerras Mundiales. En el antiguo sistema mundial —explica— la muerte era considerada un acto glorioso, valioso por su proyección a la heroicidad y el recuerdo. Durante las guerras mundiales y conflictos armados en general en el XX, la muerte perdió su carácter épico y se transformó en una muerte anónima, de masa, de acuerdo a procesos de exterminio industrial. Así, los héroes de las guerras mundiales son los “soldados desconocidos” [o anónimos], lo cual apunta a una lógica de miles y miles de víctimas caídas en combate bajo condiciones que hacen imposible el rescate de los restos, todas ellas representadas por un sólo individuo; esto es el reflejo de una condición bélica en extremo efectiva (Traverso: 4) de la deshumanización y objetivación.

La barbarie moderna a través de genocidios y totalitarismos ponen sobre la mesa la desechabilidad del ser humano, es por ellos que las guerras mundiales fueron tan importantes en la conversión de lógicas tradicionales. Mientras a principios del siglo XIX y siglos anteriores el respeto por la vida civil durante la guerra era casi sagrado y aun la vida del soldado mismo debía ser respetada al prohibirse la tortura y muerte sin previo juicio de tribunal militar, durante la historia del siglo XX vemos es preferible salvar la vida del soldado en tanto instrumento de muerte que respetar la vida de un civil. Esto no implica

necesariamente una hegemonía de las fuerzas armadas como actores sociales, sino simplemente su importancia como instrumentos al servicio del poder. Más aún, las guerras proyectaron al ejército a la misma situación de los trabajadores industriales: proletarios incorporados en una maquinaria en la cual ejecutaban tareas parciales, como si obreros de una fábrica se tratara (Traverso).

Parece claro, es la *desechabilidad humana* uno de los puntos de encuentro entre los filósofos alemanes Adorno y Horkheimer y el historiador italiano Enzo Traverso. La barbarie moderna de la que hablan se vio caracterizada no únicamente por la mejora técnica de la explotación (desde la economía) o de la muerte (desde las guerras), sino por un acondicionamiento hacia la muerte, hacia el exterminio en masa, hacia el genocidio como concepto de reciente creación (siglo XX). El exterminio y la competencia tecnológica por matar más y más barato se interiorizaron al punto de ser normalizadas. Mediante el uso de los medios de comunicación masiva se cotidianizó morir por daños colaterales en una guerra. Habría que pensar que la historia de la violencia no surge en el siglo XIX con las guerras, genocidios, dictaduras, golpes de Estado, revoluciones, pero sí que una vez desarrollado el sistema industrial, económico y la ciencia, la violencia no vuelve a ser la misma al ser utilizada de manera casi quirúrgica por Estados sujetos a grupos económicos muy influyentes a nivel mundial.

Ahora, aunque fue el raciocinio, la ilustración y la necesidad de controlar las naturalezas (la humana y la del espacio vital) quienes dotaron de sentido la lógica del sometimiento (económico mediante el capitalismo, epistemológico mediante la razón occidental, cultural mediante las identidades nacionales y el apego a ideales europeos, de la vida mediante la guerra y la explotación laboral), de forma paradójica los valores propuestos por quienes se repartían el mundo salvaron de mayores atrocidades a la humanidad. He ahí la importancia de discutir la viabilidad de la Ilustración: su ambivalencia libera y somete, como fenómeno ha degenerado en violencia en todas sus formas de expresión y como ideal persiste cual trinchera en una guerra de larga duración.

Las palabras del historiador inglés Eric Hobsbawm, aunque obvias, fueron muy acertadas: “fueron (y son) los valores heredados de la ilustración como los derechos humanos, la libertad, la tolerancia, la democracia, el respeto a la alteridad, la fraternidad, quienes de cierta forma condujeron a combatir la barbarie moderna”. Parece prudente hacer

un trabajo similar al de James Scott y sus dominados que rescate la existencia de espacios públicos y privados de enunciación. Si de un lado tenemos a sujetos interesados en legitimarse mediante discursos públicos de paz, tolerancia, respecto que hacen todo lo contrario, por el otro los alternos utilizan los medios destinados a someterles como lazos de salvación. Es decir, la Ilustración como contrahegemonía contra quienes la utilizan para el sometimiento: el peso del liberalismo (humanista) y sus valores por sí mismos.

Baste un ejemplo: recientemente el sociólogo alemán Ulrich Beck ha trabajado en torno al liberalismo en la juventud como un conjunto de valores ligados a la justicia social ejercida desde fuera de las instituciones que acaparan la vida política. Lo que por mucho tiempo habían percibido como apatía [política] por parte de las nuevas generaciones, resultan ser nuevas formas de responsabilidad social extra institucional ante el descrédito general de las ya existentes. Un clima de diversión juvenil (a veces llena de excesos) se ha abierto paso a contra pelo de la seriedad fingida de políticos corruptos poco tolerantes a expresiones tan ligeras de felicidad.

El tercer y último punto es el de la *Ilustración como mito*.

Aunque sabemos que la valoración del pasado depende en gran medida de la circunstancia histórica particular, las expectativas del futuro y la capacidad de los grupos fundamentales para moldear discursos sobre los pasados, es muy importante recalcar que la ilustración no puede ser entendida sino en contraposición a los imaginarios colectivos sobre el antiguo régimen. Esto es: Ilustración y el feudalismo se definen en una especie de dialéctica que las encuentra diferentes y contrarias. La característica del antiguo régimen feudal no fue únicamente la centralización de actividades como política y economía en la monarquía, sino una forma particular de pensamiento surgido del cristianismo europeo. La religión cristiana significó mucho más que un conjunto de dogmas, fue más bien un complejo sistema de pensamiento que permeó el mundo occidental y, paralelamente, creó sus espacios de veracidad en los que <<sus verdades>> se erigieron como únicas.

Si bien Horkheimer y Adorno identifican dos ilustraciones, una clásica del mundo griego y otra ubicada en el renacimiento que constituyó el regreso a los valores clásicamente griegos (la cual da entrada a la ilustración del siglo XIX), la visión general entre historiadores es la de una ubicada a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX que viene, casi de manera mesiánica, a liberar a los hombres del dominio y las supersticiones provocadas por

la ignorancia. Escribían en “Concepto de la Ilustración”, el primer capítulo de *Dialéctica*, que esta ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores... pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (Horkheimer y Adorno: 59); así se confrontaban implícitamente la oscuridad de la ignorancia culpable del sometimiento del hombre y la luz del conocimiento, que en tanto entendimiento del mundo pretendía liberarlo.

Con riesgo a equivocarnos, podemos decir que la principal característica de ilustración y modernidad no fue la descentralización del poder de la monarquía, sino la separación entre razón y religión, así como la formación de nuevos espacios en los cuales la razón ilustrada se erigiría como la única forma de concebir el mundo y, más importante, la única verdad. Así, queda pensar que el mito, la ciencia, la religión e inclusive la ilustración, son únicamente formas de concebir la realidad, formas que definitivamente permean y se introducen en niveles insospechados del ser. Debido a su natural sentido de contraposición, la ilustración tuvo como primer tarea disolver los mitos para entronizar en su lugar el saber de la ciencia (Horkheimer y Adorno: 60). Pero a la Ilustración le sucedió lo que a todo nuevo pensamiento triunfante en cuanto abandonó voluntariamente su elemento crítico y se convirtió en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuyó sin querer a transformar lo positivo que había hecho en algo negativo y destructivo (Horkheimer y Adorno: 52). Paradójicamente ilustración y razón se convierten en aquello que negaron: el mito.

El por qué parecía muy simple: mito e Ilustración compartían características: los unos y los otros querían narrar, nombrar, contar el origen y, con ello, fijar, explicar (Horkheimer y Adorno: 63), eran para los griegos más que los mitos para los Ilustrados decimonónicos; una disciplina meta. La religión, igualmente, intentaba explicar el mundo. Todos (mito, ilustración y religión) sometían, obligaban a creer en ellos; ilustración a las cosas como los dioses a los hombres. Si en las formas se distinguen (método), en el objetivo se confunden (Horkheimer y Adorno: 64). Más aún cuando la concepción teológica de la historia lineal pareciera renovarse con el mito del progreso infinito. Si el paraíso se materializó en futuro, el concepto de la historia se mantuvo intacto. Lo único que parecía deparar al hombre era la felicidad y justicia.

Relacionando el contenido con el medio en el cual se produce, a pesar de ser una de las obras más importantes para la crítica a la razón y los procesos hegemónicos, *Dialéctica*

*de la Ilustración* no se abocó a estudiar, de forma abierta, el papel del Estado de acuerdo a la importancia obtenida según las teorías materialistas. La razón fue, quizá, el fortalecimiento del Estalinismo y la necesidad de distanciamiento de Horkheimer y Adorno de un marxismo fuertemente desacreditado. Cabe decir que aunque en la obra aquí citada el Estado no juega un papel tan importante como el desarrollo de las ciencias y el conocimiento del todo como entrada al dominio y la ciencia como dictadura y mitología, de acuerdo a Juan José Sánchez (traductor e introductor a la tercera edición de la obra en español) y Enzo Traverso, Max Horkheimer se adheriría progresivamente a la teoría de su amigo Pollock sobre el capitalismo de Estado, tesis en la cual el fascismo se toma como un estado tendencialmente nuevo desligado de la esfera económica y se implantaría directamente en la cotidianidad del individuo, es decir; un Estado autoritario más allá de los mecanismos clásicos.

Visto desde esa perspectiva, la *Dialéctica de la Ilustración* parece alejarse de los discursos materialistas al tender un puente entre las formas de dominio y procesos no necesariamente económicos en tanto el pensamiento ilustrado permeó, sobre todo, en la concepción cultural y científica que, consecuentemente, durante el siglo XIX y XX han sido los dos grandes paradigmas. Se encuentra, detrás de esta crítica, el abandono a la crítica de la economía política y la introducción a una crítica radical similar a la de Nietzsche a la razón occidental. Cual sea el caso, es difícil encontrar un capítulo en el cual el Estado sea el centro del discurso. Debido al aparente abandono del materialismo, se da preferencia a modelos y modos de raciocinio en los que política y economía pasan aparentemente a un segundo plano.

### **I.III LA MODERNIDAD EN AMÉRICA, DOMINIO Y COLONIALIDADES**

Si en 1944 Horkheimer y Adorno escribían con el peso de la Alemania Nazi, la dictadura de Stalin, el fascismo y un capitalismo en potencia, a partir de los años 70 un grupo de historiadores empezó a abordar la historia con el peso del poscolonialismo. Casi 30 años después del surgimiento de los estudios poscoloniales, Walter Mignolo escribe desde un entorno en el cual la Guerra Fría y el antagonismo entre bloques económicos e ideológicos han determinado la relación entre los países de Primer y Tercer Mundo.

A pesar de verse influenciada por la Teoría Crítica, *La idea de América Latina* se distancia de ésta en tanto locus de enunciación. *Dialéctica de la Ilustración* (1944) y *La idea*

*de América Latina* (2007) se encuentran atravesadas por una discusión relacionada a la episteme y el eurocentrismo determinante de la historia mundial que es básicamente europea no importando el sujeto de estudio. *América Latina*, al igual que *América*, son conceptos que denotan el dominio del viejo mundo sobre territorios ajenos a su comprensión. América —siguiendo la propuesta de Edmundo O' Gorman— fue inventada por Europa en el siglo XVI: el territorio virgen fue caracterizado según el horizonte cultural europeo y en contraposición a él. Se llenó de infieles, de entes adoradores del demonio aunque los naturales siquiera concibieran tal idea occidental.

Desde Bartolomé de las Casas hasta Hegel, pasando por Marx y Toybne, los textos que se han escrito y los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan de una perspectiva europea que se presenta como universal (Mingolo, 2007: 17). Esto no demuestra sino la idea europea de saberse superiores y el derecho de definir lo diferente en tanto un presupuesto de verdad y capacidad que el otro no tiene. En *La idea de América Latina*, Walter Mignolo dejó al descubierto un sometimiento histórico de Europa sobre América que ha afectado lo económico, político, social y epistémico (Mignolo: 36) inmutable desde el siglo XVI hasta nuestros días. El argumento que esgrimió sobre la relación entre modernidad y colonialidad parecer ser bastante sólido si se abandona la historia desde una perspectiva moderna, es decir; si se aparta de la historia como constante progreso social a través de la justicia y la igualdad y se pasa al bando de quienes ven en ella un proyecto afín a intereses europeos apoyados por un discurso maniqueo que disfraza la lógica de dominio bajo la idea de la *salvación* en los primeros siglos de conquista y del *progreso* desde el siglo XIX. Recordemos, por ejemplo, que la argumentación de Bartolome de las Casas [como la de la gran mayoría de religiosos paternos con los indios americanos] halla su núcleo en una verdad cristiana y criolla más allá de la justicia social hacia los naturales (Brading, 2011: 16-23).

Al igual que *Dialéctica*, *La Idea de América Latina* se presenta como una obra densa y llena de conceptos entrelazados a veces difíciles de seguir. Es esta capacidad de entrelazar conceptos aparentemente disociados la principal característica y aporte al análisis de la historia americana hecha desde América. El objetivo de la obra —como bien apuntó Mignolo en su introducción— no es definir qué es América Latina, sino las condiciones bajo las que surgen en el siglo XIX y las implicaciones ocultas en éste simple hecho de nombrar.

El argumento sobre el cual gira la obra es la colonialidad como sometimiento de lo distinto a Europa desde el siglo XVI (comparte características con la ilustración, son disociables). Para Walter Mignolo tres son los momentos históricos fundamentales en la lógica del dominio europeo: la expansión de los mercados entre los siglos XV y XVI; la ilustración del siglo XIX; y la Guerra Fría durante el XX, concibiendo la historia de forma similar a su compatriota Carlos Lagorio. Es en estos cortes temporales que se observa la reconfiguración hegemónica de grupos europeos para la depuración de mecanismos de control que por un lado aparentan mayores libertades a los países soberanos pero por el otro los someten mediante políticas económicas y bloqueos que evitan su desarrollo y provocan estancamiento como países tercermundistas aletargados en un constante “en vía de desarrollo” que nunca llega.

Walter Mignolo llama Colonialidad a “la estructura lógica del dominio en el mundo moderno/colonial que trasciende el hecho de que el país imperial sea España, Inglaterra o Estados Unidos [...], en la cual la tecnología ha vuelto innecesaria la colonización a la vieja usanza” (Mignolo: 33), o lo que es lo mismo: la colonialidad como capacidad de incidir en políticas económicas, sociales, educativas e inclusive de crecimiento (en cualquiera de sus espacios) sin la necesidad de siquiera ocupar el territorio como se hacía durante el colonialismo del siglo XVI-XVIII.

La Colonialidad es para Mignolo un elemento inalienable de la modernidad y la expansión europea, inherente al discurso salvador y civilizador del siglo XVI y el lado oscuro de la moneda por todos conocida. La modernidad es el nombre del proceso histórico de larga duración que proyectó a Europa como ente hegemónico y la invención de América, la ilustración, la revolución industrial y la Guerra Fría son sólo derivados que esconden la colonialidad y el capitalismo como motores de represión sobre las masas. La hegemonía es quien ha moldeado a América desde el viejo continente pues detrás del discurso de la salvación de las almas perdidas se encontraba la apropiación por parte del cristianismo y el desplazamiento de voces y perspectivas alternas a sus “verdades”. *América y América Latina* son únicamente categorías europeas que le han dado la forma desde su seno y desde afuera (Mignolo: 21). La hegemonía es más que una forma de relación en el pasado; es una característica de la sociedad actual, una práctica tan interiorizada y normalizada que no es siquiera visible. El lenguaje, los modelos de belleza, las metas son siempre dictadas desde

afuera y sólo demuestran que no se ha logrado superar traumas y condiciones propios del colonialismo.

Cabe reflexionar que si México, al igual que sus similares americanos, tiene prácticas culturales que devienen del periodo colonial, se necesita estudiar la alteridad con respecto no sólo a la metrópoli, sino con las potencias emergentes durante los siglos XVI y XIX para así entender la variedad de prácticas de exclusión actuales. No se trata, sin embargo, de descubrir los mecanismos de dominio para, como si de algo físico se tratara, quitar de encima el legado colonial y dejar al descubierto el “ser nacional” ya creado antes de la conquista: no habría error más grande.

El ser mexicano es en definitiva consecuencia de las acciones en el pasado, su identidad no es sino una confusión donde confluyen diferentes raíces hispanas, mesoamericanas (ahí otra categoría de la cual no nos podemos desprender) africanas, entre otras. No es posible disociar o eliminar alguna de ellas sin entrar en un grave conflicto identitario (lo cual no implica sea imposible), de ahí la dificultad para definir lo “mexicano”. Se trata, simplemente y en primera instancia, de ser conscientes e intentar revertir, o al menos bloquear, las prácticas excluyentes hacia a los países periféricos o tercermundistas atascados por conveniencia europea y por sujetos que desde su mismo seno se benefician de esta condición.

Es muy posible que la poca madurez de esta investigación no permita lo que Benedetto Fontana exige: “descubrir las bases del poder y del orden implica actuar con el fin de construir nuevas bases para el orden y crear una nueva concepción del mundo. La creación de una [nueva hegemonía] requiere, necesariamente, develar los modelos existentes de pensamiento y las formas de interpretar el mundo” (Fontana, 2000: 68). Sobre la presente investigación, podríamos limitarnos tan sólo a descubrir el trasfondo de los discursos progresistas y hacer notar que esta sociedad se mantiene sometida pues los valores que alaba tienen una lógica de dominio y no así de libertad.

No se trata de negar nacionalismos, formas organizacionales e identidades y proponerlas como entes en absoluto negativos, sino de reflexionarlos y ver qué beneficios pueden heredar a la sociedad presente según su conformación y la lógica bajo la cual funcionan. El nacionalismo, aquí se piensa, es necesario ante el avance de un mundo globalizado que precisamente rompe con modelos identitarios que representan unidades de



resistencia ante las prácticas más agresivas del capitalismo, siendo hoy en día el petróleo, la tierra y los recursos naturales las preocupaciones ineludibles. Es necesario, pues, preservarlo de forma reflexiva, no como discurso vacío de sentido encaminado únicamente al dominio de grupos de poder. Y es precisamente uno de los puntos centrales desarrollados por Rubén Zardoya Loureda en torno a las reflexiones del pensador marxista italiano Antonio Gramsci el que nos puede ayudar a trascender la distancia entre lo nacional y la comunidad mundial en pos de la primera.

En “Gramsci y el capitalismo contemporáneo”, Rubén Zardoya llama la atención sobre lo que Lenin había denominado “*capitalismo monopolista de Estado*, que era la fusión en un sólo mecanismo de la fuerza gigantesca del capitalismo con la fuerza gigantesca del Estado, mecanismo que enrola a decenas de millones de personas en una sola organización” (Zardoya, 2000: 202). Tal fusión institucional y pragmática se inscribía dentro de una problemática más amplia conocida como *cuestión nacional* abordada tanto por Lenin como por Gramsci en la que la lógica del mercado y la competencia entre las corporaciones nacionales e internacionales apuntaban a que *el Estado nacional estaba muriendo* de acuerdo al desarrollo del imperialismo y su búsqueda de unidad mundial (o mejor dicho: de reparto económico y político del mundo).

Aunque es cierto que el capitalismo de Estado abrió las puertas a la lógica del mercado depredador y de alguna forma élites regionales y locales se dieron paso en la competencia mundial a través de alianzas con corporaciones extra nacionales, hoy en día *Estado y Nación se imponen como un baluarte de la lucha por el socialismo*. Zardoya explica que esto se debe a que la mayoría de movimientos [nacionales] entre 1902 y 1927 deben su originalidad a la eliminación progresiva de internacionalismos económicos. En éste sentido, la idea de Nación y Estado como unidades identitarias locales ligadas al espacio físico [y con ello a los recursos naturales explotables y respetables socialmente] representan una barrera de enorme peso contra el capitalismo que vale la pena reproducir.

Sin embargo, ésta trincherera representa únicamente un escalón en contra de la lucha mundial contra las hegemonías burguesas; “el trazo de una estrategia y una táctica de lucha, sin perder de vista la totalidad internacional que la engloba, parte de una situación nacional y de la correlación de fuerzas nacionales” (Zardoya: 207). Nación y *cultura nacional* se convierten, entonces, en fortificaciones de lucha revolucionaria que es preciso conquistar,

defender y vigorizar en base al internacionalismo de los trabajadores que evite que el mundo se convierta en un grupo de “gorilas amaestrados” portadores de la moral capitalista (Zardoya: 204-207). Como reflexionara Zardoya, y como en su momento lo enunciara Benedict Anderson: “El fin de la era del nacionalismo, anunciado durante tanto tiempo, no se encuentra ni remotamente a la vista” (Anderson, 1993: 19).

Por otro lado, Walter Mignolo ve alternativas de resistencia ante la lógica depredadora capitalista mediante los movimientos decolonizadores indígenas de 1994 en México, “un mundo donde quepan muchos mundos” es más que un eslogan, es la afirmación de una conciencia ante lo totalitario, un intento por dar voz a quienes nunca han sido escuchados desde el momento de su conquista. Indudablemente el occidentalismo es inherente, el mismo lenguaje así lo expresa, pero estos movimientos indígenas se presentan como una posibilidad para abrirse a la pluralidad de aquello que no se emite desde el centro.

Regresando al contenido de *La Idea de América Latina*, Walter Mignolo ordena el libro en tres partes centrales; la invención de América; la Ilustración como reordenamiento; y la Guerra Fría. En estos tres puntos la colonialidad se mantiene latente y es expresada desde cuatro aspectos: el económico, el político, el social y el epistémico. A diferencia de Mignolo, quien ordena su discurso en estos tres momentos y dentro de cada uno aborda, implícitamente los cuatro ejes en los que influye la modernidad/colonialidad, aquí se partirá a la inversa. Los cuatro ejes serán atravesados por los tres momentos históricos pues resulta mucho más breve. Queda claro que cada parte y aspecto se encuentra íntimamente ligado y por ello hablar de uno es remitirse a lo otro, la noción holística está implícita en esta obra.

### ***COLONIALIDAD ECONÓMICA***

América, África y Asia nacen en contraposición a Europa. Es la cosmogonía cristiana quien los organiza alrededor del viejo continente y por ello la vida de sus habitantes, su lengua, pensamiento y creencias son apenas tomadas en cuenta a la hora de escribir la historia mundial. Como señala Walter Mignolo, resulta curioso que una vez que en el siglo XVI se inventa América se hace como si esta hubiera existido por siempre desde sus inicios aunque no fuera así.

“Si América se inventó, fue para explotarla” parecería ser el núcleo sobre el que se erige la modernidad durante el siglo XVI en relación a los dominios de indias: “El territorio

existía y los pobladores también, pero ellos daban su propio nombre al lugar donde vivían” (Mignolo: 28), fueron los españoles y portugueses quienes bautizaron al continente como medida de control y posesión a partir de 1494, siendo que tuvieron que pasar cerca de cinco siglos para que la idea del *descubrimiento* de América entrara en crisis. La importancia de la *invención* en el aspecto económico de la modernidad/colonialidad, vista desde el presente, radica en la legitimación a la explotación peninsular por cerca de 300 años o más.

A un nivel metodológico cabe decir que las teorías y diferencias entre *descubrimiento*, *invención* y *explotación* son interpretaciones hechas en retrospectiva y no existieron como tal dentro del tiempo en el que la cristiandad como paradigma se encontraba más allá de una simple idea y en cambio se proyectaba cual forma de vida que empapaba todos los aspectos de la cotidianidad. Por eso aunque conscientes, en ocasiones resulta pertinente continuar utilizando el término “descubrimiento” [y no invención] dado que los hombres de otro tiempo percibían un hecho histórico más que una categoría que justificaba la apropiación.

Así pues, españoles y portugueses bautizaron al continente e impusieron nuevos órdenes y fronteras territoriales a manera de reclamo: bautizar y repartir como parte de un ritual legitimado. La lógica de la colonialidad operó desde el primer contacto entre naturales y europeos, la retórica de la modernidad se nutrió mediante el lenguaje de salvación que justificaba la apropiación de grandes extensiones de tierra, así como la explotación intensiva de fuerza de trabajo india y africana convertida a vida prescindible a cambio de cristianización.

En la Nueva España el ejemplo concreto de explotación fue el sistema de *encomienda* en el que la corona “encargaba” un grupo de indios a hacendados (usualmente descendientes de conquistadores) para recibir educación cristiana en tanto la evangelización fue justificación de la conquista: seguía la conversión del hombre para la salvación de su alma. Mas como bien se sabe, ésta práctica degeneró en abusos de tal magnitud que Fray Bartolomé de las Casas, entre otros, tuvo que interceder ante la crueldad española. Sin embargo, detrás de la defensa se encontraba la preocupación ante la ausencia de mano de obra y el sentido de culpa desde un punto cristiano más que de un sentido de justicia y aceptación de alteridad. A pesar de que hacia 1550 Carlos I aboliera la *encomienda*, el siglo XVII marcó el acenso de la fuerza de trabajo esclava principalmente africana abocada a las plantaciones caribeñas, siendo la corona portuguesa el caso que más resalta en cifras.

Aunque parece anacrónico, el concepto de Mignolo sobre capitalismo temprano en

el siglo XVI se fundamenta en la práctica acumulativa de tierras y la explotación de fuerza de trabajo de indios y esclavos. Sin embargo es necesario agregar que existen múltiples perspectivas en torno a las primeras fases de capitalismo en la historia del mundo occidental-americano. Por ejemplo para el historiador Benedict Anderson, el capitalismo parte del cambio en el modo de producción de libros. La imprenta fue capaz de abrir nuevos mercados de consumo y de integrar a un público no especializado en una dinámica en la que se modificó el espectro en el uso de las lenguas clásicas que dejan del lado al latín y esparcen nuevos tipos de conocimientos en lenguas vernáculas (Anderson: 68).

Si bien dicho fenómeno es por todos reconocido en Europa, la Reforma Protestante y la reorganización clerical católico romana (Anderson: 63-76), parece importante señalar que la difusión de textos escritos y la descentralización de las lenguas oficiales permite el enriquecimiento intelectual de pequeños grupos eruditos que, al menos en el caso de América, van fortaleciendo su identidad como criollos a la par de la difusión de ideas de nuevo orden científico y político que justificarían consecuentemente a lo mínimo su autonomía y a lo sumo su emancipación.

Lo cierto es que el aspecto económico de la colonialidad terminó siendo, junto a la difusión de textos culturales a la cual hace referencia Benedict, una de las principales causas que impulsaron las independencias en toda América. Mignolo no ahonda en este punto pero es claro que el monopolio colonial, es decir, la exclusividad para comerciar entre metrópoli-colonia terminó siendo un enorme lastre para los grupos emergentes que buscaban mejores mercados mediante un liberalismo económico y que ya disfrutaban de la difusión de libros encargados de consolidar la identidad criolla. Cabe aclarar que la carga comercial hacia los criollos no fue un fenómeno del XIX, sino una constante virreinal agravada durante el XVIII ante la reorganización monárquica a través de las Reformas Borbónicas que, precisamente, buscaban eficientizar los negocios del imperio mientras limitaban el poder político criollo y su inminente ascenso en América.

Dicho desde el presente, el discurso libertador que constituye la historia nacional alude a la explotación de España sobre los indios y los recursos naturales, siendo ésta la principal causa de la emancipación. Desde hace tiempo ese argumento se cuestionó fuertemente y se privilegió al acomodo hegemónico como la principal causa. Sin embargo la explotación de la fuerza de trabajo india y el saqueo de recursos naturales es innegable. Las

minas instaladas a lo largo y ancho en los actuales México, Perú, Brasil, dan testimonio del saqueo intensivo de las coronas sobre las colonias. La reacomodación de los criollos en el nuevo sistema organizacional de los Estados nación es tan importante como la explotación de fuerza de trabajo y recursos naturales de la América.

### ***COLONIALIDAD POLÍTICA***

La colonialidad y la política están íntimamente enlazadas a una de las prácticas más incómodas hasta el presente: el racismo. Walter Mignolo apunta al racismo como uno de los métodos más comunes de exclusión entre el hombre europeo y el americano. En este sentido la exclusión no funciona únicamente a nivel epistemológico, identitario o social en el reconocimiento y aceptación de la alteridad, sino como práctica política que legitima, prohíbe y distingue a quienes nacieron para gobernar de quienes son de facto gobernados.

Según un conjunto de presupuestos cristianos, los europeos del siglo XVI habían impuesto una jerarquía destinada a separar a los hombres de acuerdo a color de piel y origen social y aunque las características físicas fueron uno de los principales parámetros de exclusión, una vez descubierta la América el origen de nacimiento se convirtió en elemento a tomar en cuenta para definir las jerarquías sociales más allá de lo físico. He ahí la principal razón por la cual surgieron españoles de primer, segundo y tercer nivel (peninsulares, criollos y mestizos). Aunque las colonias se independizaron hacia principios del siglo XIX y los criollos obtuvieron espacios políticos de suma importancia debido a la anulación del factor de origen de nacimiento, el racismo volvió a reorganizarse en relación al color de piel y origen según grupos socioeconómicos, siendo los indios, negros y mulatos los más afectados.

Es decir: la invención de América limitó la movilidad política [en el espacio mismo] de acuerdo a color y origen. A pesar de ser un sistema que daba la oportunidad de “jugarlo”, al menos en las prácticas culturales generales se observa un desprecio por lo diferente a lo europeo, así como el consecuente sentido de superioridad y desprecio hacia los americanos. Hay sobre este tema estudios que ahondan en las ideas coloniales de América como un espacio que genera vida biológicamente inferior debido al clima, fauna y flora, temas que son abordados por historiadores como Jaime Rodríguez en lo particular y por Benedict Anderson y David Brading en lo general (sólo por mencionar algunos). Resulta en extremo interesante que a la par de la ilustración francesa se haya desarrollado un movimiento

igualmente fuerte que ni siquiera concebía conceptos tales como la igualdad. En este sentido es importante resaltar que la identidad criolla se formula, como muchas otras cosas en la época, en contraposición a lo americano (indio) pero también a lo peninsular. Quizá por puro ocio se podría uno cuestionar qué hubiera sido de América si la identidad criolla no hubiera surgido por el rechazo de peninsulares a americanos, ¿Cómo se hubiera reestructurado el poder en el joven continente durante el siglo XIX?

En términos generales, parecen ser las trabas de la corona española a las actividades económicas y los poderes rectores de la vida social (llamemos así a “política”), así como la identidad criolla, todas expresadas en las Reformas Borbónicas, los que, a la par de la explotación de indios y el saqueo de recursos naturales, empujan a la independencia. Los grupos oprimidos únicamente son medio de legitimación pero rara vez fin de la mejora social, este carácter se ha mantenido constante en la historia de la humanidad. La independencia de la Nueva España, quizá no sea necesario decirlo, está llena de paradojas.

### ***COLONIALIDAD SOCIAL***

Éste es uno de los puntos más amplios, baste decir que en los anteriores apartados ya ha estado presente pues uno de los principales rasgos de la obra de Mignolo es, precisamente, el sentido holístico que obliga a relacionar una parte con el todo. Como ya se dijo, visto desde el presente la invención de América implicó la apropiación del espacio y la explotación de la fuerza de trabajo natural y esclava. En esta lógica el racismo jugó un papel muy importante como mecanismo de exclusión y se constituyó, históricamente hablando, en uno de los discursos-prácticas más largas en tanto su peso se hace sentir hasta el presente. Ese racismo hacia negros, americanos, indios, y todas las categorías existentes partieron de una argumentación eurocéntrica principalmente cristiana. Ese “ethos” cristiano del racismo es una de las obviedades más ocultas en el mundo presente.

Modernidad y progreso se entrelazaron con la violencia durante la colonialidad (Mignolo: 31) pues representaron los proyectos imperiales que mutaron superficialmente a lo largo de los siglos pero que en su interior mantuvieron constante la lógica del dominio. Desde la invención de América el sometimiento de los “nuevos hombres” mediante la imposición de la lengua, la cosmogonía y la religión, entre otros aspectos, estuvo presente. Así, quienes habían existido antes de la conquista fueron silenciados y remplazada su historia

mediante crónicas, relaciones y “verdaderas” historias perpetuadas hasta el presente. Siendo que hecho el simple estudio general de las culturas prehispánicas resulta en extremo difícil pues no se aborda al objeto sino desde un enfoque occidental, con las categorías correspondientes. El simple decir “pre-hispánico” demuestra una profunda incapacidad cognitiva pues no se conoce lo diferente sino en contraposición a lo occidental, lo europeo y cristiano. No es fácil conocer la esencia de “los otros”.

No fue el racismo el único mecanismo de exclusión, conceptos como *cultura*, *barbarie* y *civilización* fueron utilizados para distancia a Europa de América. Ya en el siglo XIX, a pesar del surgimiento de Estados-nacionales independientes y un supuesto estado de igualdad, América fue representada como un espacio que sí alberga culturas pero no civilizaciones, haciendo énfasis en la falta de un pasado de amplio espectro como el europeo que, cabe decir, se remontaba a siglos de tradición. “Si América tiene cultura, no tiene civilización” (Mignolo) deja en claro la condición ineludible de conquistados. Por ello la preocupación decimonónica sobre la búsqueda de un pasado común sobrepasa el simple hecho de un discurso unificador aunque maniqueo; alcanzar los estándares europeos de civilización.

Aun durante el siglo XIX los modelos europeos continuaron siendo las metas ideales de sociedades americanas. Basta recordar que el “afrancesamiento” mexicano durante el porfiriato responde más a posicionamientos de acuerdo a modelos epistémicos y estrategias geopolíticas ante el vacío y fracaso histórico en la modernización española que a un simple gusto por lo francés. La “América Latina” proviene de un posicionamiento político enraizado en el pasado romano y latín y el presente glorioso francés en contra del empoderamiento anglosajón norteamericano, sus valores y su más totalizante influencia a nivel mundial iniciada en su independencia a finales del siglo XVIII.

Para el siglo XIX intelectuales de toda América y Europa consideraban a Estados Unidos como el gran depredador no a vencer, sino a resistir (Roeder, 2012: 29). Sobre dicho aspecto las consideraciones del Conde Aranda son en extremo ilustrativas; cuando le pidieron formara parte de la comisión española para reconocer la independencia de las Trece colonias, se preguntó si no hacían mal en alimentar a una fiera que bien podría convertirse en uno de sus principales rivales. Y así fue, para la segunda década del XIX en toda América se planteaba la necesidad de una confederación americana (panamericanismo) que los

defendiera de una posible agresión yankee o el intento de reconquista española aunada al imperialismo Europeo. El conservador Lucas Alamán, quien fuera una de las figuras más respetadas en México, llamaba a organizarse contra la política expansionista norteamericana y sus valores (laicismo).

México sería una de las principales víctimas del expansionismo norteamericano al perder parte de su territorio en los tratados de Guadalupe al término de la guerra de 1846-1848 y al depender de los intereses norteamericanos sobre el Istmo de Tehuantepec durante la Guerra de Reforma, sin mencionar la independencia de Texas auspiciada por los mismos. Retornando, ante la falta de un modelo “hispano” fuerte (con una España sumamente débil), México buscó nuevos modelos de progreso siendo, a lo largo del siglo XIX, a pesar de sus movimientos internos, Francia una de las potencias más importantes debido a su expansionismo de principios y mediados del siglo. El Segundo Imperio Mexicano no respondió pues únicamente a intereses y conflictos nacionales, sino a alineamientos mundiales. El México afrancesado porfirista no es sino la confirmación de éste alineamiento político-epistémico en el orden mundial, que dicho sea de paso, incluía problemas sobre identidad.

Algo muy importante es que la imposición del castellano de los conquistadores tuvo incidencia en un nivel epistémico. Explica Mignolo que las sociedades sin escritura alfabética o las que se expresaban en formas alternas a las seis lenguas imperiales de la Europa eran considerados pueblos sin historia pues esta era, básicamente, un privilegio de la modernidad europea y para poder tenerla se hacía necesario permitir una asimilación (en cualquier grado) por parte de occidente.

Por ello, no está de más decirlo nuevamente: la historia de los naturales de América fue escrita por cronistas europeos aunque los discursos emitidos por estos se preserven dentro del imaginario colectivo como la historia de los conquistados (*La visión de los vencidos* es en realidad la visión de los vencedores). En México, después de la iniciativa del Maximiliano, es hasta pasados los 70's del XIX cuando se plantean proyectos educativos en que las lenguas originarias intentan ser rescatadas como parte de la construcción de una identidad nacional a pesar de que se mantuvieran por generaciones como elementos identitarios de resistencia.

A pesar de un interés por la cultura natural por parte de hombres muy particulares, por lo general los europeos no tuvieron la necesidad de asimilar las lenguas indígenas. Por



su parte, los pueblos indígenas no tuvieron otra opción que adoptarlos dado que en sus espacios se instalaron instituciones españolas, portuguesas o inglesas. Nos atreveríamos a decir que la visión del mundo impuesta en América y Europa sobre los naturales surge de la concepción de intelectuales jesuitas y soldados europeos: poco o nada recurrieron a intelectuales hablantes de aimara o náhuatl, lo que lleva a pensar al hombre americano (indio) como una creación instituciones e intelectuales europeos.

Parece claro que la organización política y epistémica entre los siglos XVI-XVIII permitió prácticas tan duras sobre los naturales pues después de todo el paradigma cristiano justificaba la superioridad y el monólogo epistémico europeo. Sin embargo, otra cosa debía ser el XIX, siglo en el cual los modelos culturales del hombre se redefinieron y esa superioridad incuestionable fue superada al menos en los discursos públicos. Ante esto, si durante tres siglos los criollos americanos no tuvieron inconveniente en dejar al margen a los indios pues de cierta forma la misma jerarquía y paradigma les beneficiaba, una vez que se instalan los estados nacionales guiados bajo principios de igualdad y libertad, la lógica de la lengua se invierte y a criollos no les queda más opción que la inclusión de los indios sin con esto mejorar sus condiciones sociales. Así surgen proyectos para incluir la fuerza de trabajo de los indios mediante la aceptación de la <<multiculturalidad>> y una amplitud de raíces que dan paso a lo mexicano.

Durante el siglo XIX Se implementó lo que aquí permisivamente llamaremos una *inclusión periférica*, es decir: la aceptación de la alteridad por necesidad más que por convicción. Esto es: ante un ancho poblacional mayormente indio, la élite criolla se ve obligada a incluir a quienes serán sistemáticamente negados hasta el presente. Habrá, contradictoriamente, una valorización del indio guerrero, el representante del pasado glorioso mexicano y quienes fueron sometidos por los españoles mientras que el indio cotidiano será visto como objeto y mal necesario en tanto vehículo de ignorancia y superstición.

El siglo XIX verá en sí un fenómeno en el cual dos fuerzas opuestas conviven y forman mediante la erosión una nación llena de paradojas. A la igualdad [uno de los valores más apreciados por la Ilustración y la modernidad] le pasará lo que a la democracia en el presente: todas las naciones, grupos e individuos la venerarán aunque pocas veces será llevada a la práctica. La libertad y la igualdad tendrán un peso por sí mismas aun siendo violentadas. El discurso general, abierto, oficial, versará sobre su respeto; habrá un constante

estado de ambivalencia difícil de dimensionar. No debe ser considerado como un “doble discurso”, sino una necesidad por parte de quienes elaboran las estrategias en aras de mantenerse a la cabeza como agentes de orden y progreso.

## II

### ¿QUÉ ES EL LIBERALISMO? EUROPA Y EL CASO MEXICANO

*La sugerencia que quiero examinar finalmente es que uno de los valores del pasado consiste en que es un depósito de valores que ya no se respaldan, de preguntas que ya no se plantean.  
-Quentin Skinner-*

A pesar de ser en realidad extenso y complejo, existe una concepción bastante simplificada del significado e importancia del liberalismo irrigado entre las sociedades contemporáneas. Se puede afirmar, sin mucho temor a la equivocación, que dicho simplificación ha sido constituido a partir de la legitimación gubernamental y el sentido dicotómico de la historia (entre buenos y malos) de quienes se dicen sus herederos, pues, como a continuación se verá, el conjunto de valores liberales suele representar la fuerza contraria positiva a los gobiernos déspotas dentro de un entendido de historia nacional oficial.

Sin embargo, el liberalismo como concepto representa un entramado mucho más complejo que funciona cual caleidoscopio según el ángulo desde el que se le aborde. Es por eso posible hablar de liberalismos (en plural); la presente investigación parte de la conciencia de que cambia su sentido no sólo en relación al tiempo, sino de acuerdo a la sociedad, el grupo social e inclusive la situación particular.

A partir del primer apartado, en donde se introducirá lo referente al liberalismo económico —si así se le quiere llamar— se presentará a grandes rasgos y de forma un tanto general los liberalismos que se podrían considerar relevantes en tanto pudieron alimentar en el campo de las ideas (doctrinalmente) a su similar mexicano. La exposición de doctrinas y/o escuelas constituidas en Europa tiene por objetivo demostrar que la Nueva España y México no se mantuvieron exentos de lo que se podría juzgar como movimientos telúricos propios de la transición definitiva entre el sistema feudal y el sistema moderno capital.

Lo que se intenta poner sobre la mesa no es, necesariamente, la genealogía del liberalismo mexicano, sino un balance general sobre cómo ha sido interpretado y usado por diferentes grupos y figuras intelectuales, demostrando que en efecto no hay un sólo liberalismo sino múltiples, pero también que estas líneas, estas multiplicidades — aristocráticas, reformistas, revolucionarias, populares— forman parte de la resistencia y acomodación propias de la transición.

Se presentan a continuación dos grandes escuelas, que si bien no se pueden considerar homogéneas, conjuntan una variedad de interpretaciones sobre lo liberal desde una experiencia histórica particular como principio y locus de enunciación. La escuela francesa (Rousseau y Montesquieu) y la inglesa (James Harrington y Thomas Hobbes) no responden a la homogeneidad de sus principales representantes— pues bien se sabe que difieren— sino del hecho de partir de un suceso histórico [Revolución francesa de 1789 y Guerra Civil Inglesa de 1642 respectivamente] que inicia las interpretaciones en torno a libertad, forma de gobierno y elementos aglutinantes.

Cabe agregar que cada una de las escuelas presenta dentro de sí el desarrollo de dos líneas— una de corte revolucionario y otra de orientación conservadora— capaces de superar la primer consideración empírica nacional. Es posible, en este sentido, conectar las observaciones de Michel Foucault en relación al derecho civil, derecho mercantil, revolucionarismo y utilitarismo como dos lógicas si no contrapuestas sí con diferentes principios y objetivos.

En consecuencia nos abocaremos a cómo se han desarrollado los estudios en torno al liberalismo mexicano con todo y el peso que representa en la historia de México. El estudio se desplaza sobre el nivel discursivo; desde los principales argumentos utilizados para legitimar héroes y grupos. Dado que el liberalismo es prácticamente inherente al proyecto de nación, sobre todo debido al triunfo republicano sobre la monarquía de Maximiliano Segundo y los pocos grupos conservadores que le sostenían, resulta fundamental observar cómo se estructuró la historia de México a un nivel identitario, esto es: cómo superó la condición colonial y la heterogeneidad de los grupos e intereses que le integraban.

## **II.I LOS LIBERALISMOS EN EUROPA**

En un sentido metodológico, no se trata de reproducir la idea tradicional según la cual todo lo que acontece en Europa tiene sus repercusiones en América y sus colonias. Los estudios recientes apuntan que los Estados nación son poseedores de dinámicas propias en las que la experiencia europea apenas alcanza a permear. Sin embargo hay temas que debido a su ubicación en el espacio temporal dificultan su estudio autónomo como nación, o en este caso como liberalismo [mexicano]. Baste decir que si bien el liberalismo no nació en la Eu-

ropa moderna occidental, sí se empoderó en sus principales representantes: Inglaterra y Francia. Al ser el siglo XIX el ente que alberga la transición al nuevo régimen y el desarrollo intenso del liberalismo en toda América, con la experiencia norteamericana como primer ejemplo, resulta inevitable remitirse a Europa para lograr entender un fenómeno de corte interoceánico.

Antes abordaremos el surgimiento de los diversos liberalismos desde el siglo XVI en Europa y las principales observaciones que se han formado en torno a ellos. La experiencia liberal en el mercado merece, a primer ojo, un punto y aparte, sin embargo encontramos que Michel Foucault conformó teóricamente anclajes que unen el sentido económico del político que logra tener largo alcance: la frugalidad. Por eso, a pesar de parecer desfasado, proponemos que tiene, muy al contrario, una relevancia innegable.

Alimentado el liberalismo por experiencias históricas concretas, nos vemos obligados a abordarlos en pos del entendimiento del cuerpo teórico que desarrollan.

## **II.II EL MERCADO COMO VERICIDAD. APROXIMACIONES A LOS LIBERALISMOS**

Cuando los historiadores hablan de modernidad suelen referirse— ya sea consciente o inconscientemente— al fortalecimiento de las instituciones estatales y el contacto entre ciudadanía y gobierno dentro de nuevos marcos de representatividad. Aunque es cierto que la modernidad vio robustecer a sus instituciones, también lo es que el Estado buscó mecanismos que ocultasen su inferencia en los diversos aspectos de la vida de acuerdo a un paradigma *liberal* y una transición de monarquía a república. Es decir, el mantenimiento, perfeccionamiento y fortalecimiento del Estado se caracterizó porque pese a la introducción de mecanismos a la vez internos, numerosos y complejos que le aseguraban su enriquecimiento de poder (Foucault, 2007: 43-44), actuó de acuerdo a una actitud recatada según el respeto a libertades ciudadanas y una lógica de autolimitación.

La anterior propuesta foucaultiana hecha por allá de 1978-1979 en los cursos del Colegio de Francia se redondea con la exposición de un problema que pese a ser poco estudiado bien podría remitirnos— como el mismo Foucault lo dice— a la deconstrucción de lo liberal: la *frugalidad*. El gobierno frugal consiste básicamente en la introducción de mecanismos a la vez internos, numerosos, complejos pero cuya función radicaba en limitar desde adentro al ejercicio del poder de gobernar (Foucault: 43). La razón del menor gobierno

traía consigo una serie de paradojas pues, por ejemplo, a pesar de que se decía y quería frugal, acarreó efectos negativos, resistencias y revueltas.

La frugalidad es el problema del liberalismo porque *la razón del menor gobierno* puede sintetizarse groseramente como *la búsqueda de la mínima participación gubernamental en dinámicas sociales*. Es necesario recordar que, según la teoría clásica, la libertad tenía un sentido negativo en tanto debes someter la propia a la de otros a través de la coerción que “implica la interferencia deliberada de otros seres humanos en el ámbito en que deseas actuar” (Skinner, 2004: 72). En este sentido el Estado frugal se retrae sobre sí mismo a fin de dejar que los involucrados deliberen libremente [y justamente] y no se vean *obligados* a seguir lineamientos de un tercer involucrado [autoridad]: la fuerza ejercida por un segundo ciudadano es ya de por sí suficiente.

Conscientes somos que los gobiernos frugales [de existir] funcionan de manera a penas parcial en las periferias tercermundistas de la modernidad, es decir, en aquellos sometidos por la colonialidad. Para las primeras décadas del XIX los estados nacionales americanos seguían mostrándose incapaces de crear el aparato estatal que en Europa ya existía. En el caso mexicano, poco sorprendente debe parecer, los funcionarios y representantes gubernamentales no alcanzaban siquiera a concebir las fronteras territoriales y rara vez llegaban más allá de municipios comerciantes, haciendas o zonas agrícolas de importancia. Es bien sabido que de hecho las autoridades estatales eran consideradas invasoras en las comunidades que habían forjado por sí mismas su *modus vivendis* y figuras de autoridad y justicia. El cacicazgo se proyectó como uno de los obstáculos que impedían consolidar las autoridades centralizadas en la Ciudad de México y que poco o nada podían hacer ante la distancia geográfica e ignorancia de las dinámicas locales propias de cada comunidad. En este sentido, la literatura revolucionaria expone de manera pintoresca la inocencia de funcionarios ilustrados en su intento por insertarse en pueblos donde jamás llegó la modernidad.

Más aún, somos conscientes de que, como propusiera Annick Lempérie en el caso mexicano, durante las primeras décadas de su vida independiente no podemos utilizar genéricamente el término Estado ni pensarlo como una serie de instituciones ordenadas jurídica y jerárquicamente en un sentido contractual. Aunque bien podríamos debatir a Lempérie la ausencia de un sentido contractual entre gobierno- gobernados durante las

primeras etapas de México ya como nación, lo cierto es que lo correcto es utilizar el término “gobierno” o “buen gobierno” en tanto los hombres de ese tiempo concebían al Estado como la salud de la relación entre el soberano y sus gobernados y no así como el aparato jurídico, constitucional, administrativo, represivo, militar que conocemos (Lempérie: 44). El término *gobierno*, en cambio, hacía referencia tanto a una serie de figuras locales encargadas de la buena administración de acuerdo a la norma del “bien común” (Lempérie: 37) y a “empresas profanas y religiosas llevadas a cabo colectivamente por los hombres reunidos en comunidad”. Como sea, este gobierno— o este Estado como los más historiadores se empeñan a utilizar— tuvo una participación extremadamente activa en la historia de México no sólo en lo político e ideológico, sino también en lo económico debido a las exigencias tributarias a diversas corporaciones en tiempos de crisis (que fueron las más en prácticamente todo el siglo).

Así pues, visto desde un enfoque de corta duración y en un sentido netamente local, el análisis de Michel Foucault suena a lo mínimo anacrónico. El estudio sobre los gobiernos frugales debe abordarse en retrospectiva en un enfoque de larga duración, con Estados nacionales que en el siglo XX se entregaron por completo al capital y al neoliberalismo como consecuencia de instituciones que dejaron de intervenir en el control de equilibrios en la dinámica social. La razón del menor gobierno no implica, por supuesto, la incapacidad estatal del empoderamiento ni instituciones débiles pues bien conocemos el nacionalsocialismo y el fascismo. Hablamos, en cambio, de una lógica guía del Estado que va exponiendo paulatinamente al ciudadano a la lógica del mercado por el que se ve devorado. Lo que queremos en este apartado es, precisamente, hablar de lógicas más que de conceptos y precisiones en el lenguaje.

Traer a colación esta razón del menor gobierno, este gobierno frugal, no tendría sentido si México se mantuviera exento de alineamientos mundiales, si no tuviera una condición colonial. Sabemos, sin embargo, que los intereses extranjeros se hacen presentes en cada decisión en torno a la política y economía nacional. Esta razón, este liberalismo relacionada a la economía política, alcanzó a México [y a occidente] después de la Segunda Guerra Mundial y demostró el dominio del derecho del mercado (y los derechos determinados por el mercado) sobre lo civil. La importancia del gobierno frugal y su relación con el liberalismo— un liberalismo de corte económico ciertamente pero que penetra en la

forma en la que se rige la justicia social— conecta directamente con la pregunta que formulara de algún modo el historiador inglés Eric Hobsbawm: ¿Cuál es el papel de la nación [y su liberalismo nato] en el empoderamiento del capitalismo y sus burguesías?

Si como dicen Horkheimer, Adorno y Traverso, a raíz de las dos Guerras Mundiales y las dictaduras de corte fascista, el hombre se proyectó como sujeto propenso a la reificación por el mercado, cual simple cifra y mero instrumento de enriquecimiento y explotación, todo esto fue posible dentro de un marco nacional y liberal que de alguna forma *normalizó* el sometimiento del derecho civil de acuerdo a las exigencias del capitalismo, así como la poca participación estatal. Las preguntas que cabe hacer son, entonces, ¿de dónde surge la idea del gobierno frugal como la razón correcta de Estado? Y ¿qué consecuencias implica esta forma de actuar?

Dice Michel Foucault que existe una relación entre la razón del gobierno mínimo y la aparición de la economía política. Esta relación no radica en que la segunda determinó a la primera, o que los hombres de Estado actuaron de acuerdo a una serie de principios según dicha teoría, sino en la formación de una especie de verdad, un tipo de lógica que serviría de modelo a la práctica gubernamental. El mercado como espacio de veracidad: como una fuente de dinámicas y precios al principio justos y después verdaderos que consecuentemente heredaron “la necesidad de dejar actuar con la menor cantidad posible de intervenciones para que pueda formular su verdad” (Foucault: 46).

En el medievo y los siglos XVI-XVII— explica Foucault— el mercado era esencialmente un espacio de justicia debido a que estaba investido de una reglamentación en cuanto origen, tipo de fabricación, procedimientos de compra-venta y precios de los objetos. Esta reglamentación buscaba la justa distribución e intercambio de productos y por consiguiente la ausencia de fraudes. A mediados del XVIII el mercado dejó de ser un lugar de jurisdicción [justicia] y pasó a ser algo/un espacio que obedecía a mecanismos naturales, espontáneos y por tanto un lugar de verdad (Foucault: 48). Dejar actuar dichos mecanismos naturales, no alterarlos, era fundamental para la aparición del precio natural, el buen precio, el precio normal y, consecuentemente, el precio verdadero. Dejar al mercado actuar libremente, dejarlo formar su precio verdadero permitirá a la teoría económica apuntar, entonces, “que el mercado debe contener algo semejante a la verdad” (Foucault: 49).

La salud del mercado y la capacidad para incentivarlo en tanto uno de los principales



instrumentos de poder — de dejarlo formular la verdad— se convertirá en uno de los medidores clave para evaluar el buen gobierno al que la “justicia” ya no le bastará. El mercado como espacio de veridicción según mecanismos naturales que arrojan justicia y verdad en los precios generará reglas de verificación y falseamiento con respecto a la gubernamentalidad que no será netamente económica, sino social. Lo que aquí se intenta decir es que no sólo la salud del mercado—la capacidad para formular la verdad— se convirtió en parte sustancial del buen gobierno, sino que esta autorregulación, este dejar se libre— que precisamente genera justicia y algo parecido a la verdad— se convirtió en uno de sus elementos centrales.

Ahora bien, si la gubernamentalidad debe auto limitarse por el bien del mercado en cuanto instrumento de poder, si el mercado tiene una especie de derecho, ¿qué pasa con el derecho público? Es decir ¿qué pasa con la salud ciudadana ante la del mercado? cuando después de todo la libertad del uno plantea automáticamente el problema del derecho del otro y su autolimitación (Foucault: 57). De ahí que el filósofo e historiador francés dijera que el problema de la frugalidad sustituye al de la forma de gobierno ideal: no importa cómo, ni con quienes fundar la soberanía, sino cómo poner límites jurídicos al ejercicio del poder público que por naturaleza (matemática) tiende al dominio.

Al problema del derecho público se propondrán dos salidas que de alguna manera ayudan a configurar posturas históricas más amplias: dos formas— si se nos permite— de liberalismos si no contrarios sí encontrados. El primer camino “axiomático” rousseauiano consistió en limitar al gobierno a partir del derecho natural u originario que corresponde a todo individuo: “consiste en definir derechos cuya cesión se ha aceptado, y al contrario, aquellos para los cuales no se ha acordado ninguna y que, por consiguiente, de todos modos y bajo cualquier gobierno posible, siguen siendo derechos imprescriptibles” (Foucault: 59). Este proceder parte de un principio natural, jusnaturalista, para limitar la acción gubernamental— sometida, cabe decirlo— al derecho individual. Es prácticamente imposible no recordar, bajo este enfoque, las garantías individuales y la expresión de la voluntad popular.

El segundo camino parte, al contrario, de limitar el derecho civil/individual en función a la práctica gubernamental. Los elementos de limitación provendrán de la historia, la tradición, de un estado de cosas determinadas históricamente (privilegios, organizaciones,

órdenes), de *buenos límites* con respecto a la administración de los recursos del país, su población, economía, gobierno, para así determinar lo que para el gobierno es útil o inútil hacer para el Estado pero también de acuerdo a la sociedad (Foucault: 60). Los límites del gobierno, pues, irán en función de la utilidad, su salud y la del mercado. Quedará, por consiguiente, articulada a la razón económica de gobierno.

Estos dos caminos para limitar la gubernamentalidad implicarán también dos concepciones sobre la ley y la libertad jurídica. En el primer camino revolucionario, rousseauiano, la ley es concebida como la expresión de una voluntad colectiva y la ratificación de derechos naturales del hombre sobre cualquier institución existente en el régimen. El segundo camino utilitarista no concebirá la libertad como la ratificación de derechos fundamentales, sino como la independencia de los gobernados con respecto a los gobernantes: la libertad como hacer todo aquello que no está prohibido cuando no se te es impedido físicamente para hacerlo (ciertamente, en este punto la reflexión de Foucault se ve superada por la de Skinner). Una libertad extendida como el ejercicio de los derechos fundamentales y otra como el ejercicio de los derechos del gobernado (Foucault: 62).

Visto en retrospectiva, y sin necesidad de que el filósofo nos lo dijera, es evidente que no de los caminos se mantuvo y el otro, por el contrario, retrocedió. Y he ahí— en la prolongación de un liberalismo por sobre otro— donde hallamos la respuesta a las consecuencias que implica el gobierno frugal. El camino “radical” (utilitarista en este caso) que procuraba definir los límites en términos de utilidad triunfa provocando que el libre intercambio, el mercado en tanto lugar de veridicipo y la utilidad pública sean los ejes guía de la razón gubernamental. El papel del Estado y el gobierno será, desde ese punto, mucho más complejo y elaborado.

Ya no buscará únicamente reproducirse, sino generar “intereses públicos” que le permitan intervenir en favor de la protección de la veracidad y justicia propias del mercado. De acuerdo al ascenso de regímenes liberales, el gobierno ya no tendrá la autoridad para intervenir [e intervenir individuos y riquezas] sino en relación al interés de un conjunto o del interés general, de ahí que *el gobierno sólo se interese en los intereses* (Foucault: 65).

En términos generales, la propuesta de Michel Foucault se asoma— como él mismo lo acepta— contradictoria. Y es que a simple vista el gobierno frugal y la razón del menor gobierno— en la que sin embargo se necesita intervenir para así dejar ser libre—

imposibilitan un conjunto de experiencias históricas dictatoriales. Las dictaduras en la llamada América Latina, o simplemente América, parten de la intervención extrema de las instituciones estatales en la vida cotidiana mediante un modelo policiaco. Cabe, sin embargo, llamar la atención sobre la lógica de dicha intervención, esto es: la pacificación violenta del contexto político y social en pro de la salud mercantil. He ahí en donde se funden los intereses de sujetos estatales con el mercado: el capitalismo de Estado.

Resulta obvio que, por otro lado, la utilidad social y el interés nacional sean los principales alicientes para políticas que sumergen (ya sea momentánea o permanentemente) el derecho natural en nombre del interés general entendido como derecho y salud mercantil. La introducción de la modernidad y la industrialización que supone justificó la explotación de grupos sociales (el uso de mano de obra Yaqui en plantaciones de henequén en el caso mexicano, por poner sólo un ejemplo) que sin embargo procuraron un esplendor económico y, visto desde el presente, un “buen gobierno”. Esta lógica interna, más allá de “realidades” sociales, bien puede iluminar nuestro camino para entender cómo el mercado y el capital se ponen sobre el hombre mismo y sus derechos.

Este conjunto de reflexiones introducen a lo que suele presentarse como una problemática de índole cultural y consumista, y es que el llamado bueno gobierno depende en gran medida de su capacidad para fomentar y cuidar la salud de sus mercados a pesar de que, he ahí la contradicción, la industrialización y el capitalismo como experiencias históricas han demostrado el detrimento en las condiciones y calidad de vida.

## **II.I.II JUSNATURALISMO Y LIBERALISMO FRANCÉS**

En la acepción más común, dice Norberto Bobbio, el liberalismo es una determinada concepción del Estado según la cual éste tiene poderes y funciones limitadas determinadas por principios democráticos que tienden a la república como una de sus tantas formas de gobierno (Bobbio, 1985: 7). Debido a que su irrupción en escena coincide con la ilustración y la etapa más inclusiva de la modernidad [revolucionaria], el liberalismo parte de una contraposición y negación a formas autocráticas como monarquía y oligarquía que por mucho habían dominado en occidente. En este sentido, el liberalismo es hijo de la modernidad en cuanto es consciente de representar una transición hacia una nueva concepción de la lógica que rige la organización social y otras formas de sociabilidad. Los Estados liberales, contrario

al absolutismo y los regímenes monárquicos, se formaron autolimitados; su elaboración partió de preceptos jusnaturalistas que plantearon derechos naturales anteriores a cualquier organización social como la vida, la libertad, la seguridad y la felicidad. Una vez que el hombre entraba a la organización estatal, este debía asegurarle garantías individuales inviolables.

Dentro de la misma línea romántica, el filósofo A.C. Grayling concibe al liberalismo, de forma resumida y extremadamente simplista, como “una postura política basada en la realización, por medios constitucionales moderados, de ideas socialmente progresistas [que significaron] el establecimiento y protección de las libertades civiles, el estado de derecho y el gobierno por consenso” (Grayling, 2013: 306), es decir, una corriente históricamente positiva basada en justicia e igualdad como elementos aglutinantes de las sociedades contemporáneas, confirmando la idea inicial de una concepción liberal a lo sumo inocente.

El jusnaturalismo, por su parte, se entiende como “la doctrina de acuerdo a la cual existen leyes que no han sido puestas por la voluntad humana y son anteriores a cualquier grupo social” (Bobbio: 12). Derivan de ella derechos y deberes naturales inalienables que encuentran sus orígenes en la justificación de la Guerra Civil Inglesa de 1642 y se consolidan en la declaración de los derechos del hombre en la Francia revolucionaria (1789) aunque también fueran utilizados de forma parcial en la Independencia de las Trece Colonias (1776), siendo las dos últimas experiencias de enorme influencia a los movimientos de autonomismo y emancipación de la América Española.

A partir de la doctrina de los derechos naturales del hombre impulsada en gran parte por la figura de Jean Jacos Rousseau, dice Bobbio, la lógica bajo la cual se habían construido los sistemas de gobierno se invierte. Si históricamente el Estado liberal nace de una continua y progresiva erosión del poder absoluto del rey y del igual resquebrajamiento del paradigma de dios como el centro del universo (quien hereda y da vigencia a los poderes de la tierra), para el jusnaturalismo el Estado liberal es el resultado de un acuerdo entre hombres libres que deciden vivir en sociedad de manera armoniosa y pacífica de acuerdo a un anterior estado de igualdad y de derechos no emanados de ninguna autoridad previa, sino de su condición natural de hombres libres (Bobbio: 14). Sabemos que anteriormente Thomas Hobbes y John Locke, por mencionar sólo algunos, habían planteado al poder político legítimo como aquel que emana de un acuerdo entre individuos libres que deciden someterse a un poder superior.

Esa decisión, esa capacidad para formar un contrato, implicaba la libertad del hombre y la ausencia de una autoridad superior al él para organizar al individuo en sociedad.

La visión liberal invirtió la tradicional concepción Aristotélica de la sociedad como un organismo en el cual las partes no podían separarse del todo y la idea de un Estado/gobierno que delegaba derechos al hombre según una lógica descendente y paternal (la cabeza sabe qué hacer, los miembros no) (Bobbio, 1976: 37) para pasar a una sociedad fundada por intereses individuales y derechos naturales inalienables que el Estado debía respetar en lo posible. De ahí el interés de los primeros gobiernos constitucionales del siglo XIX por respetar voluntades e intereses individuales pues son quienes en teoría fundamentan los estados nación.

Si bien el liberalismo y el jusnaturalismo de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX plantean al pueblo como el cuerpo del cual emana la soberanía (y no por eso la posee), visión particularmente propagada por Rousseau en su sentido más extremo e inclusivo (popular) pero también impulsado por Locke en el sentido más conservador y exclusivo (aristocrático), no así plantean por primera vez la descentralización de las formas de gobierno de la religión. Parece particularmente difícil aceptar que los gobiernos liberales sean un fenómeno característico de la ilustración si tomamos en cuenta que Maquiavelo, Bodino y Hobbes habían descrito al Estado como el resultado de un acuerdo entre hombres e, inclusive, utilizado el ejemplo de los gobiernos tiranos de oriente para exponer a pueblos “voluntariamente sometidos” (Bobbio, 1976). Es decir, el hombre como centro de lo social había llegado desde tiempo atrás, desplazando al poder divino como aquel que elegía al gobierno en la tierra.

Hasta este punto la mayoría de interpretaciones hechas en torno al derecho natural, la soberanía y la limitación gubernamental— con ideas que nacen de figuras tan encontradas como Jean Jacques Rousseau, Montesquieu y Benjamin Constant, entre otros— pertenecen a una corriente francesa proyectada sólo a partir de la importancia e influencia de sus revoluciones [la de 1789 fue y es el hito por excelencia].

Sin llegar a negar el aporte de ideas y su impacto en la historia, los principios *progresistas* liberales se vienen abajo si se observa— como el mismo Bobbio apunta— que los Estados liberales se han puesto en marcha en sociedades que históricamente han limitado y restringido el ejercicio del gobierno tan sólo a grupos pudientes. Es sólo a partir de este

principio— de transición de un régimen a otro, de un liberalismo rodeado de un sentido exclusivo de la práctica gubernamental— que se pueden entender las corrientes liberales con profundas tendencias aristocráticas críticas al sentido de democracia extensiva y la idea de masas ignorantes capaces de resquebrajar privilegios y protagonismos.

Por lo tanto, el peso de ideas y principios propios del Antiguo Régimen sin mencionar el lenguaje de orden jurídico-medieval— y que en ese momento de ruptura representaba el pasado inmediato— explican la disyuntiva entre dos escuelas liberales de largo alcance. Es difícil puntualizar un nombre para cada una de las líneas debido a que han sido conformadas en un proceso de larga duración por figuras intelectualmente heterogéneas. Más aún: puntualizar que una responde a determinados principios nos obliga a hacer uso de la historia conceptual para explicar en qué tiempo, espacio y según quienes determinada categoría o término implica tal significado. Como sea, a pesar del riesgo, se presentan dos líneas que, según quien aquí escribe, interpretan de manera distinta la libertad y sus implicaciones. La primera línea conjunta visiones de corte jusnaturalista, jacobina, rousseauino y revolucionarista mientras que la segunda retoma bases de corte constitucional, organicista, reformista, utilitarista y hasta el conservadurista.

La primer línea se caracteriza por partir de nociones jusnaturalistas e individualistas como límites al gobierno y al Estado. Desde esta perspectiva primero está el individuo con sus intereses y necesidades y luego la sociedad (Bobbio: 16), limitándose la labor estatal a asegurar el conglomerado de derechos naturales que el individuo haya acordado mantener previo acuerdo contractual. El derecho natural, consecutivamente, se constitucionalizará en derechos protegidos jurídicamente por las leyes; convirtiéndose en derecho civil (Bobbio: 18), lo cual no implica únicamente la subordinación a los poderes públicos [sobre aquello que se acordó abandonar], sino la subordinación de las leyes al reconocimiento de derechos fundamentales, constitucionales e inviolables. Los derechos civiles inviolables y el respeto al interés individual son, precisamente, argumentos usados para movimientos revolucionarios y por tanto criticados como ideales metafísicos en tanto resulta imposible conciliar tal multiplicidad de intereses. El derecho natural y el interés individual serán sacrificados pues representan el paso directo a la anarquía.

La segunda línea, en cambio, parte de un sentido organicista de la historia, de intereses compartidos que delimitan la acción gubernamental y de un prodominio aristotélico de la

sociedad como lo primero o “el todo es primero que las partes”. Esta línea, a pesar de no ser el fundamento inaugural del Estado liberal, regresa y— parece ser— se mantiene triunfal a partir del aparente fracaso del revolucionarismo, jacobinismo, etc., tomados como principios anárquicos culpables de momentos históricos críticos. Una diferencia más es que la segunda línea adapta los principios de derechos naturales entendidos como *igualdades* (Si todos nacen con las mismas potencialidades y derechos, por consiguiente todos son iguales) al aceptarlo pero argüir el respeto a privilegios históricamente adquiridos mediante servicios al rey, la corona y la comunidad. A este liberalismo recurren corporaciones como la iglesia e individuos como terratenientes, hacendados e inclusive funcionarios para hacer valer sus lugares privilegiados.

Resulta interesante que en el caso mexicano— por poner sólo un ejemplo— las dos líneas presentadas anteriormente confluyeran durante las primeras décadas de vida independiente. Aunque arriesgado, se puede decir que ambas líneas argumentativas se usaron indiscriminadamente para justificar propósitos y medios. La pluralidad y heterogeneidad de grupos integrantes de la joven nación era tan extensa y rica que cada uno buscó los argumentos que mejor le acomodasen. Corporaciones como la iglesia y el ejército [por más informal que pudiera haber llegado a ser] fueron respetados debido a sus aportes mientras unos años atrás se enunciaban principios jusnaturalistas que justificaban la igualdad del criollo ante el peninsular. No fue sino hasta pasadas las Leyes de Reforma en 1857, pero que encuentran su antecedente en la administración de Valentín Gómez Farías en 1833, que privilegios, fueros y corporaciones quedan abolidas.

A estas alturas vale la pena hacer la siguiente puntualización: si bien los derechos del hombre se constitucionalizaron en derechos civiles que el gobierno tenía la obligación de respetar, el sentido *constitucionalista* no hace referencia a dicha transformación en un sentido estricto. Los *constitucionalistas* se agrupan junto a los utilitaristas y organicistas debido a que históricamente quienes erigen los primeros proyectos de nación, y que hacen alarde del respeto a los derechos individuales, suelen ser criollos que abogan por el acato a privilegios e inclusive la exclusión del gobierno de las masas “ignorantes” en bien de la nación. Estos suelen hacer uso del término *constitucional* como el apego a los procedimientos legales (vías de comunicación, formas de representatividad, tiempos) cuando se exige o se busca algún cambio.

Por último cabe aclarar que, como es observable, el *contractualismo* hizo mella en ambas líneas mediante el respeto a los derechos naturales y los privilegios históricos. Las sociedades dejaron de ser hechos naturales que existían independientemente de la voluntad, cual gobiernos impuestos por una existencia superior, y pasaron a ser cuerpos *artificiales* estructurados para satisfacer intereses individuales y colectivos. Se puede afirmar que sin teorías contractualistas la existencia del liberalismo como conjunto de valores y procesos es imposible: he ahí la importancia de la *modernidad*.

### II.I.III TEORÍA NEORROMANA Y ORIGEN DEL LIBERALISMO CLÁSICO

En *La libertad antes del liberalismo* (2004), el historiador Quentin Skinner describe cómo durante la Guerra Civil inglesa de 1642 surgen dos corrientes doctrinales de suma importancia con respecto a libertad y formas de gobierno. Al estallar la guerra, opositores y defensores del régimen de Carlos I formulan una serie de argumentos de orientación jurídica e ideológica que difiere en la ubicación de la soberanía; en el pueblo, en el parlamento o en el rey. Aunque ciertamente se emiten defensas de corte dogmático como “que el rey era el único portador de la soberanía de acuerdo a las leyes de las sagradas escrituras”, emergen y triunfan otras dos que parten de un principio contractual entre gobierno y súbditos.

La primera asociada a la teoría política anglófona con el nombre de Thomas Hobbes. La segunda con James Harrington que retoma la teoría neorromana o del “Estado libre”. Ambas perspectivas consideraban que la soberanía, entendida como capacidad de autogobierno, no provenía de una figura religiosa, sino de un acuerdo contractual entre el pueblo y sus gobernantes y que en estos términos debían definirse los límites de acción pública y gubernamental.

La primera doctrina, que bien puede llamarse la del *liberalismo clásico*— como lo propone Quentin Skinner— fue impulsada principalmente por Thomas Hobbes entre 1642, año en el que publica *De Cive*, y 1651 con la emisión de su obra más importante: *Leviathan*. En su obra general, Thomas Hobbes delineó la figura del Estado y lo explicó como “una persona de cuyos actos una gran multitud se ha instituido como responsable” y “de la cual el titular es denominado como soberano” (Skinner: 16), derivándolo como una persona artificial encarnada en quienes ejercen el poder soberano.

El pensamiento de Thomas Hobbes se caracteriza por encontrar en la naturaleza



humana un sentido nato de violencia, egoísmo, caos, empoderamiento, autoconservación y por tanto un constante estado de guerra. Debido a que la naturaleza humana da lugar a una guerra universal de todos contra todos, el individuo decide deshacerse de su naturaleza egoísta— de sus derechos naturales— en pro de garantizarse la vida mediante la paz. De ahí surge que para contener el *mal mayor* de la naturaleza se necesite crear un *mal menor* que le limite, de ser necesario, con el uso de la fuerza [o su amenaza]. El principio del Estado es pues, garantizar un estado de paz y bienestar en contra de la voluntad humana que por naturaleza tiende al caos y el desorden.

Es a partir de esta concepción filosófica que Thomas Hobbes define el sentido de libertad. Ser libre significa “no estar impedido para ejercer las capacidades personales en la búsqueda de los fines deseados” (Skinner: 17): si no existe impedimento físico ni coacción legal que prohíba actuar, el individuo sigue siendo capaz de ejercer su voluntad en relación a la posesión de su libertad civil. El papel del Estado es simplemente evitar que los individuos, esos que siguen sin poder o querer abandonar sus potencialidades naturales, atropellen los derechos civiles de sus conciudadanos.

La libertad parte, entonces, de una limitación, de una serie de prohibiciones paternas a individuos que carecen de sentido moral. Es por ello que el concepto hobbesiano sobre libertad es extremadamente mecanicista: para él el hombre se mantiene libre mientras la ley no le prohíba u obligue a desarrollar determinada actividad en contra de su voluntad. Por su parte, las leyes constituyen cadenas artificiales que se asemejan a las auténticas por el hecho de ser capaces de limitar las actitudes individuales. Las leyes son imposibles de romper no por la dificultad de hacerlo— dado que todos son físicamente capaces — sino por el riesgo que implica.

A parte del sentido negativo del derecho natural y la naturaleza humana, dos son los elementos que distinguen la libertad hobbesiana de la neorromana. Uno es, precisamente, la incapacidad individual de la gran mayoría para guiarse moralmente y, por consiguiente, la necesidad de una autoridad superior que les dirija en un sentido cuasi paternal. El contractualismo radica en la delegación del poder en un tercero a fin de no regresar a un estado de guerra y en cambio permanecer en uno de seguridad y prosperidad. Según este principio, Estado y soberano pueden ir incluso en contra de intereses individuales en pos de conservar la paz.

De este elemento se desprende el segundo, y es que en la concepción de Hobbes, el Estado está capacitado para *amenazar* al individuo a respetar las leyes. Como ya se vio, la amenaza no limita la libertad pues además de no estar utilizando fuerza física alguna para impedir alguna acción, el individuo sabe que él ha delegado el derecho al soberano para actuar en contra de sus mismos intereses de ser necesario. Para Hobbes, lo importante no era la forma de gobierno (aunque ciertamente privilegiaba la monarquía debido a los grupos sociales en los cuales recaían las decisiones, grupos, cabe decir, ligados a la razón), sino la cantidad de leyes que reprimían los deseos a fin de mantener el orden. Es por todos estos elementos que a pesar de propulsar el sentido contractualista de la sociedad, Thomas Hobbes es recordado como defensor del absolutismo.

La segunda doctrina conocida como la *teoría de los estados libres* o la *teoría neorromana de la libertad*, fue utilizada para atacar el despotismo de los estuardos en los años finales de la guerra civil inglesa. Autores tan diversos como Marchamont Nedham, George Whitner, John Hall y James Harrington hicieron uso de argumentos de origen clásico romano para defender la libertad extensiva frente a cuestionamientos emitidos por Thomas Hobbes en torno a los excesos de la libertad dentro de la asociación civil. Y es que los conceptos *límite* y *opresión* son, justamente, diferencias fundamentales entre una y otra línea.

Los defensores de los Estados libres no compartían la perspectiva filosófica hobbesiana sobre la naturaleza humana egoísta y violenta que tiende hacia la autoconservación a costa del contrario. Más aún, pensaban que los hombres habían nacido a semejanza de dios y en un estado de libertad perfecta. Por lo tanto, la labor del Estado era asegurar el disfrute irrestricto de una serie de derechos civiles fundamentados en las condiciones naturales (Skinner: 22). Las libertades debían ser reconocidas como derechos inalienables que el gobierno tenía la obligación de proponerse como objetivo principal a fin de proteger y conservar. Libertad de expresión, de movimiento, de contrato, de vida y bienes dentro de la ley eran derechos que bajo ninguna circunstancia podían ser limitados.

He ahí el conflicto entre el contractualismo de Thomas Hobbes y la propuesta de los Estados libres de James Harrington. Para los de Harrington, sólo se podía ser libre en Estados caracterizados por el autogobierno a través de la representatividad, entendida como las leyes decididas por la voluntad de sus miembros en conjunto. Cuando el conjunto político promulga consensuadamente las normas que regulan su vida social; cuando son libres de

participar o no en la toma de decisiones sobre lo civil, se puede considerar que el Estado es libre y por lo tanto los hombres también. Nedham, por ejemplo, describe que la “única forma de prevenir las arbitrariedades es que ninguna ley ni forma de dominación se imponga si no es con el consentimiento del pueblo” (Skinner: 26), mientras que Sidney afirma que “nadie puede tener prerrogativa sobre los demás, a menos que el conjunto se la otorgue” (Skinner: 27).

Skinner menciona que para Nedham “el fin de todo gobierno es (o debiera ser) el bien y la tranquilidad del pueblo en el seguro disfrute de sus derechos sin presión ni opresión por parte de gobernantes o conciudadanos”, aludiendo claramente a la legitimidad hobbesiana de usar la amenaza de violencia a fin de hacer respetar las leyes y preservar la paz. Ya que la mayoría de individuos carecen de un sentido moral e inteligencia para dirigirse en sociedad, Hobbes propone al sometimiento individual— a lo cual el Estado está legitimado según los principios del contractualismo— como un bien general: los intereses individuales son tan distintos y encontrados que definitivamente se deben legar algunos, y por consiguiente algunas libertades, en aras de evitar el conflicto.

Se debe tener en cuenta que la Guerra Civil inglesa parte de discusiones sobre formas de gobierno y por lo tanto no puede desprenderse de discusiones en torno a libertad individual y límites gubernamentales. De acuerdo a los principios de Hobbes, se infiere que la práctica gubernamental debía ser ejercida por pequeños sectores aristocráticos capaces de dirigir racionalmente a sus conciudadanos, quienes conscientes del peligro de sus potencialidades naturales habían acordado someterse a un tercero a fin de asegurar su vida.

En *The Commonwealth Of Oceana* (1656), James Harrington propone, al contrario, que los miembros del pueblo por separado no tienen más que intereses privados, pero al juntarse dan lugar al interés público” (Skinner: 27) y que hablar de voluntad del pueblo no es sino hablar de la suma de la voluntad de cada uno de los ciudadanos. Un ciudadano no puede ser libre si es obligado u amenazado a respetar una ley pues el hecho de que dicha cadena artificial sea impuesta obligatoriamente implica de facto su injusticia, de ahí la necesidad de participación inclusiva del pueblo en la instauración de normas de convivencia. Harrington y otros autores apegados a la teoría neorromana propondrán que la única manera de generar individuos y estados libres es que la masa del pueblo y sus distintos sectores sean representados por asambleas.

Ser gobernados mediante un consejo único implica el riesgo de depositar en unas mismas manos la capacidad de deliberar, ejecutar (el antecedente del legislativo, ejecutivo y judicial) y mantenerse a expensas de la voluntad de un sólo individuo. De hecho no ser libre no implica tanto ser obligado u amenazado a realizar determinada acción, sino depender de la buena voluntad de un individuo: la esencia de la esclavitud es la sujeción al poder de alguien más. En moralejas gubernamentales, el ejemplo del pastel enseña que si quienes lo parten son los mismos que escogen primero la rebanada, nada les impedirá hacerse de su totalidad.

Gobernar mediante noblezas únicas y cerradas que sólo velan por intereses propios— y que no tienen ninguna especie de compromiso con el pueblo— implica delegar la totalidad de la capacidad para articular normas que procuren el bien común. Es, además, generar figuras ególatras frente a las cuales todos están obligados a cultivar habilidades de adulación en aras de pequeños beneficios (Skinner: 59). Formar gobernantes que se sienten agravados y humillados cuando no se les permite hacer lo que les place nos conduce a déspotas ante cuales la ciudadanía se encontraría completamente sometida a fin de obtener recompensas, ascensos e inclusive la sobrevivencia (Skinner: 60).

Si bien la conclusión neorromana es que un hombre sólo puede ser libre si vive en un Estado de igual característica [y viceversa], de la variedad de exponentes sólo James Harrington aboga por la instauración de una república: los otros hacen el llamado a una constitución mixta y equilibrada que sepa representar mediante consejos independientes el totalidad de los intereses de los sectores que integran la sociedad. Independientemente de que la mayoría de los exponentes de los Estados libres propongan una monarquía moderada y que incluso Harrington infiera que “la sabiduría de la commonwealth reside en la aristocracia” —mientras que el interés de la misma commonwealth radique en el cuerpo entero del pueblo— la herencia de sus conceptos libertarios y del Estado como aquel que los asegura irrestringidamente a través de una representatividad inclusiva resulta de suma importancia para las diferentes corrientes occidentales liberales.

Aunque *la teoría neorromana* tuvo su auge durante la segunda mitad del siglo XVII y el XVIII, fue desapareciendo gradualmente debido al éxito que significó la concepción hobbesiana y el llamado *liberalismo clásico*. Las propuestas de Thomas Hobbes sobre Estado y libertad triunfaron en sociedades del siglo XVIII y XIX al mostrarse convulsas por una

infinidad de movimientos armados. Esto no significó en absoluto la referencia explícita a los principios de Hobbes, sino la presencia implícita de sus conceptos en los posteriores liberalismos [pensemos en el francés], que si bien no justificaron las monarquías sí mantuvieron estables— aunque ocultas o mesuradas— las ideas sobre la limitación de la libertad individual que bien se pueden conjuntar con principios de *utilidad pública*, *interés público* y *derecho mercantil*, tal cual lo explicara en su momento Michel Foucault.

La exposición de la argumentativa de estas dos grandes escuelas (francesa e inglesa) demuestra pues que la libertad individual quedó limitada en nombre de la paz y el interés social y que la siguiente definición debe ser por mucho cuestionada:

Es un hecho que la historia del Liberalismo coincide con el fin de los Estados confesionales y con la formación de los Estados neutrales o agnósticos con respecto a las creencias religiosas de sus ciudadanos; con la finalización de los privilegios y de los vínculos feudales y con la exigencia de la disposición libre de los bienes y de la libertad de intercambio, que señala el nacimiento y desarrollo de la sociedad mercantil burguesa (Bobbio).

A partir de la revisión apenas hecha, cabe reflexionar que si bien, de forma general y romántica, los Estados liberales se contraponen a los modelos monárquicos, en los cuales la soberanía es ejercida por uno solo, esto no implica que la república resultante sea necesariamente democrática. Es más pareciera ser la democracia una de las más grandes negaciones pues la inclusión social ha sido vista como uno de los mayores peligros en la historia de la humanidad. Las masas son tomadas generalmente como grupos ignorantes y, si la democracia se puede definir como la capacidad del pueblo para elegir a sus gobernantes y el proyecto hacia el progreso, “qué mayor error que confiar el destino de la sociedad a una masa inconsciente de su mundo”. Esta fue, de hecho, una de las más grandes preocupaciones de políticos mexicanos como José María Luis Mora, Lucas Alamán, Lorenzo de Zavala y Mariano Otero, quienes a la hora de delegar poderes a niveles regionales no encontraban más que dirigentes ignorantes que no veían más allá de sus intereses personales.

La experiencia histórica parece mostrar únicamente a Estados liberales en los cuales el ejercicio de poder es en extremo exclusivo a través de élites políticas, económicas e intelectuales. Los regímenes liberales del siglo XIX bien se podrían caracterizar como repúblicas con carácter aristocrático-democrático o como democracias a medias. Sin embargo, es necesario concebir estas prácticas con los ojos correctos y dejarnos de críticas

según los ojos del presente; un pueblo sin educación ejerciendo la democracia no era en absoluta una forma de lograr el desarrollo social y los ideales del naturalismo. Las élites políticas se preocuparon primeramente por instaurar instituciones capaces de asegurar la tranquilidad y el respeto a los derechos civiles en los nuevos estados-nación en los cuales resultaron gobernantes, sus objetivos secundarios fueron, en efecto, la educación del ancho poblacional en miras a insertarlos en las dinámicas económicas y políticas que aseguraran el progreso nacional.

El siguiente capítulo es, precisamente, la narración del proceso de emancipación de la metrópoli española y el largo camino a instituir los mecanismos que aseguraran la cohesión social entre los “ciudadanos” mexicanos. Dado que el liberalismo no es en absoluto una ideología o un cuerpo de ideas propias de mexicanos, es importante observar cómo éste permite articular argumentos con mira a la independencia de los que hoy conocemos como México como parte de un movimiento occidental en el cual la Independencia de las Trece Colonias y la Revolución Francesa conforman un hito referencial. Una vez planteados los antecedentes sobre modernidad y liberalismo, iniciemos el estudio de lo que significó el liberalismo mexicano y la entrada de la nación a la modernidad, palabras bellas pero en extremo complejas.

## **II.II EL CURSO DE LA HISTORIOGRAFÍA LIBERAL EN MÉXICO**

La ciertamente extensa introducción acerca de la modernidad cultural y política y los diferentes liberalismos surgidos desde el siglo XVI en Europa no deben ser tomados como simples antecedentes o— aunque ciertamente lo son— partes de una genealogía del liberalismo mexicano, sino como elementos de una problemática mayor de índole cultural y política que si bien se ha superado mediante propuestas de generación, transmisión, difusión y apropiación de ideas— El Queso y los gusanos de Carlo Ginzburg se asoma magistral— representó durante el siglo XIX y XX un argumento recurrente de descalificación: el papel de las ideas fuera de lugar en la “realidad” mexicana. Esto es; cómo a partir de un estado de colonialidad, la Nueva España (y posteriormente México) respondió a un conjunto de ideas que por naturaleza a priori parecen “extrañas”, “extranjeras” y “anómalas” a la dinámica local.

Dicho en otras palabras, la problemática entre ideas extranjeras y realidades locales

es más un nudo conceptual y metodológico sobre cómo y bajo qué términos introducir el contexto occidental en un espacio a lo sumo nacional. Es decir: cómo influyen ideas, doctrinas, conflictos y expectativas europeas en un espacio que deviene de la colonialidad o— siendo aún más conciso— el proceso bajo el cual ideas y valores liberales [cualesquiera fuera su enfoque] se insertan en un régimen monárquico por muchos considerado todavía como feudal.

Como parte de un Seminario de Historia Intelectual dictado en enero de 2002 en El Colegio de México, el historiador argentino José Elías Palti revive y examina la polémica entre Roberto Schwarz y María Sylvia de Carvalho Franco en torno a “las ideas fuera de lugar” que si bien se asoma añeja y superada, puede ayudar a entender una serie de argumentos que en el caso decimonónico mexicano son de uso intensivo entre los diferentes grupos políticos. En 1973 Schwarz publica *As idéias fora do lugar* para por un lado desmontar esquemas románticos sobre la capacidad de desprenderse de “ropajes extranjeros” y encontrar debajo una “verdadera esencia interior”— insinuando la existencia de una cultura nacional anterior al contacto occidental— y por el otro combatir, desde la teoría de la dependencia, las tesis dualistas del desarrollo capitalista en las que las periferias tercermundistas tendían a desaparecer [a modernizarse en un sentido ingenuo] mediante la reproducción ideal de modelos de desarrollo de países centrales.

Como explica Palti, quienes sostenían la teoría de la dependencia postulaban, en cambio, la existencia de una dinámica entre centro y periferia mucho más compleja que una simple respuesta mecánica. Desde esta perspectiva, las periferias no serían tal por su origen precapitalista o su atraso en el moderno sistema mundial, sino por su posicionamiento geopolítico y— aunque no lo hacen explícito— colonialidad epistémica y cultural, lo que daba como resultado un sistema interconectado caracterizado por una dinámica compleja que evidenciaba las contradicciones de la modernidad.

Partiendo de lo anteriormente expuesto y del ataque nacionalista brasileño al marxismo— catalogado como extranjero, ideal, utópico y al que estaba afiliado— Schwarz juzgaría que si bien la adopción de conceptos extraños genera distorsiones, después de todo “no es algo que los latinoamericanos puedan evitar” (Palti, 2002: 4). Y es que si toda representación de la realidad supone siempre un determinado marco teórico, al menos en América Latina dicho marco estaría siempre alimentado por sistemas de pensamientos

originariamente extraños a la realidad nativa (Palti: 5), estando condenados a usar categorías inadecuadas a fin de explicar la particularidad.

Sylvia de Carvalho Franco argüiría que las ideas jamás están fuera de lugar por el sencillo hecho de que si las mismas podían circular socialmente es porque servían a un propósito; porque existían las condiciones de su recepción. Carvalho Franco y otros historiadores criticarían a Schwarz de justificar aquello que precisamente buscaba rechazar: terminó reproduciendo la antinomia entre idea y realidad. Creó, una vez más, un Brasil artificial de ideas políticas y otro real social esclavista y por tanto un marxismo exótico que no respondía a las necesidades brasileñas. Aunque más tarde Schwarz rectificaría diciendo que “las ideas están en su lugar sólo si representan abstracciones del proceso al que se refieren [...] cuando se reconstruían a partir de contradicciones locales” (Palti: 10), bien se sabe que su interés pivotaba sobre las consecuencias propias del carácter periférico capitalista que, en palabras de Mignolo, había legado la modernidad (subdesarrollo y explotación).

Para entender de mejor manera la problemática entre ideas fuera de lugar, ideas y realidad, y centro y periferia, Elías Palti cava aún más en las propuestas de Schwarz: su obra y argumentos deben ser inscritos en el ámbito de la crítica literaria y el desarrollo de un método de corte marxista llamado *estructuralismo genético*. Este método fue desarrollado para impugnar tendencias literarias que desligaban medio social y obra tanto en representación como en condiciones materiales de producción. Y es que según el crítico brasileño— partiendo de principios marxistas y tal vez gramscianos— las problemáticas inherentes a las relaciones de producción, y por tanto de reproducción de la sociedad, se imprimen en las diferentes áreas de la vida espiritual, haciendo que circulen versiones [en diferentes campos] más o menos sublimadas o falseadas: “en definitiva, las formas que encontramos en las obras son la repetición o transformación, con resultado variable, de formas preexistentes, artísticas o extra artísticas” (Palti: 15).

La argumentación de Schwarz en lo literario partía de una problemática latinoamericana por buscar modelos particulares propios de una nación alejada de una condición cultural colonial que concebía lo europeo como el modelo original, perfecto, y lo periférico americano en términos de copia. Había pues una necesidad de subvertir modelos europeos. Sin embargo, en su intento de emancipación, los autores locales cayeron constantemente en paradojas al apelar a esquemas igualmente importados. La problemática,



empero, no representaba un fenómeno excepcional latinoamericano: Rusia había enfrentado a la modernidad, su psicología del egoísmo racional y la ética de la ilustración universal cuando aún permanecía como imperio: “sostenida por su retraso histórico, Rusia forzaba a la novela burguesa a enfrentar una realidad más compleja” (Schwarz, en Palti: 17) — quizá el ejemplo más excepcional sea *Ana Karenina* de León Tolstoi—.

El problema sintetizado se asomaba en 1) “cómo lograr una productividad específicamente literaria siendo a la vez socialmente representativa” y 2) “cómo ser universal en la periferia sin renegar de tal condición marginal en la cultura occidental, sino explotándola” (Palti: 17). La respuesta posible fue que la originalidad de la producción local y particular radicaba en las lecturas activas de modelos aparentemente extraños que sin embargo eran legibles al formar [uno y otro lado] parte de sociedades occidentales. La realidad local— que es eminentemente occidental— define las condiciones históricas particulares de la recepción de géneros, ideas, doctrinas y termina trastocándolas, haciéndolas— digámoslo así— originales.

La relación entre centro y periferia— y por tanto original-copia; idea-realidad; fuera de lugar-a lugar; extranjero-local— se hace presente en todas las sociedades y no es exclusiva de Europa y América. El viejo continente también tiene marginados. En este sentido, lo que se mantiene implícito es, en todo caso, un conjunto de procesos complejísimo de generación, transmisión, difusión y apropiación de ideas que Schwarz no es capaz de ver y por tanto simplifica en términos, también demasiado mecánicos, de *modelos* y *desviaciones*. Jamás una idea, una práctica, se mantendrá inmutable, después de todo la conquista religiosa en América produjo una infinidad de sincretismos religiosos y culturales.

Fue de hecho el proceso de sometimiento— más o menos armado— el que marcó las pautas para el “diálogo” entre América y Europa de manera posterior. Una serie de valores europeos insertos en las sociedades americanas funcionaron como arquetipos puerta a diversas corrientes en los siglos consecuentes. El seguimiento de esos *códigos* [que en ocasiones se pueden presentar como *condiciones históricas*] potenciadores del diálogo entre el uno y el otro lado se asoma fundamental.

Como queda explícito, el aporte decisivo de Schwarz no radicó en las soluciones ofrecidas, sino en la formulación de una problemática original en torno a la naturaleza de la cultura periférica local y su relación con el centro europeo (Palti: 13). Así mismo, el lugar

preponderante de la discusión entre Carvalho Franco y Schwarz no fue determinado por la desarticulación teórico conceptual de uno sobre otro (dado que ambos presentan deficiencias), sino por la riqueza de la propia polémica que legó dos observaciones que a continuación se rescatarán.

La primer observación es que la antinomia entre ideas y realidad— y por tanto ideas fuera de lugar— constituye un instrumento de lucha política utilizada con enorme frecuencia durante el siglo XIX y aun en la actualidad. El irrealismo político como argumento para descalificar al adversario: la implicación de que los conservadores verían a los que exponen ideas consideradas progresistas en su tiempo como “irrealistas”, “ingenuos” o “metafísicos”. Y viceversa, que una vez instaurados quienes fueron considerados ingenuos por progresistas, consideren irrealistas a los conservadores por anacrónicos, por no responder a los nuevos tiempos: por no responder a una nueva realidad-modernidad.

La segunda observación es que la oposición entre ideas fuera de lugar e ideas a lugar no revela sino el hecho de que estas a su vez son descripciones alternativas de la realidad (Palti: 11). El que una idea sea aplicable o no pende de una perspectiva particular determinada por su sentido eminentemente político. Dicho de otro modo: lo que hace que ideas sean pertinentes o no es por un lado su sentido político y por otro una concepción particular de la realidad. Lo importante no es— por lo tanto— las particularidades, sino el entorno y las circunstancias que determinaron la pertinencia de una idea: los modos de lectura, de aprehensión del tiempo, el capital cultural e inclusive el coeficiente intelectual.

Visto todo de esta manera, la presente investigación debe moverse en dos niveles: uno propio del historiador y otro de los actores históricos. Como historiador se debe estar consciente de que las ideas, doctrinas y hechos históricos europeos tienen cabida en la realidad local decimonónica por ser sistemas interconectados históricamente según una lógica de colonialidad forjada a partir de la *Invencción de América*. Ya que las ideas jamás están fuera de lugar, lo importante es conocer las condiciones históricas que permitieron su entrada y difusión social junto a otras doctrinas y valores; no así sus particularidades. Si como explica Palti la pertinencia de ideas pende de sentidos políticos, es precisamente en ello que se debe poner atención; una idea fuera de lugar o a lugar depende de la interpretación política de la realidad y sus “necesidades”. Esto lleva a ubicarnos en el nivel de los actores históricos.

Toda esta reflexión se hace en retrospectiva; muchos de los actores sociales no podían

si quiera concebir explícitamente que su interpretación de la realidad iba ligada a su sentido político. Por eso, si bien se sabe superada la discusión entre ideas fuera de lugar y realidad, se debe tomar en cuenta que ciertamente los nuevos valores liberales representaron una especie de invasión para algunos sujetos acomodados en lo político pero también en lo espiritual. El discurso de “ideas francesas que enferman a la sociedad mexicana” no debe ser tomado a la ligera, el laicismo trastocó paradigmas religiosos dominantes por más de tres siglos. En un sentido cultural, representó— efectivamente— un conjunto de valores ajenos a comunidades fieles que por consiguiente resistieron y defendieron sus creencias y tradiciones.

Una vez dicho lo anterior, debe quedar claro que el presente estudio no está abocado a describir las especificidades que caracterizaron a cada uno de los liberalismos locales mexicanos, sino que se ve más interesado en las circunstancias históricas que permitieron la entrada del liberalismo— a raja tabla— como doctrina y conjunto de valores, discursos, principios y argumentos y su evolución conceptual. Dado que la irrupción de valores liberales dependió de una condición política, habrá acercamientos a las condiciones anteriores y posteriores a los nudos históricos nacionales para observar quiénes y bajo qué principios y argumentos resultaron beneficiados

Pero por otro lado, interesa acercarse al liberalismo desde su legado innegable en la identidad nacional. Después de todo, como lo ha señalado repetidamente el historiador norteamericano Charles Hale, gran parte de la producción historiográfica en México surge de la celebración de centenarios y fechas simbólicas que glorifican las batallas y victorias liberales. 1854, 1857, 1862 y 1867, por mencionar sólo algunas, han sido fechas aprovechadas por los gobiernos postrevolucionarios para hacerse de un pasado histórico progresista, democrático e institucional al reconocer en los liberales un legado histórico que se mantiene presente en nuestra actualidad (Hale, 2012: 8). Al cabo de cuentas, como decía François Xavier Guerra, “la escritura de la historia en América Latina se concibe como un acto político: el del ciudadano defendiendo su polis, narrando la epopeya de los héroes que la fundaron” (Palti, 2007: 21) dando como resultado una historia monocromática con tintes novelescos que acepta únicamente buenos y malos dentro de una concepción casi teleológica: un pueblo elegido para el progreso más allá de su pasado y su presente.

Tal forma de concebir la historia de México es conocida como *historia nacionalista* o, despectivamente, *historia de bronce*. En ella el núcleo central es ocupado por el conflicto

ideológico entre dos escuelas que a su vez constituyeron dos formas de organización gubernamental “causantes” de uno de los mayores conflictos en la historia de México: la república liberal contra la monarquía conservadora, enfrentadas entre 1862 y 1867. Aunque el choque entre facciones es innegable, el hecho histórico es mucho más complejo que la simple existencia de dos fuerzas antagónicas autodefinidas o, como usualmente se expresa (y esto es bien sabido), un grupo moderno-progresista y democrático contra otro tradicional-antiprogresista y autoritario. La llamada historiografía nacionalista omite la complejidad de la realidad y expresa únicamente el conflicto entre las escuelas, una de las cuales salió avante gracias a sus propuestas democráticas, institucionales y justas (liberal) y, por el contrario la otra vio truncado su proyecto monárquico-absolutista una vez muerto el emperador Maximiliano de Habsburgo (conservadores).

Como se puede observar, según tal concepción, la historia de México pende de los alcances del liberalismo político mexicano. Lo cierto es que liberalismo y Estado son conceptos indisolubles, inherentes: hablar de la construcción del México moderno— e inclusive de las causas de su emancipación— y sus instituciones obliga a remitirse automáticamente al liberalismo y sus valores sociales. En palabras de Guillermo Zermeño: “el origen de este paso trascendental hacia la modernidad se explica generalmente por el triunfo militar del partido liberal sobre el bando conservador” (Zermeño, 2005: 41).

El problema a nivel identitario es que no importando cuan maniquea o sesgada sea, la historia liberal— entendida como una manera particular de ver los acontecimientos en el pasado— se asoma fundamental al permitir la creación y difusión de discursos que buscaban (y buscan) cohesionar a quienes históricamente se habían mantenido distanciados y en conflicto. La pregunta que se debe hacer— o la problemática a plantear— no es pues— y es que ya se sabe— cuán sesgada es consciente o inconscientemente la visión liberal de la historia, sino sus consecuencias.

En el intento por explicarlas primero se debía, por supuesto, buscar y entender el proceso bajo el cual se estructuró el discurso nacional: cómo y por qué se elige un origen por sobre otro (cómo se crea). Esto llevó a que, contrario a lo esperado, la investigación se remitiera a un pasado más lejano a los primeros años del México independiente; hasta el siglo XVI y las discusiones en torno al estatus y la naturaleza [inocente o diabólica] del indio.

Durante los siglos XVI-XVIII la colonialidad funcionaba a toda su capacidad. La

desigualdad entre criollos y peninsulares llevó a los primeros a dignificar el espacio americano y, consecuentemente, a los nativos. La consolidación de la identidad criollo-americana fue entonces a la par de la discusión sobre el papel del indio en el proyecto virreinal y, una vez lograda la independencia, en el nacional. Esta discusión— que tenía en su núcleo la igualdad entre europeos y americanos pero la diferencia entre criollos e indios— se prolongó a lo largo del siglo XIX e inclusive se hizo más extensa.

Uno de los momentos cumbre fue la argumentación testimonial de Lucas Alamán, José María Luis Mora y Lorenzo de Zavala, entre otros, sobre quiénes lograron la independencia nacional: el movimiento *popular* mal organizado del cura Miguel Hidalgo y Costilla o *el clero, comerciantes y criollos* organizados con Agustín de Iturbide. Resulta entonces interesante indagar cuándo y cómo este tipo de discusiones son, si no resueltas, sí decididas por un camino, por una propuesta: por una interpretación. Se adelanta, de paso, que hay dos momentos determinantes en la estructuración argumentativa: los años posteriores a la invasión norteamericana (1846-1848) y el fin del Segundo Imperio mexicano en 1867.

En múltiples aspectos el eje central es cómo se constituye el saber histórico mexicano en la modernidad y con ello cómo se construye la identidad nacional; el papel del conocimiento histórico en la autoconcepción de las sociedades. Se trata pues de comprender esa forma peculiar de producir saber y transformar el mundo mexicano e introducir una historia conceptual de la historia nacional; sus principales actores, funciones históricas en diferentes sociedades igualmente convulsionadas, y/o actores políticos necesitados de legitimidad apoyados por intelectuales que van desde el romanticismo, complicidad, hasta la sumisión.

Para poder explicar tales puntos nos centramos en los discursos nacionalistas del siglo XIX y nos apoyamos en las observaciones del revisionista norteamericano Charles Hale y el británico David Anthony Brading para comprender el momento histórico y la razón de tales discursos (porque el momento histórico influye en demasía en la forma en que se escribe la historia). Por ello aunque a veces hacemos referencia a Charles Hale, David Brading o a Elías Palti, esto no quiere decir que ellos escribieran de ésta manera (nacionalista), sino simplemente que sus aportes han sido importantes para comprender las razones por las cuales se configuran los discursos. En realidad, como se verá a lo largo del presente trabajo, es imposible separar los aportes de las escuelas historiográficas, resultaría en extremo pobre y

limitado, al contrario movernos de una perspectiva a otra (o de una explicación a otra) resulta más rico en tanto amplía el horizonte general.

### **II.III LA HISTORIA NACIONAL COMO DISCURSO COHESITIVO. ORÍGENES Y CONSTRUCCIÓN DECIMONÓNICA**

Resulta interesante observar, como bien apunta Charles Hale, que después de 1867 el liberalismo se convierte en el hito político por excelencia: sus valores guiaron discursivamente la “lógica” del desarrollo gubernamental al nutrir a un Estado democrático, republicano, justo y apegado al derecho civil. Después de dicho año los discursos liberales se intensificaron o— lo que es lo mismo— se impuso una visión particular sobre la historia de México que se volvió *hegemónica*. La escritura de extensas obras durante la segunda mitad del siglo XIX tales como *México a través de los siglos* y *Mexicanos Ilustres* demostraron una particular concepción del pasado histórico mexicano que se remontaba a las culturas pre-hispánicas enriquecidas durante la colonia a fin de tomar conciencia en la independencia de 1810. Implícita se encontraba una “reconciliación” entre las raíces histórico culturales.

Sin embargo, dicha reconciliación se pone en duda si se toma en cuenta que la concepción liberal populista desarrollada entre 1847 y 1867 en contra de la metrópoli española es la que permea el presente entre las masas. Es claro que entre esos años se definieron orígenes, héroes y próceres de la nación (Hidalgo, Morelos, o Cuauhtémoc) y se impuso, por otro lado, el olvido de personajes criollos determinantes en la independencia (Agustín de Iturbide, el clero, Juan de O' Dono ju), lo que complica la reconciliación entre dos de las principales raíces culturales de México.

Por poner un ejemplo: satisfaciendo la visión populista y romántica de la historia, no es casualidad que uno de los primeros capítulos del libro *Juárez y su México* del historiador norteamericano Ralph Roeder arranque con la crónica de las penitencias del cura Hidalgo y su ejército en contra de las injusticias de los españoles, quienes por trescientos años habían explotado sin medida a los “mexicanos”. Ralph Roeder argüía que la independencia de las colonias americanas era cosa inevitable, después de todo jamás en la historia metrópoli alguna había logrado mantener por tanto tiempo bajo su tutela a una colonia tan distanciada.

Factores como la independencia de las Trece Colonias en 1776 y la Revolución Francesa de 1789 demostraron la fragilidad de los gobiernos absolutistas y la superioridad de

los derechos del hombre sobre cualquier gobierno. El pacto colonial, es decir, la supresión de toda actividad capaz de competir con la metrópoli, así como la exclusividad comercial entre la Nueva España y España aunada a la exigencia de la gleba por servidumbre feudal crearon las condiciones propicias para la emancipación. Ante hechos de dimensiones globales— dice Roeder— la respuesta monárquica Española fue la mano dura: “Carlos II, Borbón liberal, pero de ninguna manera Borbón anómalo, no encontró medio más original de posponer la pérdida de sus dominios de ultramar, que el de apretar el puño, aumentar las guarniciones, y adoptar las precauciones tradicionales a toda represión extremada” (Roeder, 2012: 32). No obstante Carlos III (1759-1788) no vivió para ver la erupción de la Revolución Francesa, sus políticas que poco o nada mediaron intereses criollos tuvieron sus consecuencias.

Sólo treinta años después de su muerte, y ante la convergencia de ideas revolucionarias, autonomistas y liberales, los criollos pudieron aprovechar la soberanía provisional de la Nueva España cuando en 1808 el ejército francés invadió la metrópoli e impuso a José Bonaparte. Dice Roeder que sin embargo los viejos peninsulares españoles radicados en América se mostraron renuentes a la emancipación y terminaron por apagar sus deseos. No obstante —y aquí Roeder se exalta bastante— en 1810 la rebelión llegó. La noche del 15 de septiembre, después de una junta de emergencia por sus intenciones descubiertas, Hidalgo dijo a sus generales: “Señores, se me ocurre una idea y ésta es nuestra única salvación [...] Allende... me vas a aprender a los eclesiásticos gachupines. Tú, Mariano, a los comerciantes [...]. Aldama, lo mismo, y don Santos Sevilla con la misma misión. Todos a la cárcel, sin tocar sus intereses” (Roeder: 38). Aquí, aunque parezca ridículo y falto de objetividad según los parámetros actuales de la historia, se enuncia uno de los discursos más importantes dentro de la historiografía nacional por ser reflejo de una condición difundida en el ancho de la población:

“Así, a la madrugada del 16 de septiembre de 1810, vino a nacer, en el ánimo de un párroco y de un puñado de prófugos obedeciéndolo ciegamente, hipnotizados por su determinación y por su sangre fría, una nación nueva” (Roeder: 38).

Perspectivas como las de Ralph Roeder y la de Jesús Reyes Heróles— por mencionar a uno— son la culminación de un liberalismo consolidado en 1867, cuando las disputas historiográficas entre liberales y conservadores declinan en favor de los primeros y la discusión sobre quién era el padre de la patria (Hidalgo o Iturbide) se supera, provocando que en la historia de

México haya personajes intocables, casi sagrados aunque la Revolución del siglo XX haya despertado nuevamente la polémica. Lo anterior no implica en absoluto que la visión histórica de Roeder sea en extremo limitada o del todo maniquea; a parte de una narrativa exquisita, continuamente ofrece perspectivas amplias del liberalismo al detectar la influencia de la independencia de las Trece Colonias y la Revolución Francesa en la vida del liberalismo intelectual.

Lo que se evidencia es, únicamente, que ésta visión parcial de la historia— como si los profesores sólo hubieran leído el fragmento aquí reproducido— es la que se ha irrigado mediante los sistemas escolares preocupados por fomentar un nacionalismo irreflexivo que lleva a la apariencia de un Estado próspero y popular en un sentido de antagonismos dentro de la historia. Dicho discurso nacionalista no es en absoluto una casualidad, sino una causalidad bien dirigida. Basta recordar que para Jesús Reyes Heróles el liberalismo (del cual el PRI se hace pasar por heredero, y al que perteneció por mucho tiempo dicho historiador) “creó naciones” incluso antes de nacer pues “desde las luchas preparatorias de la independencia se busca identificar la idea de nación con la idea liberal” (Heróles, 1974: XIII). Así pues, para éste tipo de historiadores el liberalismo se proyecta como la fuerza vital de una nación progresista de la cual somos herederos.

En contra de esta visión liberal se ha irrigado otra no más sana: las últimas décadas han albergado “nuevas” discusiones que buscan gratificar o rescatar a quienes la historiografía liberal ha olvidado. Este “reaccionismo” no ha hecho sino hacer explícito el aparente desconocimiento [o a lo menos omisión] sobre un conjunto de polémicas públicas entre la prensa liberal y la conservadora en torno a *qué grupo social obtuvo en realidad la Independencia de México* y que constituye uno de los antecedentes más importante sobre la construcción y definición de la historia nacional en base a luchas político-ideológicas [que es lo que se encuentra en el meollo del asunto].

Charles Hale en *El liberalismo mexicano en la época de Mora* (1968) y David Brading en *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (1973) explican que a finales de 1849 la prensa conservadora ataca de lleno el hito de la independencia populista y propone, a través del periódico “El Universal”, que el Grito de Dolores Hidalgo (el 16 de septiembre) no debía ser considerado por más tiempo el día de la independencia. En cambio, el 27 de septiembre apareció un artículo titulado “El gran día de la nación” conmemorando la entrada de Agustín



de Iturbide a la Ciudad de México en 1821 (Hale, 2012: 20). La enunciación de El Universal expresaba, como sucede ahora, el vasto conflicto ideológico sobre las bases sociales y políticas del México Independiente y el vínculo de naturaleza conflictivo con el pasado hispano colonial. La discusión ideológica se proyectaría pues a una historiográfica que buscaba justificar y legitimar acciones y posturas políticas.

En la década de los cuarenta Lucas Alamán, considerado la principal figura intelectual conservadora hasta antes de su muerte en 1853, ya expresaba su desacuerdo ante la falta de respeto popular por la herencia española presente en México. Para dicho intelectual México tenía su origen en la conquista de Hernán Cortés y la conversión al catolicismo como la guía moral de la sociedad. En su volumen *Disertaciones* (1849) explicaba que España y México eran uno históricamente y los mexicanos debían reconocer su lazo con la gran tradición de los Reyes Católicos y los Borbones del siglo XVIII (Hale: 21). Más aun, la independencia de México había sido alcanzada gracias a quienes en su inicio habían estado impidiéndola: criollos e iglesia debían ser reconocidos por sus aportes (Brading, 2011: 110).

Lo cierto es que hasta antes de las Leyes de Reforma de 1855 y 1856— la Constitución de 1857 y la Guerra de Reforma entre 1858 y 1861— el cambio en la preponderancia de agentes políticos había sido más una transición que una ruptura. Los constituyentes de 1823 y 1824, siguiendo los lineamientos del Plan de Iguala, no veían la menor contradicción entre la moral religiosa y lo que concebían como la plena libertad (Lempériere: 49). Si bien se podría debatir cómo los actores concebían al gobierno— si proveniente de dios o de un acuerdo entre hombres— se sabe que la postura, sobre este punto, era sumamente dependiente de las circunstancias particulares, por lo que constituía más un posicionamiento estratégico que uno netamente dogmático.

Aunque, en términos generales, la independencia de la Nueva España durante las primeras décadas había sido vista como un movimiento integro entre Hidalgo y sus tropas en 1810 y Agustín de Iturbide, grupos acomodados e iglesia en 1821, para Alamán el movimiento de Revolución fue único de 1821. La de 1810 había sido sólo una revuelta desorganizada y violenta; su líder un demagogo que incitaba a la turba a la anarquía; un blasfemo por utilizar a la virgen de Guadalupe como emblema de la violencia. En cambio, fueron las elites conscientes quienes lograron la independencia en 1821 como un triple movimiento, el primero para terminar el desorden iniciado por Hidalgo en 1810; el segundo

para proteger las instituciones coloniales de la efervescencia de ideas democráticas y anticlericales resurgidas en 1820 con la reinstauración de la Constitución de Cádiz y el tercero para obtener la ansiada libertad política criolla inalcanzable como colonia.

Es irrefutable que la crisis económica y social provocada por once años de guerra dejó un país destrozado con una agricultura reducida casi a la mitad, la minería en una tercera parte, serios daños a la industria y al comercio a causa del pillaje, además de fuga de capital sin mencionar la deuda colonial (Guedea, 2011: 16). Para gran parte de los revisionistas, la independencia fue fruto del consenso de una mayoría de novohispanos, lograda en gran parte por el cansancio que significó un periodo tan largo de guerra. Independientemente del surgimiento de la burguesía y el liberalismo comercial a nivel occidental, en 1821 Agustín de Iturbide logró articular los intereses de diferentes grupos que desde 1808 buscaban alcanzar cambios de importancia dentro de la Nueva España (Guedea: 24).

Para Virginia Guedea 1810 abrió la opción de la lucha armada y los novohispanos tuvieron que optar por su posicionamiento dentro de un bando, ya sea como opositores o como defensores del régimen colonial. A pesar de la necesidad y los antecedentes históricos en cuanto al nacionalismo criollo (Brading: 15-29), muchos se mantuvieron neutros a la expectativa de la inclinación de la balanza y asumieron diferentes posturas dependiendo de los provechos personales, “sólo hasta que se convencieron de que su condición colonial representaría siempre un freno a sus aspiraciones de lograr autonomía y alcanzar la igualdad de derechos con la metrópoli, optaron por emanciparse de España” (Guedea: 14). El historiador Israel Arroyo, por su parte, narra la difícil trayectoria que pivotaba entre el autonomismo y el independentismo, así como la tardía adhesión clerical y comerciante al Plan de Iguala y la causa Iturbidista, que no muestra sino el sumo cuidado estratégico sobre un asunto tan importante.

Aquella capacidad criolla para cambiar de postura según dictaban sus intereses, de no asumir abiertamente un papel político, fue desarrollada aún más en el México independiente. Así, si el consenso por la independencia fue casi unánime, no lo referente a la nueva forma de gobierno, organización central/federal, introducción de la democracia y valores nacionales. De este modo, México inició su existencia sin armonizar correcta y completamente los múltiples intereses de sus múltiples élites dirigentes.

Un elemento vital para entender la incapacidad criolla de asimilar el sesgo popular

del movimiento independentista fue la violencia desplegada por Hidalgo y sus improvisadas tropas. El de Lucas Alamán es, definitivamente, sólo uno de los tantos testimonios sobre el profundo trauma que significó el movimiento insurgente. Alamán había crecido en el seno de una familia acaudalada y distinguida en la ciudad de Guanajuato, por donde pasó el movimiento insurgente. A pesar de no verse directamente afectado, su familia vivió en carne propia el sitio de las hordas indias de Hidalgo y para 1849 escribía “El grito de muerte y desolación... resuena todavía en mi oídos con un eco pavoroso” (Hale: 23).

Por su parte, José María Luis Mora— quien concebía a la independencia como un movimiento íntegro del cual la etapa insurgente era tan importante como la criolla de 1821, pues Hidalgo y sus hombres habían sido un mal necesario para abolir el régimen despótico colonial— expresaba su aversión a la violencia india tanto como al régimen colonial y declaraba que los males de 1810 podían perdonarse en última instancia por haber abierto el camino a otra revolución ordenada, benéfica y gloriosa (Brading: 107). A todas luces, entre los intelectuales de la época, el movimiento de 1810, independientemente de si íntegro o no, fue en excesos violento: había demostrado la capacidad india para cimbrar a quienes se encontraban bien acomodados.

Más allá de quiénes son, de acuerdo a los diversos grupos sociales dirigentes, los próceres de la independencia, se asoma un sesgo criollo bastante generalizado: el temor a los indios a raíz de su violencia expresada en 1810. La explotación hacia amplias bases sociales (que sin embargo representan “la minoría” dentro de los juegos de poderes) ha llevado a la expresión de la violencia exacerbada en puntos específicos en la historia de México. 1810 y 1910 son sólo algunos ejemplos de una matemática básica: pequeños grupos acomodados que dominan a grandes masas se encuentran siempre propensos a la capacidad de rebeldía por parte de aquellos a quienes han sometido.

El que liberales decimonónicos defendieran el —digámoslo así— populismo independentista (al verla como un punto de inflexión necesario para la nueva nación) no implicaba, en absoluto, un compromiso social hacia indios, castizos o negros. Al contrario, ésta visión historiográfica se proyecta como un discurso limitado que no buscó su expresión en la acción: tanto liberales como conservadores mostraron opiniones encontradas en torno a grupos populares: no podían negarles su importancia como fuerza de trabajo y militar pero el desdén racial hacia los mismos es innegable.

En su momento David Brading expresaría lo que él considera una *problemática* más que una *contradicción* liberal, y esto es la inclusión y difusión del liberalismo entre campesinos, indios, mulatos y menesterosos en un sistema liderado por aristócratas terratenientes. Y es que el problema permanente del liberalismo ha sido la inclusión de amplias bases sociales marginadas a sociedades donde el ejercicio del gobierno [y por tanto de la justicia] se limita históricamente a pequeñas élites. Si bien han sido históricamente la carne de cañón y la mano que sustenta la economía, rara vez se les ha hecho justicia. La pregunta a responder es ¿por qué ese *liberalismo popular* descuidó a los indios, el grupo en todos los sentidos más agraviado del sistema agrario, el más deseoso de recuperar las tierras que habían sido absorbidas por los latifundios? (Brading: 135). El problema se torna aún más denso si se considera que la importancia del liberalismo mexicano “reside no tanto en las teorías de sus líderes intelectuales, sino más bien en acciones de su composición popular: una amplia coalición, tan populista como progresista en el que fluían demandas e intereses bastante ajenos a las claras ideas de un Mora o de un Otero” (Brading: 109).

Por mencionar sólo un ejemplo. Lorenzo de Zavala— quien fuera considerado uno de los historiadores y políticos más distinguidos e influyentes en los primeros años del México independiente; participe del movimiento independentista; un total ejemplo antes de ser considerado traidor al aceptar la separación de Texas— consideraba que la independencia fue un hecho positivo y justo a causa de la maldad española, la opresión y el fanatismo. Aunque México no estaba preparado para la independencia en 1808 o en 1810— desarrolla Zavala— las acciones teóricas de Hidalgo y Morelos, así como la consciencia del pueblo hacia 1819 permitieron ofuscar la dominación española (Hale: 26). El historiador Charles Hale, de hecho, lo describe como un “radical en constante oposición a la autoridad española”. Sin embargo —y he aquí el punto sobre el cual se ha estado dando vueltas— un radical liberal que retomaba el populismo independentista expresaba en *Programa, objeto, plan y distribución del estudio de la historia* que la educación, y más específicamente la enseñanza de la historia (la herramienta más poderosa de la ilustración para hacer entrar a la humanidad en el uso de la razón), no era útil ni provechosa para los niños de la clase popular, futuros trabajadores a los cuales de nada les servían los conocimientos históricos salvo para perder el tiempo (Ortega y Medina: 22):

“Por otra parte, si la mayoría de los niños de las escuelas primarias está destinada a

la práctica de las artes y oficios que consumirán todo su tiempo para proveer a sus subsistencias, ¿a qué fin darles nociones que no podrían cultivar, que debían olvidar muy pronto, y que sólo les producirá la pretensión de falso saber, peor que la ignorancia?” (Ortega y Medina: 53).

Aunque a muchos extrañe que un hombre como Zavala— tan consciente de la utilidad política y formativa de la Historia— aceptase sin reparo el desprecio ilustrado hacia los artesanos y labradores, ésta fue al parecer una actitud bastante difundida entre las élites intelectuales de la época: Mora, Zavala, Alamán, entre otros, compartían actitudes y opiniones similares. Como dice Hale: “A pesar de fogonazos ocasionales del radicalismo social, el liberalismo, en la época de Mora, siguió siendo el concepto de una élite” (Hale: 306). Parece, más bien, son los ojos del presente quienes exigen de dichos personajes una actitud benévola, son las categorías contemporáneas las que nos hacen ver “extraño”, “curioso”, e inclusive “contradictorio” que un hombre ilustrado demuestre tal desdén. Como lo afirmara en algún momento el historiador François Xavier Guerra: dentro de la historiografía se observa un enorme peso de la modernidad como teleología, es decir; se le ha pensado cual ente redentor en todos los campos humanos. Cuando se habla de un intelectual decimonónico, ilustrado, moderno, se piensa erróneamente que éste tiene alguna clase de compromiso social, como ahora se espera de ellos.

Aun así, lo cierto es que políticos e historiadores como Lorenzo de Zavala vieron siempre en la historia y la educación actividades con utilidad práctica tales como el desarrollo de una identidad nacional y la enseñanza para el buen gobierno. El *Programa, objeto, plan y distribución del estudio de la historia* fue una especie de manual mediante el cual se informó sobre formas y metodología a seguir en la transmisión del conocimiento. Su propósito, como el de muchas otras, fue “establecer una serie de reglas que normaran una forma de escribir y aprender historia desde el nivel gramatical y sintáctico hasta el semántico... reglas que ponen las bases para la selección y colección de obras del pasado” (Zermeño: 40). Esboza, de manera general, una educación que para Zavala tiene como objetivo principal la “aplicación de la historia al gobierno, a la legislación, a toda la economía política de las sociedades; de manera que se le daría de buena gana a la Historia el nombre de ciencia filosófica de los gobiernos” (Ortega y Medina: 62).

Ahora bien, si la educación y la formación de identidades nacionales giraron en torno a la *utilidad social*, la pregunta pertinente a realizar es: ¿a quienes pensaban educar las élites

intelectuales liberales y qué objetivos buscaban alcanzar de acuerdo a la tipología del estudiante? ¿Estamos hablando desde ya de una brecha en la especialización y, por tanto, de educación como privilegio? Es necesario cuestionarse en qué medida y forma la educación de las bases sociales fue una necesidad a lo largo del siglo XIX para así ampliar el entendimiento de la educación, que casi por definición ha perseguido un fin *utilitarista* y no uno *humanista*. Bien se podría adelantar que, como ya se ha apuntado anteriormente, la inclusión de los indios mediante la educación fue una inclusión a saber *periférica*, un “estar y no estar” dentro de nuevas formas de organización.

Así, si de forma general se enuncia la educación como un derecho universal, en la práctica es en realidad, valga la redundancia, una práctica muy selectiva. Aún más, como señala Juan Ortega y Medina, la visión de Lorenzo de Zavala pertenece al francés Volney (el historiador mexicano se “fusiló” el trabajo del francés), lo cual apunta una propuesta educativa trans continental bastante sesgada y selectiva aunque clara con respecto a los fines que persigue.

Regresando a la disputa historiográfica entre liberales y conservadores, es importante ubicar dicho conflicto a fin de entender sus dimensiones. Aunque la invasión norteamericana entre 1846 y 1848 significó un punto de ruptura entre el proyecto nacional en el que las corporaciones buscaban subsistir y un nuevo Estado desligado de la fe, es decir: laico, la fácil victoria de los vecinos del Norte sólo hizo explícita la incapacidad de emparentar y homologar proyectos con dirigentes tan distantes como encontrados. Si bien Plan de Iguala (1821) y la Constitución de 1824 respetaban las corporaciones eclesiásticas y la religión como elemento de unión entre los mexicanos, es claro que la influencia política y económica del clero representaban elementos que para el gobierno era preciso conquistar. A pesar de que— como explica Brian Connaughton— la iglesia perdió progresivamente liquidez a fin de respaldar deudas gubernamentales, sus propiedades muertas seguían significando una suma nada despreciable para el gobierno y usureros.

Hacia 1833 y 1834 Valentín Gómez Farías había propuesto leyes de desamortización de bienes eclesiásticos como forma de afrontar las precariedades de los gobiernos estatales y municipales (Connaughton: 228-235). Sin embargo, Santa Anna desaprobó dichas intenciones al considerarlas lapidarias en contra de una de los pilares de la nación independiente como de hecho lo era. Personajes como Miguel Ramos Arizpe, Fray Servando

Teresa de Mier, el obispo Guadalupe Aranda y su similar poblano Pablo Vázquez, entre otros, concebían su labor religiosa como inherente a sus responsabilidades nacionales, después de todo algunos de ellos habían tomado posesión de sus cargos por recomendaciones gubernamentales, como el patronato real lo permitía: “el 15 de octubre de 1836, Diego de Aranda aceptaba, con la mano derecha puesta sobre los Santos Evangelios “guardar y hacer guardar la constitución y las leyes q diere la nación mexicana” (Connaughton: 229). El gobierno, la iglesia y la nación eran pues una trilogía inseparable, mermar a uno era afectar automáticamente al otro.

Formar parte de los pilares de la nación representó una carga lapidara para la iglesia. El reconocimiento del catolicismo como religión oficial y los privilegios como corporación tuvieron un precio muy alto. Al responder económicamente a los gobiernos durante las décadas inmediatas a la independencia, entre momentos de estancamientos económicos y multiplicidades de conflictos armados, su capacidad para recabar cuotas fijadas se fue mermando. Para Brian Connaughton, entre 1836 (año del conflicto con Texas) y 1847 el detrimento en las finanzas de la iglesia mexicana es notable. Peor aún, a pesar de respaldar económicamente al gobierno, una vez que éste nota su desgaste, la posibilidad de desamortizar sus bienes se ve más cerca. A partir de 1847, y después de imponer una hipoteca o venta de bienes eclesiásticos a fin de reunir 15 000 000 de pesos para las arcas públicas, a los clérigos se les prohíbe hablar sobre política en el púlpito (Connaughton: 242).

Ante dicho acto, la iglesia bien argumenta la falta de reciprocidad y el incumplimiento a una relación histórica entre la nación y ella, que sin embargo a todas luces estaba al punto de la ruptura. Más aún, cuestiona el papel de otros grupos particulares que poco o nada habían desembolsado en nombre de la nación y en cambio se hacían ricos con las deudas que el clero adquiría [usureros y prestamistas]. Ante la inevitable debacle, grupos fieles tanto a la religión como inconformes por el “proyecto nacional liberal” reaccionan en su defensa y culpan a una serie de valores invasores que no podían sino conducir a la nación católica a la ruina. Claro está que detrás de esta defensa religiosa se esconden intereses frente al peligro de terminar con las corporaciones según la efervescencia de valores que promulgaban algunos liberales radicales.

Mientras Lucas Alamán era el portavoz de los conservadores, Mariano Otero fue el de los liberales; ya desde 1847 cuestionaba las causas de la fácil victoria norteamericana.

Propuso que eran las aflicciones sociales básicas en México quienes producían una irremediable división en tiempos de crisis. En publicaciones de junio de 1848, a través del periódico “El Monitor”, Otero dividió a la sociedad en “población en general”, “clases productivas” y clases “improductoras” [sic] (Hale: 16) y se preguntó: “¿qué interés tienen los indígenas (población en general) por la defensa y la conservación de un orden de cosas de la cual es ella víctima?”. Explicó que las clases productivas se encontraban agotadas debido a los altos impuestos, los agricultores se habían vuelto dependientes a la Iglesia, que había absorbido — según sus cifras— las tres cuartas partes de la propiedad privada, mientras que las clases improductivas (iglesia) viven en la opulencia y esplendor y poco interés patriótico tienen. Llegó entonces a la conclusión de que “En México, no hay ni ha podido haber eso que se llama espíritu nacional, porque no hay nación [...] ¿Era — entonces remataba— realmente una sociedad o una simple reunión de hombres sin lazos, derechos y deberes que constituyen a aquélla?” (Hale: 17).

En el fondo de su argumentación se encontraba la crítica a los restos del régimen colonial presente en la sociedad independiente. A pesar de no hacerlo explícito se asomaban discusiones pasadas sobre la abolición del corporativismo y los fueros eclesiásticos, así como la desamortización de bienes de la iglesia y bienes comunales en búsqueda de la activación de capital que permitiera activar la economía nacional. Mientras Alamán y el ala conservadora veían a las propuestas liberales como las causantes del mal que había conducido a la sociedad a la ruina, los liberales veían a los vestigios del régimen colonial como los causantes de los males; dos explicaciones encontradas sobre un mismo hecho: “conservadores y liberales, al tratar de encontrar las causas y las concomitancias del desastre nacional presentaron programas y concepciones irreconciliables que, hacia 1853, indicaban el carácter inevitable del conflicto social” (Hale: 303).

En síntesis: la discusión entre conservadores y liberales de tiempos inmediatos a la invasión norteamericana pivotaba sobre la siguiente pregunta: ¿debería la nación encontrar los principios de reconstrucción en el levantamiento indígena de 1810 y la idea revolucionaria de soberanía popular? O bien, ¿debería ser el movimiento de 1821, el reconocimiento de la supremacía social de los aristócratas criollos, la iglesia y los puntos de vista tradicionales de la autoridad el punto de origen de la nación? (Hale: 25). Como se puede inferir, a pesar de los destellos argumentativos conservadores que lograron poner en aprietos a los discursos



populistas liberales— quienes aunque reconocían a los indios de 1810 como los impulsores de la independencia, poco hacían en su presente para mejorar sus condiciones sociales y poco o nada estaban dispuestos a cambiar—, fue la visión liberal la que terminó por imponerse debido a la derrota militar de los conservadora en 1867 y la reinstauración de la república liberal, visión que sin embargo no se mantuvo avante ante la aparente reconciliación histórica presente en *México a través de los Siglos* y el discurso general de las últimas décadas del XIX en el porfiriato.

No obstante, aunque la victoria militar liberal de 1867 consolidó la historiografía en contra del clero y españoles— una vez que parte de la iglesia apoyó al Segundo Imperio mexicano— esta corriente crítica del pasado colonial tiene antecedentes aún más lejanos que las postrimerías a la derrota ante E.U. Diferentes historiadores retoman aunque inconscientemente y a su manera una serie de argumentos clásicos de novohispanos tales como Fray Bartolomé de las Casas, Lorenzo Boturini, Francisco Javier Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier, Davis Robinson y Carlos María Bustamante (Guedea: 21) en contra de la corona. Ellos conformaron una línea discursiva que como conjunto terminó justificando la independencia de México ante la tiranía metropolitana.

El caso de Teresa de Mier es particular. Desde 1813 expresaba la necesidad de una emancipación como respuesta a una clara explotación unilateral. Cuando anteriormente hablábamos de una visión histórica en la cual México tiene su origen como nación antes de su conformación como tal, es decir, una historia que inicia en el pasado prehispánico, nos referíamos a aportes como los de Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, quienes al igual que sus antecesores del siglo XVIII, utilizaban la retórica para recuperar el heroico y virtuoso pasado prehispánico interrumpido por los conquistadores españoles. Dicha argumentación sería recuperada por sujetos que perpetuarían la visión, en un panorama ya más general, de un progreso mexicano que arranca desde los mexicas, se pausa por trescientos años de colonia y se retoma nuevamente en 1810.

Así, sucesivamente los acontecimientos más duros que revelaban conflictos internos fueron tomados como hechos “atípicos”, simples tropiezos en la historia general del progreso mexicano, confusiones de sujetos políticos “despistados” por no decir estúpidos o retrógradas. El comentario de François Xavier Guerra sobre el concepto de nación a partir de ésta visión histórica es bastante enriquecedor. Para Guerra la nación:

“en un sentido antiguo remite al pasado, a la historia real o mítica de un grupo humano que se siente uno y diferente de los otros. La nación moderna, en cambio, hace referencia a una comunidad nueva, fundada en asociación libre de los habitantes de un país; esta nación es ya por esencia soberana. Mientras la primera mira hacia el pasado, la segunda lo hace hacia el futuro: una es la constatación de un hecho histórico, la otra, un proyecto.” (Guerra, 2014: 319).

Como se puede observar, la historiografía construyó una nación con doble origen: uno prehispánico y otro pos independentista. Resulta interesante que dos concepciones de nación se encuentren y refuercen a pesar de ser en esencia contradictorias. Existe, de hecho, un juego histórico en el que los orígenes de la nación pivotan de un lado a otro y en el cual una y otra visión son igualmente fuertes y débiles a la vez, baste observar la idea de independencia de 1821 como origen de la nación contra el populismo de 1810, o la del contractualismo contra el revolucionarismo como el verdadero agente de cambio en la historia de México. Todo depende del cristal con que se mire.

Como queda explícito, la historia fue más allá de las diferentes concepciones sobre nación, durante el siglo XIX se asomó como un arma para justificar proyectos políticos nacionales. En tal sentido, los aportes encontrados en la colección general titulada *Historiografía Mexicana*, pero sobre todo en el tercer volumen *El surgimiento de la historiografía nacional*, coordinado por Virginia Guedea, dejan al descubierto una intensa producción historiográfica durante las primeras décadas del México independiente. Durante tal temporalidad la historia fue fundamental pues a través del conocimiento de un pasado común —invención de un pasado común queda mejor— se buscó crear una conciencia nacional capaz de unificar a los nuevos ciudadanos (Guedea: 12) con las élites políticas en consolidación.

Visto en retrospectiva, quienes fundaron la historiografía que después sería apropiada por liberales eran también actores sociales en los hechos que intentaban explicar. La historia de México presenta múltiples generaciones de personajes e intelectuales justificando sus acciones e intereses mediante la escritura de la historia. Al observarla con detenimiento podemos encontrar lo que Zermeño describe como: “la apreciación del frescor y hasta cierto candor de quienes [sienten] están inaugurando una obra frente a la solemnidad y pomposidad de quienes se piensan ya como los maestros de la historia” (Zermeño: 42).

A grosso modo, la historiografía posterior a la invasión norteamericana intentó

explicar el por qué México no tuvo éxito durante sus primeros años de vida independiente. La guerra contra E.U fue la gota que derramó el vaso, pero no la única razón. Como lo explica la historiadora Virginia Guedea en la introducción de *El surgimiento de la historiografía nacional*, en ningún momento el país tuvo un gobierno fuerte, los presidentes no duraron, los vicepresidentes se rebelaban cuando así les convenía, los integrantes de congresos y legislaturas eran partícipes de rebeliones y conjuras: un país ingobernable en constante anarquía en la cual todos querían gobernar (Guedea: 13).

Había, entonces, un amplio número de actores sociales incapaces de organizarse, hecho que provocó desestabilidad política. Tal aspecto cambió después de 1850, cuando la *insuficiencia hegemónica*, término de Guedea, se eliminó mediante la faccionalización de liberales y conservadores, lo cual no implicó la inexistencia de otros grupos políticos, sino el ordenamiento en dos alas generales en choque. Ambos grupos pensaban urgente dotar a México de una consciencia nacional pero diferían en contenido y forma. Liberales negaban el pasado colonial en tanto opresivo y caracterizado por la explotación económica, los conservadores lo veían glorioso. Ambos querían educar a su ciudadanía según valores de la Ilustración y el uso de la razón como vía de progreso, pero el *cómo* se iba a impartir esa educación y en manos de quién se iba a dejar fue otro punto de disidencia. Aunque todos coincidían en que la iglesia no debía ser la única depositaria, algunos pensaban fundamental privarla de toda injerencia.

Si bien es cierto que gran parte de la historiografía conciliatoria nacional se difundió a partir del porfiriato, sería un error decir que es en esa temporalidad histórica cuando se busca de manera clara desarrollar los discursos unificadores. Según la historiadora Antonia Pi- Suñer Llorens, en 1853 se editó *Los mexicanos pintados por sí mismos*, el cual se describía los tipos peculiares de la vida mexicana a mediados del siglo. Poco más adelante, entre 1855 y 1859 aparecía *México y sus alrededores*, que contenía una excelente colección de vistas panorámicas, trajes y monumentos mexicanos (ilustraciones mediante la litografía).

Sin embargo, la obra más importante de mediados del siglo fue el *Diccionario universal de historia y geografía*, el cual tenía como propósito demostrar a los mexicanos que no sólo compartían un espacio y un tiempo en común, sino un pasado histórico y unas tradiciones culturales de las cuales fácilmente se podían enorgullecer (Pi- Suñers: 10). En ésta ambiciosa edición participaron figuras de la talla de Manuel Orozco y Berra y Joaquín

García Izcalbaceta, quienes en su afán de crear una conciencia cívica a través del periodismo, la literatura y la historia, sentaron las bases para la realización del muy conocido *México a través de los siglos*.

El sentido de búsqueda de unidad es aún más claro mediante el estudio de la litografía mexicana durante su segunda etapa. Y es que hacia 1835 la Casa Rocha y Fournier imprimía la *Historia antigua de Mejico* de Mariano Fernández Echeverría y Veitia y revistas ilustradas como *El Mosaico Mexicano* editada por Ignacio Cumplido.

Si bien desde el presente nos es difícil categorizar como “historiadores” a quienes escribieron sobre México en el siglo XIX (y parte del XX) por la constante pasión y subjetividad política de la cual era víctimas, es claro que a su manera fueron considerados eruditos multifacéticos con la autoridad suficiente para redactar los textos relacionados al pasado mexicano. Como lo ha demostrado Juan Ortega y Medina y sus colaboradores, muchos de los historiadores de la época eran a la vez novelistas, poetas, periodistas y políticos de acuerdo a un panorama histórico en el cual la especialización de la historia era prácticamente nula. Personajes que describieron de manera prolífica sobre la historia de México como Ramírez, Larrainzar, Lafragua, Orozco y Berra, Iglesias, Hernández y Dávalos, Castillo Negrete, Altamirano y Romero, habían estudiado jurisprudencia mientras que García Cubas y Rivera Cambas se desarrollaron como ingenieros topógrafos. Resulta igualmente llamativo que gran parte de éstas figuras hayan crecido en provincias para después insertarse en los ambientes citadinos.

Como resalta en su momento Charles Hale, Pi- Suñer y David Brading, organizaciones culturales como el Ateneo, fundada por una de las figuras intelectuales conservadoras más importantes: Lucas Alamán, y la Academia de Letrán produjeron figuras literarias que dejaron huella como Larrainzar, Lafragua, Prieto, Orozco y Berra y Manuel Payno. He ahí los principales nombres a los cuales los historiadores debemos abocar en aras de mejorar la comprensión de la historia de México más allá de romanticismos.

Queda hacer, en conclusión, tres puntualizaciones. La primera es que el momento histórico afecta ineludiblemente la manera de escribir la historia. La pérdida de Texas en 1836, la guerra de los pasteles iniciada en octubre de 1838, la invasión norteamericana en 1846, la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo el 2 de febrero de 1848 y la ocupación francesa entre 1863 y 1867 plantearon preguntas serias a los principales dirigentes políticos.

¿Era eso que tenían una verdadera nación? Cualquiera fuera la respuesta, esta conducía a una segunda: ¿cómo se había errado al plantear el proyecto nacional en 1821? Las respuestas, como era de esperarse, se buscaron en el pasado y se proyectaron al futuro. ¿Un sentido de nación estrictamente liberal y popular o una nación liberal respetuosa de sus antecedentes históricos apegados a la religión? Esas fueron los dos caminos.

La segunda puntualización es un tanto más subjetiva. La entrada del ejército norteamericano con Zachary Taylor por Monterrey y Saltillo y Winfield Scott por Veracruz, así como la amenaza de invasión inglesa, francesa y española en 1862 no hicieron sino reforzar, en un sentido complejo, el sentimiento nacionalista. En los sectores populares las razones geopolíticas para la invasión francesa y norteamericano tuvieron poco peso; el paso de sujetos extraños a su morfología cotidiana, así como la folletería nacional ayudaron a la difícil estancia de uno y otro ejército en México. En retrospectiva, gran parte de los discursos nacionalistas se apoyan en la creación de enemigos comunes para ejemplificar la idea de “nación”. No sé es nación sino en contraste con un ente invasor, he ahí la razón de la importancia tradicional a los conflictos armados con países extranjeros.

Un último elemento es que la historia como conocimiento, como conjunto de valores que dotan de identidad, se encontrará siempre en disputa. Los dos nudos apenas presentados son sólo ejemplos de una larga lucha por hacerse de la legitimación presente mediante la manipulación del pasado. A estas dos se pueden agregar 1910, 1994 y probablemente 2010.

#### II.IV EL CONCEPTO DE NACIÓN EN EL CASO MEXICANO

Inclusive antes del acercamiento a los trabajos de Benedict Anderson y Eric Hobsbawm, uno se da cuenta de lo relativo que es el uso de los conceptos *nación* y *nacionalismo* entre los historiadores que lo abordan. Y es que como el historiador argentino José Elías Palti explica, uno puede afirmar en perfecto español algo y al mismo tiempo negarlo, o en el caso que nos atañe: *decirlo todo sin decir absolutamente nada*. Nos enfrentamos, entonces, tanto a un problema del lenguaje como una dificultad metodológica para “definir” un fenómeno tan complejo como extenso. La necesidad por clarificar los términos en aras de lograr una mejor investigación académico profesional lleva, en ocasiones, a caer en la desesperación por *definir* un concepto que nos permita transitar el trabajo

histórico reflexivo de manera más amena.

Algo muy similar sucede con las naciones y el nacionalismo, pues a pesar de que la bibliografía se intensificó en las últimas dos o tres décadas del siglo XX, estas rayaron en simples refinamientos, actualizaciones metodológicas y, obviamente, aumento en cantidad (Anderson: 12), sin proponer nuevos enfoques relacionados a la construcción histórica de la cultura ciudadana en las sociedades occidentales modernas y/o contemporáneas más o menos liberales.

Así pues, si se realizara un bosquejo general sobre los escritos en los cuales la nación ha sido objeto de estudio, se caería en cuenta que a pesar del voluminoso número, los historiadores, sociólogos y antropólogos no han terminado de concebir el leviatán que ésta puede significar, presentándose tan real como inexistente a la vez. Benedict Anderson no exagera al retomar la frase del historiador anglosajón Hugh Seton-Watson, quien con sutileza describe la situación que nos persigue hasta nuestros tiempos: “Me veo impulsado a concluir así que no puede elaborarse ninguna 'definición científica' de la nación; pero el fenómeno ha existido y existe” (Anderson: 20) y Hobsbawm no erra al retomar las palabras de Walter Bahebot: “Sabemos lo que es cuando no nos lo preguntáis, pero no podemos explicarlo ni definirlo muy rápidamente” (Hobsbawm, 1998: 9).

Y aparentemente esta postura es reproducida inconscientemente entre los estudiosos del presente, quienes a pesar de desarrollar trabajos exhaustivos, poco o nada se preocupan por explicar lo que ellos conciben como nación, provocando enmarañados discursos donde se mezcla una y otra interpretación histórica que ayuda medianamente al análisis de la identidad social. Esto ha desatado un sentimiento general de insatisfacción al notar que ningún parámetro como lo puede ser la religión, la lengua, la etnicidad, la territorialidad, la cultura, e inclusive el ADN, termina de convencer como elemento que identifique a la nación de manera clara e irrefutable.

Más tal complejidad en los estudios puede presentarse como una ventaja más que como una debilidad historiográfica. Para adoptar tal perspectiva, debemos atenernos a una visión histórica en la cual los conceptos no se mantienen inmutables sino, al contrario, cambian su significado de acuerdo a quién lo enuncia, en qué tiempo y en qué situación. Atendiendo a lo ya mencionado, caeremos en cuenta que *definir* un concepto resulta poco más que ridículo y absurdo: históricamente imposible. Definir la *nación* o el *nacionalismo*

sería igual a decir que el proceso de la historia ha concluido y “no queda nada más por decir”, o en el menor de los casos que “la nación [mexicana] ha llegado a su fin y, ahora sí, procedemos a realizar la autopsia pues no hay nadie [ni nada] más que la pueda integrar”.

Intentamos decir aquí que resulta imposible definir la nación y el nacionalismo en tanto estos se encuentran aún en una constante construcción y deconstrucción según las circunstancias históricas que le rodean y abordarlo así, en un momento u otro, puede arrojar [y lo hará] resultados en algunos casos radicalmente opuestos. Eric Hobsbawm lo expresa con las siguientes palabras:

“A decir verdad, ¿cómo podría ser de otro modo, dado que lo que tratamos de hacer es encajar unas identidades históricamente nuevas, nacientes, cambiantes, que, incluso hoy día, distan mucho de ser universales, en una estructura de permanencia y universalidad?” (Hobsbawm: 14).

Sin mencionar que como dice Elías Palti, definir un concepto sería igual a imponer una idea personal como “verdadera” y con ello dar por clausurada relación entre significado y significante. Empero afirmar que resulta imposible o poco prudente definir la nación no implica aludir a una pereza intelectual e historiográfica cuando intentamos explicar el desarrollo concreto de la historia en la organización resultante a las revoluciones del siglo XIX, sino introducir a una historia conceptual de la nación.

Así pues, en el presente capítulo, y en cuanto a teoría comprende, utilizaremos dos líneas importantes dentro de la historiografía tocante a esta situación. La primera corresponde al irlandés Benedict Anderson y su libro *Comunidades imaginadas*, la segunda al inglés Eric Hobsbawm y *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Ambos historiadores coinciden en la complejidad de definir la nación en tanto concepto en construcción y deconstrucción como fenómeno aún con vida. Anderson aborda a la nación desde una mirada más cultural al relacionarla con la religión, la monarquía y el tiempo mientras que Hobsbawm lo hace de manera más sistematizada al enunciar que el abordaje no puede ser únicamente cultural, o político o económico, sino que debe atravesar cada una de esas aristas.

Es en extremo necesario rescatar dos puntos centrales en el trabajo de Anderson. El primero es *el nacionalismo [como el] artefacto de una clase particular* que desata más que discursos superficiales, llegando a representar una profunda legitimidad emocional (Anderson: 21) ante propios y extraños; no por nada la historia del siglo XX se colmó [y se colma] de conflictos internacionales en los cuales los héroes soldados dieron la vida por “su

nación”, fenómeno observado únicamente cuando se había obtenido el apoyo de las masas que las élites afirmaban representar (Hobsbawm, 1998: 20). El segundo es que el nacionalismo debe ser considerado como un concepto que se ubica cercano a categorías como *parentesco* y *religión*, y por lo tanto, la nación como *una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana* (Anderson: 23).

*Imaginada* porque al igual que en el caso mexicano, los miembros de la nación jamás la conocerán en su totalidad; apenas lograrán oír de uno u otro sujeto en particular y sus aventuras en lugares extraños. *Limitada* porque aun cuando es enorme y alberga a millones, sus fronteras elásticas definen, distinguen y separan a los sujetos. *Soberana* por ser forjada, la mayoría de ellas, al calor de la revolución en momentos históricos en los que los imperialismos intentaban implantarse a costa de la ocupación. Y como *comunidad* por concebirse como una forma de compañerismo profundo, horizontal; como camaradería ante el invasor y sentimiento de unión a pesar de la desigualdad y explotación a nivel interno (Anderson: 25).

De Eric Hobsbawm es obligatorio rescatar tres puntos. El primero es la distinción entre *nación* y *nacionalismo*:

“No obstante, al abordar “la cuestión nacional”, <<es más provechoso empezar con el concepto de “la nación” (es decir, con el “nacionalismo”) que con la realidad que representan>>. Porque <<la “nación”, tal como la concibe el nacionalismo, puede reconocerse anticipadamente; la “nación” real sólo puede reconocerse a posteriori>>” (Hobsbawm: 17).

Y que es, a nuestra interpretación; el nacionalismo como el imaginario que lleva a un conjunto de personas a identificarse como similares y solidarias, a *pensarse como parte de un organismo* que constituye a la nación como realidad (e inclusive algo físico). El nacionalismo a *anteriori* (el querer ser) y la nación a *posteriori* (el ser, la realidad), lo cual lleva a pensar diametralmente opuesta la afirmación del mexicano Mariano Otero: “En México, no hay ni ha podido haber eso que se llama espíritu nacional, porque no hay nación” (Hale, 2012: 17) pero que sin embargo expone la complejidad de la difusión de las ideas a todos los sectores sociales, pues nacionalismo y nación no llegan a todos y tampoco al mismo tiempo. Esto nos introduce a lo siguiente.

El segundo punto retomado de Hobsbawm es la historia de los movimientos nacionales dividida en tres fases [o diríamos: las tres fases de la nación]. En la fase A la



nación (a veces inconsciente) era básicamente cultural, literaria y folclórica, unida — entonces, como dice Anderson— por la religión y las lenguas vernáculas. Durante la fase B un grupo de actores sociales impulsa la idea de nación con objetivos políticos. La última, C, se caracteriza porque en ella los programas nacionalistas ya tienen el apoyo de las masas no importando cuán benéficos o perjudiciales puedan resultar los objetivos de sus líderes. Naturalmente, para la mayoría de los historiadores la transición entre la fase B y C será el objeto de estudio; la integración de las masas a programas que lejos de beneficiarles les perjudican será uno de los más grandes enigmas a estudiar.

El tercer punto son afirmaciones que en tanto riesgosas invitan a reflexionar. Y es que, al contrario del principio del cual parte Hobsbawm —pero que retoma de Gellner— nos parece que la unidad política y nacional no es ni cercanamente *coherente*, esto debido en gran parte al carácter previo de las sociedades a integrar las naciones modernas. Lo cual lleva al siguiente aspecto: la nación-estado como concepto relacionado a la unidad política es, en efecto, muy joven desde el punto de vista histórico (Hobsbawm: 26). Anteriormente la nación no se relacionaba, para Hobsbawm, a un grupo de personas sujetas (plácidamente o agriamente) a un gobierno y su actuar dentro de un sistema democrático o autoritario en un espacio temporal y físico (tiempo), menos se le concebía como el resultado de una serie de artefactos e invenciones de ingeniería social que categoriza según mitos y políticas un conjunto de hombres. Ni pensarlo como una unión que representaba al bien común frente a intereses particulares, sino que simplemente se utilizaba para denominar el origen, costumbres, lengua, actividad comercial, moralidad y leyes de un grupo determinado sin llegar a concebir una clara idea sobre el *actuar político* y su entrelazamiento con los otros aspectos.

Cuando se piensa en el nacionalismo que moldeó el sistema mundial del presente, uno usualmente se imagina que éste surgió de la degradación de importantes paradigmas durante la Ilustración; como si la descentralización cultural de la religión hubiera privado a las sociedades de uno de sus elementos aglutinantes y esta automáticamente saliera en búsqueda de “algo” que le diera sentido. Y aunque ciertamente el hecho es por mucho más complejo, resulta atinado intentar entender al nacionalismo desde un enfoque cultural ligado a la religión, la autoridad y el tiempo, y no tanto desde uno de las ideologías políticas (Anderson: 31).

Así pues —y como queda explícito— las naciones *no son* exclusivas del periodo comprendido entre finales del siglo XVIII y parte del siglo XIX, sino que pertenecen a una tradición en la cual los sujetos buscan diferenciarse de los demás. Aunque nos encontrábamos en una encrucijada —sobre si tomar la idea de nación desde el punto de vista cultural con la religión, la lengua, la moralidad, etc.— al final nos pareció que sin considerar dichos elementos, al menos en el caso mexicano, el nacionalismo del siglo XIX, XX y lo que llevamos del XXI no se podría comprender. Queda entonces reflexionar cómo en el caso mexicano se construyen históricamente los lazos de dichas comunidades, es decir: cuáles son sus raíces culturales en tanto sabemos que a pesar de la dificultad de concebir naciones anteriores al periodo revolucionario de la modernidad (siglo XIX), estas por mucho las anteceden.

Por eso observaremos que en el caso mexicano el sentido de nación parte no desde una concepción política propia del siglo XIX, sino de una religiosa del catolicismo y de América como el pueblo elegido por la providencia pero sometido por fuerzas que impiden su gloria (cual el pueblo de dios) desde el siglo XVI. En este sentido, podríamos ubicarnos parcialmente en la primera etapa de los nacionalismos propuesta por Eric Hobsbawm, en la cual la identificación era básicamente en un sentido cultural, literaria o folclórica pero, al contrario de lo que se podría pensar, ya incluye un sentido político (al menos en el caso de América).

En su libro *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, David Brading configura un discurso que a manera general insinúa el surgimiento del nacionalismo mexicano en el patriotismo criollo de las sociedades novohispanas. Compuesto por tres capítulos (I. Patriotismo criollo; II. Fray Servando Teresa de Mier; III. Nacionalismo criollo y liberalismo mexicano), el libro propone a un grupo particular de sujetos como aquellos que integran un discurso identitario en contra de los peninsulares y sus prácticas de exclusión, constituyendo a largo plazo el origen inmediato de la nación. Para entender esto debemos tomar en cuenta otras *ilustraciones* que fuera de proponer la igualdad entre los hombres, hablan de una inferioridad americana debido a las condiciones climáticas que aquí permean y provocan deformidades físicas como enanismo y seres intelectualmente inferiores a los nacidos en Europa.

Es en contra de dichos presupuestos europeos que los grupos criollos de la colonia,

es decir: españoles nacidos en América, conforman discursos. Su objetivo era demostrar que la calidad de lo americano era sustancialmente igual a lo europeo e inclusive superior. Aunque muchas veces las descalificaciones españolas, inglesas o francesas hacia los americanos tenían objetivos de exclusión política, los segundos tomaron muy en serio la justificación de su igualdad intelectual y física a manera, incluso, de auto dignificación debido a lo incisivas y lastimosas que solían ser las acusaciones. El sentimiento criollo en contra de las ideas de inferioridad americana no puede entenderse si no se le liga a la religión católica en dos puntos: 1) la élite intelectual novohispana es básicamente religiosa (franciscana, dominica, jesuita), 2) la iglesia niega constantemente el rescate ideológico de las culturas prehispánicas y la argumentación de que eran grupos avanzados y civilizados que dicha élite desarrolla a finales del siglo XVIII y principios del XIX y que ya apuntaba a la emancipación. Es por eso que constantemente la iglesia fue uno de los impedimentos para constituir una “continuidad nacional” que arranca desde los pueblos mexicas, quienes según distintas teorías, habían sido anteriormente evangelizadas por Santo Tomas de Aquino en la figura de Quetzalcóatl; si los pueblos indios ya habían sido evangelizados (y mal evangelizados), ¿cuál es la labor espiritual de la Iglesia en América?

De acuerdo a la revisión de múltiples perspectivas, contando la de Brading, la de Hale y teniendo en cuenta el marco teórico más de Anderson que de Hobsbawm, es posible aventurarse a decir que, en efecto, el nacionalismo mexicano— hasta antes de la época de Reforma— retoma elementos de diferentes grupos sociales (indios, criollos, peninsulares, clérigos) y se caracteriza por un pasado prehispánico glorioso proyectado únicamente por la élite criolla (en un principio religiosa y después laica) siendo la religión y la experiencia de tiempo (las pericias en contra de la injusticia española) algunos de los elementos más importantes para generar cohesión. Pero precisamente la época de Reforma fue más allá de un proceso de transición entre élites políticas: repercutió en la generación de una nueva identidad nacional al suprimir uno de los elementos más importantes históricamente hablando.

Así pues, la argumentación presente en los primeros años de independencia mexicana tiene sus orígenes en la Nueva España y posee dos puntos centrales. El primero es la *nostalgia* y *sentimiento de desplazamiento* ante la abolición de la encomienda y negativa de la corona a otorgar puestos políticamente importantes a los españoles nacidos en América. Fray

Bartolomé de las Casas había denunciado una sociedad colonial que carecía de fundamentos morales ante la sobre explotación de la mano de obra india. Como consecuencia, argumenta Hale, la encomienda como institución declinó hacia la década de los 50 del siglo XVI aunque permitió la instalación de la hacienda y el surgimiento de terratenientes que constituyeron el rasgo de sistema feudal durante la colonia. La llegada constante de peninsulares con privilegios y mejores puestos para controlar el comercio y el gobierno en el Nuevo Mundo enervó constantemente a los herederos de los conquistadores, quienes naturalmente se sintieron traicionados por la corona al no respetar el derecho (para ellos legítimo) de gobernar y administrar las tierras que sus familias conquistaron.

Historiográficamente hablando, la interpretación de Fray Bartolomé de las Casas por criollos novohispanos tiene dos puntos que abordar. El primero es que él sienta uno de los pilares argumentativos que muchos intelectuales recuperarán y/o refutarán y que constituye el punto de salida para la justificación, histórica, de la emancipación de la Nueva España: la injusticia española en contra del pueblo “mexicano” [visto en retrospectiva]. El segundo es que para Fray Bartolomé los pueblos prehispánicos, en ese entonces conocidos como naturales o indios, seguían siendo preminentemente bárbaros, carentes de civilización e inclusive pequeños en inteligencia.

Observamos un cambio en ésta visión con Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios Reales*, trabajo en el que se representaba a los naturales como parte de sociedades civilizadas (aunque perdidas en temas religiosos) que la conquista vino a complementar. A dicha visión se suman personajes como Motolinía, Sahagún, Mendieta y Torquemada en el caso de la Nueva España. Torquemada particularmente representa el argumento criollo tramposo por excelencia; no fueron los conquistadores sino los frailes (la religión) en 1524 quienes compusieron la Nueva España a través de una labor primeramente espiritual y evangelizadora.

El intento de desplazamiento, de América hacia Europa, vino a consolidarse con la invención de la virgen de Guadalupe en 1648. Esta creación junto con la difusión de la idea de que Santo Tomás había predicado la palabra de dios entre los mexicas mucho antes de la llegada de los españoles bajo la imagen de Quetzalcóatl, presentó la visión de la mano directa de dios sobre la América protegida por su madre (María). Personajes como Lorenzo de Boturini apoyarían e inclusive intentarían comprobar dichas teorías (Brading: 28) a las que a la postre se uniría uno de los personajes centrales para entender el proceso de independencia:

Fray Servando Teresa de Mier.

Son dos figuras eclesiásticas quienes rescatan el pasado mexicana para las sociedades novohispanas, uno fue el anteriormente mencionado y el otro Francisco Javier Clavijero. A pesar de que Garcilaso de la Vega, Fray Bartolomé de las Casas, Motolinia, Boturini y Torquemada habían representado sociedades prehispánicas que iban desde la inocencia hasta la civilización, la religión pagana (por no decir demoniaca) cortó dicho rescate y convirtió el pasado en una “leyenda negra”. Francisco Javier Clavijero separa la colonia de las culturas prehispánicas pero deja claro su carácter civilizado y su alta complejidad social, justificando, por su parte, la religión mexicana y los sacrificios como parte de un proceso natural de la evolución social de las civilizaciones que fue castigado con la destrucción de Tenochtitlan.

El segundo punto central sobre los orígenes del nacionalismo es que éste surge de *detractores de ataques contra América*. Francisco Javier Clavijero escribía “para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos” (Brading: 37). Los escritores modernos a los que se refiere son Georges Louis Leclerc, el conde de Buffon y Cornelius Paw, quienes difundieron la idea de que América generaba organismos de menor calidad que en Europa debido a una característica evolutiva retardada provocada por el clima:

“Buffon desarrolló una clara línea de pensamiento. Después de observar que las especies de los animales americanos eran menos numerosas y más pequeñas que sus contrapartes europeas y que el hemisferio era más rico en ríos y pantanos que en tierras cultivadas, calificaba al Nuevo Mundo como un continente joven, inmaduro y excesivamente húmedo, más apto para las víboras y los pájaros que para los mamíferos” (Brading: 33).

Figuras como Thomas Jefferson también entablaron discusión con Buffon e intentaron demostrar a través del estudio de las plantas que América era una tierra prodiga, rica en recursos naturales y con personas intelectualmente competitivas. En el caso de la Nueva España los metropolitanos (que por cierto también sufrieron duras críticas por parte de Francia e Inglaterra debido a la permanencia del régimen feudal) argumentaron una pereza e inferioridad intelectual americana para explotar los recursos mineros y otros productos como el azúcar, pero los criollos recurrieron a culpar la ocupación de puestos clave dentro de la política por peninsulares que nada sabían de estos territorios.

Y es precisamente ahí donde el patriotismo criollo se consolida. Ante el ataque de

intelectuales franceses, ingleses y españoles, la idea de América como un espacio que promete el progreso se enciende aún más. La ocupación de puestos políticos por peninsulares surge en los discursos como un impedimento para la correcta administración de la colonia más allá de un sentimiento de desplazamiento, de sentirse extranjero en su propio hogar. Fray Servando Teresa de Mier estructuraría *Historia de la Revolución de Nueva España* a modo que los abusos de la metrópoli con la colonia (sobre explotación de indios, las reformas borbónicas, las prohibiciones comerciales y la falta de representatividad) fueran las causas de la independencia del México. En él se unen varias aristas: retoma la idea de la adoración de la virgen María como Cuatlicue y de la difusión de la palabra de dios por Santo Tomas bajo la imagen de Quetzalcóatl.

El pensamiento criollo desarrolló, pues, una nación que partía de una aprehensión de tiempo y de su simultaneidad (Anderson: 46), es decir: de la coincidencia temporal compartida entre los hombres; del sufrimiento que les había tocado vivir en esos tiempos debido a su simple origen. Dicha aprehensión del tiempo podía ser posible únicamente para lectores de antecedentes históricos que consecuentemente se reconocían herederos de prácticas abusivas por parte de los españoles. Ese sentimiento de injusticia y de tener la confianza de que los demás están sintiendo lo mismo simultáneamente, dotó de sentido de unidad a los hombres de un tiempo en particular.

Se sabe que las reformas borbónicas— o lo que se ha llamado irónicamente “la segunda conquista de América” (Anderson: 81) — centralizaron el poder dispersado en América mediante enlaces matrimoniales que unían élites criollas y peninsulares. Los rasgos absolutistas de dichas reformas eran innegables y representaron uno de los hitos a considerar en el movimiento independentista. Los golpes a grupos criollos y el detrimento eclesiástico por parte de los borbones mediante políticas seculares en lo económico y la expulsión de los jesuitas de sus territorios en 1767 en lo intelectual, terminaron por hacer mella en los americanos. Tan sólo en el ámbito económico, según datos de Benedict, la Nueva España aportaba a principios del siglo XVIII un ingreso anual cercano a los 3 000 000 de pesos, siendo que a finales del mismo la cifra llegaba a los 14 000 000, de los cuales sólo 4 000 000 eran para los costos de la administración local (Anderson: 81-82).

Las reformas borbónicas, sin embargo, vinieron a agravar una tendencia que era histórica, no la crearon:

El patrón es evidente en las América. Por ejemplo: de los 170 virreyes que habían gobernado en la América española antes de 1813, sólo cuatro eran criollos. Estas cifras son más sorprendentes aún si advertimos que, en 1800, menos de 5% de los 3 200 000 criollos “blancos” del Imperio occidental (impuestos sobre cerca de 13 700 000 indígenas) eran peninsulares [...] Y por supuesto, casi no había un sólo ejemplo de criollo que ascendiera a una posición de importancia oficial” (Anderson; 90).

El sentido de fatalidad compartida del nacimiento transatlántico salta a la vista. Empero el argumento se invirtió: “nacido en las América, no podía ser un español auténtico; ergo, nacido en España, el peninsular no podía ser un americano auténtico” (Anderson: 92). La fuerza criolla ante los peninsulares, al contrario de los indios contra los criollos y los peninsulares, radicaba en que técnicamente no había diferencias culturales, eran en esencia los mismos. Por esta razón, como explica Anderson, disponían de los medios políticos, culturales y militares necesarios para hacerse valer por sí mismos.

En 1816 José Joaquín Fernández de Lizardi escribiría una obra que hasta hace pocos años seguía difundándose de forma masiva mediante los libros de texto gratuito a nivel primaria: *El Periquillo Sarniento*. Con una crítica feroz, llena de sarcasmo e ironía, Fernández de Lizardi expone lo que a su consideración caracterizaba a la administración española en lo que después sería México: ignorancia, superstición y corrupción (Anderson: 55). Como en su momento afirmó Jean Franco, el Periquillo demuestra cómo el gobierno español y su sistema educativo alentaba al parasitismo y la flojera.

Cuando en 1821 la iglesia y los criollos obtienen la independencia dichas perspectivas sobre el pasado colonial siguen vigentes. Esto, sin embargo, no implica que la visión se hubiera esparcido en el total de la comunidad intelectual pues bien se sabe que figuras como Lucas Alamán y José María Luis Mora, e inclusive Fray Servando Teresa de Mier, argüían a los beneficios de la herencia cultural española y católica. En este sentido, Fray Servando rescata discursivamente el pasado prehispánico y lo alinea a la cultura europea. Genera una estructura argumentativa que sería recuperado décadas después para impulsar una visión popular en la cual la nación mexicana tiene su origen más allá de sí misma.

Desafortunadamente para el clero mexicano el espectro social se trastornó debido al surgimiento de las doctrinas liberales españolas, francesas e inglesas. Hubo intelectuales que no pertenecían a sus filas (aunque ciertamente Mora y Juárez, por ejemplo, se formaron en él) y que al contrario apoyaron la secularización del Estado que pugnaba por surgir. Estos

puntos, el liberalismo mexicano y la transformación de la identidad nacional, serán precisamente parte de la exposición del siguiente capítulo que tiene como objetivo explicar sus valores así como el impacto en la sociedad independiente.

Sin embargo, más allá de la cuestión cultural, también debe importar el papel de las naciones en el sistema económico capitalista y su lógica liberal impulsada por los intelectuales de la burguesía, o en otras palabras:

“¿Cuál era el lugar de la nación o, para el caso, la ecuación estado=nación=pueblo, en el orden de términos que fuese, en el discurso teórico de quienes, después de todo, imprimieron su carácter con la máxima firmeza en el siglo XIX europeo, y, especialmente, en el período en que el “principio de nacionalidad” cambió su mapa de la forma más espectacular, a saber, período comprendido entre 1830 y 1880: la burguesía liberal y sus intelectuales? (Hobsbawm: 32).

Si al inicio de este apartado afirmábamos que la nación era, en un sentido moderno, la creación de un grupo particular, la pregunta que surge es la siguiente: ¿Cuáles eran los objetivos de dichos grupos con respecto al mercado y la economía como elementos centrales de la vida?, pregunta que sin ser contestada apunta a una relación inherente entre lo político y lo económico: “Dicho de otro modo, ¿tenía el estado-nación una función específica como tal en el proceso de desarrollo capitalista? O, mejor dicho: ¿cómo veían esta función los liberales de la época?” (Hobsbawm: 34).

Parece bien claro que entre los académicos existe una perspectiva en la cual los nacionalismos decimonónicos (y aún los del presente) representaban un impedimento para el libre mercado debido a las políticas de proteccionismo ligado al desarrollo económico del país. Esto usualmente conlleva a hacer un corte en la historia del liberalismo en las naciones. En el primero (el siglo XIX) la nación es en su mayor parte proteccionista, en el segundo (siglo XX) es primeramente liberal (con sus respectivos momentos históricos que conllevan a alineamientos durante convulsiones internas, las guerras mundiales y la guerra fría de un lado y otro). Pero al pensar detenidamente acerca del mencionado corte cronológico se asoma la duda de “cuán acertada es [históricamente] la idea de nación como trinchera en contra de la lógica depredadora del mercado mundial” y, por tanto, sus posibilidades para representar en el presente una válvula de escape a la destrucción.

Y es que, interpretando a Hobsbawm, en el caso mexicano (visto a largo plazo) proteccionismo y liberalismo no son ideas contrarias sino complementarias, partes de un



movimiento general de largo alcance en el cual la nación representa un punto de enlace, transformación y proyección de los intereses de la burguesía. Esta perspectiva surge de la observación del desarrollo económico entre el XVI y XIX basado en los estados territoriales (de alguna manera el antecedente de la nación moderna), cada cual tendía a seguir políticas mercantilistas como un conjunto unificado; lo que a modo más amplio daba un mercado mundial basado en unidades nacionales que sin embargo concebían la posibilidad de unión con otras semejantes (recordemos el panamericanismo, el hispanoamericanismo o la idea de América Latina).

El caso de mexicano presenta liberales que impulsan la nación mediante proteccionismos. Se sabe que estos tenían como objetivo consolidar al Estado-nación para después introducirlo a una competencia con otros más poderosos ubicados al rededor del mundo; un mercado mundial, ya sea mediante alianzas o individualmente. La fase proteccionista, con sus respectivos matices claro, consolidó a algunos grupos económicos en el gobierno que a la postre tenderían alianzas con transnacionales a cambio de beneficios de todo tipo [el porfiriato es el periodo más célebre). La entrada de México al concierto de las naciones no puede ser entendida sin una anterior preocupación por consolidar el poder estatal mediante el control de las fronteras y el establecimiento de la paz, que en conjunto “invitaran” a los inversionistas a traer capital a la joven nación.

Resulta un tanto paradójico que las naciones, aquellas que tienen como uno de sus factores de surgimiento la emancipación de su metrópoli, tengan objetivos de expansión o asimilación a otras más grandes y más viables. Basta recordar el caso de la unión soviética y la alineación nacional en bloques social-comunistas que buscaban hacer defensa contra el capitalismo ya no como unidades, sino como conjunto. Aunque las condiciones históricas son completamente diferentes a las del siglo XIX, no por eso deja de ser sorprendente.

En síntesis podemos decir que *la nación y su proteccionismo prepararon las condiciones para una posterior alianza inter-nacional unificadora*. Según los flujos de la historia dicha alianza tendió hacia la introducción y desarrollo agresivo del capitalismo mediante la unión de los mercados, siendo el liberalismo de las élites político-económicas uno de los principales elementos para las condiciones actuales. Estas alianzas hacia afuera, externas, fueron posibles únicamente cuando se conquistó y expandió el Estado hacia dentro; hacia sus bases:

Visto desde la ideología liberal, la nación fue la etapa de la evolución que se alcanzó a mediados del siglo XIX y constó, primeramente, de la asimilación de comunidades y pueblos más pequeños en otros mayores [...] ¿Cuál podría ser la defensa de los pueblos pequeños, las lenguas pequeñas y las tradiciones pequeñas, sino la expresión de resistencia conservadora al avance inevitable de la historia? La gente, la lengua o la cultura pequeña encajaba en el progreso sólo en la medida que aceptara la condición de subordinada de alguna unidad mayor o se retirase de la batalla para convertirse en depositaria de nostalgia y otros sentimientos: en pocas palabras, si acepta la condición de viejo mueble de la familia... por supuesto, tantas de las pequeñas comunidades y culturas del mundo parecían dispuestas a aceptar.

En el presente nos encontramos en la situación de los pueblos pequeños consumidos por la nación en el siglo XIX. El mercado exige que se rompan formas de identidad social históricamente construidas en aras de un progreso globalizado, de axiomas dominantes aparentemente progresivos. La nación, aquella que impulsó el mercado, sufre su propio éxito, está en vías de convertirse en “el viejo mueble de la familia”. Los agentes que impulsan éste cambio hacia el mercado ven ahora a la defensa de dichas identidades (ligados a la defensa de los recursos como la tierra, el agua, los sistemas ecológicos) como una actitud retrógrada en contra del progreso social y humano. Someten y reprimen en nombre del progreso. Es por eso que el liberalismo no se puede entender sin el nacionalismo y a la vez sin la fase alta del capitalismo, y viceversa.

### III

#### LAS ETAPAS DEL LIBERALISMO EN MÉXICO

*Los nacidos en ella son peregrinos en su patria: los advenedizos son los herederos de sus honras.*

*-Antonio de la Calancha-*

*El tren, este tren en que vamos, ¿nos llevará realmente a la comarca donde la felicidad se expende en todas las buenas droguerías, o, por el contrario, dará con nuestros huesos en la tierra donde se han agotado hasta tal punto los pájaros azules que el único ejemplar que existe se encuentra disecado en el museo?*

*-Efrén Hernández-*

Resulta paradójico que a menudo los momentos de mayor debilidad nacional den paso a una profunda reflexión y a exacerbados sentimientos nacionalistas. Algunos de los grandes nudos de la historia de México tienen su lugar de origen en las invasiones armadas de grandes potencias a la joven nación. 1846 a 1848 y 1862 a 1867 fueron años decisivos para México pues perdió casi la mitad de su territorio como parte de los tratados de Guadalupe-Hidalgo, consecuencia de la derrota militar ante Estados Unidos de Norte América; estuvo a punto de ceder derechos de ruta en el Istmo de Tehuantepec en el tratado de Mc Lane- Ocampo durante la Guerra de Reforma y, finalmente; experimentó su segundo Imperio como nación ya independiente.

Dentro de estos momentos históricos hubo fuertes discusiones entre los diferentes grupos integrantes de la nación para generar lazos que mantuvieran unido al país (y al decir “integrantes” se incluye a quienes a pesar de ser marginados mantuvieron importancia por ser la fuerza de trabajo y la carne de cañón). La creación de estos lazos había radicado anteriormente en la invención de un modelo de pasado nacional capaz de unificar a quienes históricamente se habían mantenido separados de acuerdo a su origen, color, privilegios, riquezas, etc.

Dicho modelo se encontraba en crisis, los constantes desacuerdos entre élites dirigentes propiciaron la pérdida de territorios y amenazaron la soberanía nacional. Así pues,

peninsulares, criollos, mestizos, mulatos, indios, todos a pesar de sus diferencias habían pasado a formar parte de la nueva nación sin que esto implicara describir una igualdad social como los discursos políticos de la élite de la época apuntan. Al contrario, grupos privilegiados intentaron poner a México a la altura de las potencias europeas sin atacar problemáticas sociales como la guerra de castas, la división racial de la sociedad, los métodos de exclusión reinantes y la poca distribución de las riquezas, exigencia sintetizada en la necesidad de una reforma agraria.

Así, los nudos en la historia de México no fueron únicamente momentos que definieron su curso y desarrollo, sino *cambios en los usos de la historia*, esto es: la constante reconfiguración del pasado en aras de legitimar a determinados grupos sociales en el presente como reflejo no sólo de las problemáticas actuales, sino de los éxitos y fracasos de proyectos nacionales y su necesidad de reorientarlos durante la marcha. Si ante la invasión la población por momentos se organizó para intentar rechazar a Estados Unidos y echar fuera a Francia, después de su expulsión temas relacionados a la exclusión y explotación de amplias bases sociales (como los indios) fueron cubiertos bajo un breve lapso de unidad, sólo para terminar en fuertes enfrentamientos ideológicos y armados. Las reflexiones de las élites sobre *lo que es el mexicano* fueron a menudo infructuosas pues poco dignificaron a indios, mulatos, castizos y personas negras como integrantes de la nación. Por el contrario: los modelos de ciudadanía a alcanzar siguieron siendo preminentemente modelos europeos y la búsqueda de la justicia a las bases sociales se olvidó.

La invasión de Norteamérica entre 1846 y 1848 dejó al descubierto un resquebrajamiento previo al inicio de las hostilidades. La fácil entrada del ejército norteamericano a través de Monterrey y Saltillo con Zachary Taylor y Veracruz con Wildfield Scott, así como la poca resistencia civil dejó en claro no sólo la potencia y peligrosidad que el vecino representaba, sino el poco sentido de unidad e identidad por parte de quienes integraban la nación. “Una victoria tan fácil de su poderoso vecino significaba que México podía ser absorbido en cualquier momento” (Hale, 2012: 14), como de hecho se demostró más adelante en plena Guerra de Reforma cuando el presidente de la república liberal (Benito Juárez) y el de la república conservadora (Miguel Miramón) negociaron el libre tránsito de Estados Unidos en la ruta de la Cuenca del Istmo de Tehuantepec con su similar norteamericano Buchannans a través de su representante Mc Lane, y como lo demostró la

reorganización del ejército francés en 1863 después de una estrepitosa caída para conquistar finalmente México.

Después de la salida del ejército invasor norteamericano, no sin antes obtener parte del territorio mexicano, se exteriorizaron conflictos relativos al papel de cada uno de los actores sociales en la nación. Para historiadores como David Brading, Charles Hale, Erika Pani, Ralph Roeder y Luna Argudín, después de 1848 las fuerzas políticas internas se radicalizaron en un intento por replantear el proyecto de nación ante su aparente fracaso. Así, la crítica al desempeño de quienes se identificaban como liberales no se hizo esperar pues su proyecto pocos frutos había brindado: un país sumamente limitado en lo económico y un Estado débil frente cacicazgos regionales y corporaciones que concentraban el poder y funciones estatales.

En éste contexto surge el conservadurismo de manera ya más clara: propondrán una nación alterna que diferirá fuertemente de la liberal. Si el discurso liberal de las décadas de los 20's y 30's estuvo caracterizado por su rechazo hacia la colonia y la metrópoli española en tanto sus prácticas habían sometido política y económicamente a la nación criolla (sin que esto significara la negación del legado cultural español), los conservadores posteriores a la invasión norteamericana pugnaron por recuperar el pasado nacional en el cual la Nueva España había sido fuerte; esto es un pasado colonial glorioso culturalmente hablado que debía ser recuperado inclusive (de ser necesario) a costa de la organización republicana (Brading: 113) y de la abolición de la leyenda romántica de los orígenes prehispánicos mexicanos, en tanto el origen había sido, en realidad, la conquista y la decisión de las élites criollas.

Las consecuencias de la guerra contra Estados Unidos tuvieron un largo alcance. Por un lado, debido a la crisis y a la duda de una nación, conservadores y liberales disputaron el discurso histórico sobre la independencia de México, es decir: su origen, su carácter e integrantes, y con ello la legitimidad de gobernar. Por otro lado la Guerra de Reforma entre 1858 y 1861 fue consecuencia de la reorganización de las fuerzas políticas en México a partir de 1848, esto significó no únicamente la disputa sobre quién tenía acceso al gobierno, sino la labor de cada una de las instituciones que lo integraban, siendo sumamente discutido el papel de la Iglesia en un Estado laico. Las leyes de desamortización de bienes eclesiásticos propuestas por Lerdo de Tejada, así como la iniciativa de Benito Juárez con respecto a la abolición del corporativismo y los fueros dieron en el blanco a una sociedad que continuaba

funcionando de acuerdo a instituciones feudales y no a los principios de libertad e igualdad.

Retomando una cuestión añeja por la cual Gutiérrez de Estrada había tenido que abandonar México ante propuesta tan *antipatriota*, la discusión sobre la forma de gobierno ideal en México se volvió a poner sobre la mesa. República y monarquía serían las opciones viables y el hecho sería la importación de Maximiliano de Habsburgo y Carlota de Hungría como emperadores ante el hartazgo general de caudillos gobernantes (claro que la derrota de los conservadores en la Guerra de Reforma fue un punto importante para el apoyo de estos a la monarquía) y, en forma mucho más occidental, la reorganización del imperialismo francés y su intento por combatir al también imperialismo norteamericano.

En su libro *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Charles Hale encontró que si el siglo XIX mexicano se caracterizó por la disputa ideológica entre conservadores y liberales, tal disputa se expresó abiertamente sólo después de 1850 ante la reflexión de pequeñas élites político intelectuales y su intento por mantener unido lo que ya se encontraba fragmentado. En la estructura de su libro, el primer capítulo “Guerra, crisis nacional y el conflicto ideológico” parte, precisamente, de la invasión norteamericana pues es la que como hemos estado afirmando agudiza las diferencias entre facciones. En realidad, el legado de Charles va más allá de un simple revisionismo al deconstruir los discursos maniqueos nacionales; ubica al liberalismo mexicano como parte de un fenómeno más amplio que su propia realidad, esto es: la construcción de Estados nacionales durante el siglo XIX, estados apegados a conceptos liberales (apertura de mercado y libertad de comercio, igualdad política y libertad de ocupación, culto, pensamiento, expresión, etc.,) que sin embargo en México no generan un cambio significativo pues no “encuentran la cuestión social. Los liberales mexicanos podían hablar de una necesidad de una sociedad de terratenientes libres o de una “aristocracia de talento” sin enfrentar las condiciones reales de dos terceras partes de una población, un grupo étnico diferente [al suyo]” (Hale, 2012: 41).

Sin embargo, como ya se ha recalcado en innumerables ocasiones, la guerra contra Norteamérica únicamente dejó al descubierto un resquebrajamiento previo, no lo creó. Por lo tanto, entender las razones y consecuencias de éste resquebrajamiento es entender, parece, la historia del liberalismo en México así como los valores y actores que guiaron al Estado mexicano desde los primeros años inmediatos a la independencia. Observar el liberalismo mexicano, sus cambios y continuidades (*y aparentes incompatibilidades*) a lo largo del siglo

XIX permite entrever cuáles son las raíces sociales del Estado mexicano, bajo qué condiciones y lógica se funda. Es también comprender cuáles fueron y han sido las causas de una incapacidad de *unión mexicana*. ¿Cómo abordar el liberalismo? Hay muchas maneras, la escritura sobre éste tema en particular es amplia.

Desde una apreciación particular, de quien aquí escribe, parece haber cuatro etapas básicas en el liberalismo: 1) el liberalismo constitucional; 2) liberalismo de pre-reforma; 3) liberalismo de Reforma y 4) el liberalismo conservador. Sin embargo, debido a la extensión que significaría abordar las 4 etapas, utilizaremos una categorización un tanto más sencilla: 1) liberalismo constitucional; 2) liberalismo de Reforma y 3) liberalismo conservador, sin que esto implique ignorar las características del liberalismo de pre-reforma, llamado así por ser la etapa en la cual las incompatibilidades entre el antiguo régimen y el nuevo estado liberal— o la disputa hegemónica— se expresan en reformismos sin éxito.

Respetamos, por lo tanto, la conceptualización de Charles Hale presente en sus libros *El liberalismo en la época de Mora* y *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*; de éstas obras se pueden abstraer diferentes liberalismos en México a lo largo del siglo XIX que fueron definiendo consecuentemente la relación entre el Estado nación y su ciudadanía (o para ser más preciso: las obligaciones del ciudadano). Si las discusiones en congresos constituyentes giraron en torno a la limitación del ejecutivo y la balanza de poderes, en el ámbito público hay discursos que exigían una reciprocidad a través de obligaciones ciudadanas para con su Estado nación. Se observará que el meollo del asunto en el plano educativo fue la difusión de labores ciudadanas (desde el soldado hasta el contribuyente mediante impuestos) con respecto a su nación. Esto es una nueva forma de concebir social y culturalmente al mexicano, sujeto dependiente de un Estado y a su vez su protector, sujeto en el centro y en la periferia.

### **III.I HERENCIA ESPAÑOLA. REFORMAS BORBÓNICAS Y CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ**

Aunque el objetivo de la presente investigación no es hacer una historia doctrinal en cuanto a abordar el desempeño de pequeños grupos intelectuales re-definidores y constructores del liberalismo, sí se asoma importante reflexionar acerca de las principales figuras que ideológicamente fueron brindando aportes a la situación mexicana más allá de lo

que ellos pudieron siquiera imaginar. En este sentido, a lo largo de la historia nos encontraremos con intelectuales que arguyen a otros más grandes en la búsqueda de fundamentar sus argumentos más allá de su experiencia histórica, esto es: figuras políticas mexicanas nutriéndose de juristas franceses, ingleses y españoles que se amoldan o no a las particulares circunstancias mexicanas y con ello se vuelven aplicables o descartables.

A pesar de que generalmente se piensa que el liberalismo mexicano se nutrió enormemente de la experiencia y principios franceses en lo ideológico y de Inglaterra en lo económico, los estudios encabezados por Charles Hale, David Brading, Brian Connaughton y Nattie Lee Benson, entre otros, apuntan a una enorme influencia del liberalismo español presente en las Cortes de Cádiz entre 1810 y 1820 que ya tenía como núcleo central una lógica contractual. Independientemente de que dicho contractualismo pueda tomarse como un pretexto para generar movilidad a favor de nuevos grupos económicos y políticos en España (pequeñas burguesías) y en América (criollos), la herencia argumentativa contractual fue de suma importancia en la conformación del nuevo Estado-nación mexicano. Así pues, a continuación abordaremos los puntos más importantes del liberalismo español en figuras como Gaspar Jovellanos, Blanco White y sus respectivos lazos con Fray Servando Teresa de Mier y José Ramos Arizpe, así como la mediación existente entre circunstancia histórica y argumento. No nos detendremos, sin embargo, en demasía ya que éste capítulo se encuentra ligado con el siguiente y la exposición pivotará de un capítulo a otro.

Para acceder a un panorama general sobre las principales implicaciones, alcances y esencias del liberalismo español, debemos ver a dicho proceso como un fenómeno de larga duración y no como algo acaecido en fechas particulares y surgido de manera espontánea al calor de la situación. Iniciado en las postrimerías del siglo XVIII con el cambio de casa real, el liberalismo español vio su máxima expresión en la Constitución de Cádiz en 1812 y su reinstauración en 1820. En éste sentido, el anticlericalismo, el reformismo y la negativa al equilibrio representativo diputacional, expresados por críticos españoles durante las Cortes entre 1808 y 1814 no fueron en absoluto una novedad. El historiador David Brading expresa de la siguiente manera la relación entre reformismo borbónico y Nueva España:

... el mismo éxito del régimen borbón generó su decadencia. La expulsión de los jesuitas, la sin igual eficiencia de la explotación fiscal de las colonias, la tendencia a desplazar a la élite criolla del poder, el ataque a los privilegios del clero, la nueva ola



de inmigrantes peninsulares [...] todos estos factores y más todavía se consideran como suficientes para haber creado un resentimiento entre criollos (Brading: 43).

Sin embargo, pesar de que la Constitución de Cádiz y las reformas borbónicas compartían líneas de pensamiento no debemos confundirlas como un mismo movimiento debido a que fueron fraguadas en circunstancias históricas completamente diferentes.

David Brading considera que uno de los elementos más importantes para la formación del liberalismo español fue el pensamiento reformista *jansenista* irrigado entre el clero secular peninsular durante los primeros años de la casa borbona, quien desde un inicio buscó minar el poder de la iglesia mediante reformas económicas y políticas. Para dicho historiador, el jansenismo fue un fenómeno esencialmente histórico que recurrió a la iglesia primitiva para atacar el poder del papado y las élites intrainstitucionales consolidadas a través del tiempo (Brading: 54). Fue utilizado por la corona española para disminuir los privilegios eclesiásticos (papado y jesuitas) a pesar de que paradójicamente uno de los objetivos frecuentemente atacados por los jansenistas fue la monarquía absolutista.

Esto expresa una tensa relación entre jansenismo, iglesia y corona debido a frágiles equilibrios políticos no sólo a nivel interno (España), sino a nivel europeo con el ascenso del liberalismo revolucionario francés al cual obispos como Henri Gregoire, principal jansenista en aquella nación, se apegaron en la búsqueda de representación “popular” democrática republicana. En España, el rey Carlos III en su momento había promovido una combinación entre jansenistas y librepensadores en sus principales ministerios. Como se sabe, su primer decisión fue expulsar a los jesuitas (Brading: 54) debido a la enorme influencia que poseían en los círculos intelectuales españoles y americanos. Años después, un joven llamado Gaspar Melchor de Jovellanos surgió como el principal líder jansenista y jurista en España, siendo que su influencia se extendió no sólo a nivel nacional, sino que atravesó los océanos y se hizo sentir en el mismo México independiente con figuras como José María Luis Mora y Lucas Alamán.

Contrario a lo que se puede pensar, Jovellanos se mostró crítico al absolutismo monárquico impuesto por los reyes borbones aunque de acuerdo a Charles Hale— al igual que su similar Benjamin Constant— se mostró falto de interés en cuanto a qué gobierno ideal debía regir a la sociedad (corona o república) siempre y cuando fuera estructurado a través de cámaras representativas en un sentido aristócrata. Como ministro de justicia, Jovellanos

demonstró su sentido liberal al querer implantar reformas agrarias y abolir la Santa Inquisición a manera de movilizar económicamente a la corona y disminuir el poder del papado. Fue en 1796 cuando Fray Servando Teresa de Mier le conoció en Burgos, lugar al que había sido trasladado el novohispano después de su intento de fuga. Recomendado por el ilustrado Francisco Cabrera, Teresa de Mier se hizo protegido de Jovellanos hasta 1800, año en el que el jurista español fue destituido.

Fray Servando Teresa de Mier había sido expulsado a Santander por el arzobispo Núñez Haro después de que a finales de 1794 le fuera encargado un discurso sobre la virgen de Guadalupe. En este, Fray Servando recuperó viejas ideas de Boturini y De las Casas sobre Santo Tomas evangelizando mexicas antes de la llegada de Cortés y de la virgen María siendo venerada bajo la imagen de Coatlicue. Como era de esperarse, el discurso de diciembre desembocó en su expulsión en 1795, mas su futuro lejos de perjudicarse, al contacto con Jovellanos, Henri Gregoire y Blanco White, todos ellos en la línea del liberalismo de Burke y Montesquieu le enriquecieron.

Se sabe que a la postre Fray Servando Teresa de Mier generó un pensamiento en el cual confluían ideas de sus amigos y colegas. Como víctima americana de una “persecución episcopal”, se hizo de ideas jansenistas e insurgentes en un país donde la jerarquía católica denunciaba la rebelión contra la corona como herejía (Brading: 58). Quizá el contacto con Henri Gregoire, más allá de la crítica hacia su participación en movimiento que cismó la iglesia católica, demostró que un insurgente no es necesariamente un agente contra la iglesia y la fe. La influencia de Jovellanos se puede sintetizar en el cuestionamiento al absolutismo del rey español y su negativa a la representatividad americana en cámaras inexistentes. De regreso a México (ya independiente), Fray Servando propuso una iglesia católica mexicana libre de españoles peninsulares (gachupines) y, en su lugar, un cuerpo episcopado electo por el voto popular.

A pesar de que el jansenismo se mostró como un movimiento reformista relativamente unificado dentro de la iglesia española y francesa, fue la revolución de 1789 la que rompió lazos entre jansenistas españoles, relativamente fieles a la corona y los valores católicos, y sus similares franceses, quienes en diferentes niveles apoyaron el gobierno representativo surgido después de la abolición de la monarquía. Brading relata que, por ejemplo, el obispo Henri Gregoire fue elegido asambleísta nacional, convirtiéndose en un ferviente republicano

que votó por el fin de la monarquía aunque contra la ejecución de Luis XVI. Gregoire, al igual que sus similares franceses, se esforzó por convencer políticamente de la existencia de “la santa alianza [entre] el cristianismo y la democracia” (Brading: 57) sin tener éxito. Así pues, la monarquía en España rompió la unión con los jansenistas y sólo una década después consolidó su alianza con el papado a manera de proteger sus intereses contra el liberalismo anticlerical que ella misma había sembrado.

Se sabe de sobra que la gesta independentista tuvo muchas aristas, entre ellas podemos encontrar sentimientos criollos de larga datación; reformas borbónicas sumamente pesadas para comerciantes y políticos americanos; reformismos clericales y, no lo podemos olvidar, la invasión del ejército napoleónico a España que llevó a Fernando VII a abdicar entre el 5 de mayo y el 25 de julio de 1808 en Bayona (Connaughton, 2010: 162). Como se sabe, la independencia de México fue alcanzada únicamente cuando los principales grupos políticos en México llegaron a un consenso de mutuo beneficio, en éste sentido, la iglesia mexicana jugó un papel sumamente importante al reconocer e impulsar dichos acuerdos.

Sin embargo, si se revisan los antecedentes históricos se caerá en cuenta que por más de diez años el clero secular mexicano se había mantenido firme en contra de los insurgentes de Miguel Hidalgo y la resistencia de Vicente Guerrero. La pregunta que se asoma pertinente es: ¿Qué hizo cambiar el posicionamiento clerical con respecto a la pertinencia y conveniencia de la separación de México de la metrópoli española? He ahí donde los trabajos de Brian Connaughton permiten apreciar el impacto de la Constitución de Cádiz en España y las colonias transatlánticas y ver, a través del clero mexicano, cómo los valores liberales van insertándose en la Nueva España y llegan a trastocar no únicamente al orden político, sino a la autoridad religiosa.

En cuanto el imperio napoleónico expandió su conquista a la llamada madre patria, los novohispanos no tardaron en expresar el repudio al nuevo rey invasor hermano de Napoleón: José I. En la América, hubo un consenso referente al apoyo a Fernando VII así como exacerbadas muestras de lealtad y aclamación al rey depuesto: “donde hasta las paredes parece gritan viva Fernando en medio de las más extraordinarias demostraciones de un frenesí de lealtad- era efecto del dedo de Dios” (Connauhgtton: 162). Fray Servando Teresa de Mier, entonces refugiado en Portugal, regresó al ejército de resistencia española como capellán voluntario de Valencia. Luchó junto a al pueblo y sacerdotes que buscaban expulsar

al rey francés y su ejército y en 1810 asistió a las Cortes de Cádiz para colaborar con diputados americanos (Brading: 61).

A pesar de sus intentos, el régimen napoleónico impuesto en España jamás pudo arraigarse entre la población, menos aun cuando el foco de resistencia se consolidó en Cádiz y las colonias americanas le respaldaron, haciendo imposible que la influencia napoleónica se extendiera hasta las posesiones ultramarinas. Más aún, novohispanos apoyaron inicialmente las Cortes de Cádiz pues estas demostraban no únicamente la resistencia a la invasión de un extraño en su tierra, sino la defensa de valores tradicionales contrarios al revolucionarismo francés que Napoleón Bonaparte y su ejército representaban.

La Suprema Junta Central de Sevilla buscó la forma de unificar y proteger toda la península ibérica y los reinos de ultramar en el tiempo en el que José I fue impuesto como rey de España. A pesar de verse obligada a trasladarse a la Isla de León en Enero de 1810, en 14 de febrero del mismo año la Junta expidió la convocatoria. “En ella se llamaba a todas las provincias españolas, incluyendo las de América, a elegir diputados a reunirse en España el primero de septiembre del mismo año” (Lee Benson: 516). El decreto tardó cerca de cinco meses en llegar a provincias como Coahuila, en la que no se hizo presente sino hasta principios de julio en las puertas de las iglesias y lugares públicos.

Entre 1810 y 1812 se notó cierto aire de pomposidad y credulidad con respecto a los alcances y beneficios que las Cortes podían legar debido a la representatividad ultramarina. América había sido recientemente declarada parte integrante de la monarquía (Brading: 62) y con ella los derechos de criollos, mestizos e indios fueron reconocidos. El imaginario entre el clero mexicano apuntó a “reformas que comenzaban con una nueva representación americana en el gobierno y [las] Cortes [...] un punto mismo en que va a comenzar la época memorable de nuestra felicidad” (Connaughton: 164) sin imaginar que éstas terminarían actuando de forma contraria a sus intereses políticos y económicos.

En la Nueva España, la elección del Dr. José Miguel Ramos Arizpe como diputado de la provincia de Coahuila demostró claramente, por una parte, el gran interés por estar representados en España y, por otra, que los miembros integrantes del ayuntamiento y las diferentes autoridades de la región se encontraban al tanto de los sucesos acaecidos en la península (Lee Benson: 515). El 21 de agosto el futuro diputado, todavía recluso debido a diferencias con sus colegas en tanto a materia jurisdiccional, recibía la noticia de su elección

por cumplir los requisitos señalados en la convocatoria (Lee Benson: 520).

Su objetivo fue claro: además del compromiso político que su nombramiento implicaba, Ramos Arizpe estaba consciente de que su labor para con la nación y la provincia se tornaba fundamental en tiempos en los que se necesitaba de una representación inmediata ante tal coyuntura. Como explica Nattie Lee Benson, la amplitud del poder representativo otorgado a Ramos Arizpe, así como la cantidad de instrucciones legadas, demuestra las altas esperanzas del ayuntamiento y la provincia ante la posibilidad de que sus peticiones fueran escuchadas, por ello, dicho diputado fue considerado a la postre uno de los principales exponentes del federalismo como forma organizacional republicana que partía de la provincia.

El respaldo de la iglesia mexicana a la corona española se hizo aún más visible una vez que el cura Miguel Hidalgo y Costilla inició su rebelión en septiembre de 1810 contra el régimen colonial pero a favor de Fernando VII. La confusión de ideas y objetivos presentes en Hidalgo no escaparon de la crítica severa por parte de la iglesia que vio cómo las hordas de indios y campesinos fueron arrasando con comunidades y gachupines de manera atroz. Ante esto, la iglesia emitió una no despreciable cantidad de cartas pastorales y sermones a la comunidad en las cuales desacreditaban a la rebelión como absurda, poniéndola a la altura de franceses belicosos invasores de la madre patria. De hecho, como menciona Brian Connaughton, algunos clérigos no dudaron en afirmar que la rebelión estaba auspiciada por el mismo Napoleón en búsqueda de traer a la Nueva España creencias anti cristianas.

Ante la insurgencia en 1810, y aun estando en las Cortes, Fray Servando Teresa de Mier se mostró solidario y justificó las reclamaciones explícitas e implícitas del ejército de Hidalgo más por los antecedentes históricos de saqueo y abuso contra la América y los criollos que por simpatía. Un año más tarde viajó a Londres en donde permanecería hasta mayo de 1816 y conocería a José Blanco White, español comprensivo al momento histórico que apuntaba a una separación ineludible. *La Historia de la Revolución de Nueva España* (1813), escrita durante su estancia en Inglaterra, conjuntó una serie de argumentos destinados a justificar la independencia de los españoles americanos (criollos). En su momento, Blanco White había provocado revuelo entre los peninsulares al pedir la destitución de todos los virreyes y gobernadores en la América y el fin del monopolio comercial en aras de evitar un conflicto mucho más profundo en 1810 (Brading: 62).

Sin embargo, sabemos que las propuestas de White fueron rechazadas debido a que

en la práctica, a pesar de decirse liberales, los peninsulares no aceptaban una representación igualitaria mediante los diputados y menos perder las tierras de las cuales a pesar de declarar pocas ganancias obtenían enormes beneficios. Al final, la constitución de Cádiz, aunque con rasgos rousseaunianos según Brading, fue “instrumentada a medias de manera poco efectiva: muchas de sus cláusulas como la libertad de prensa fueron canceladas y, en general, las antiguas autoridades coloniales mantuvieron las riendas del poder” (Brading: 62). Gaspar de Jovellanos, quien regresaría para formar parte de las Cortes de Cádiz y José Blanco White conformaron una barrera contra el liberalismo francés rousseauniano. Propusieron en cambio un liberalismo constitucional o un contractualismo constitucional que limitaba los reformismos a la creación de cámaras representativas dentro o fuera de una monarquía respetuosa de los privilegios históricamente adquiridos, lo cual se traducía en el respeto a la fe católica y la iglesia como elemento cultural de cohesión histórica, así como privilegios aristocráticos que se debían respetar. Ambos, Jovellanos y Blanco White, fueron representantes de una clase aristócrata.

La iglesia novohispana se expresó en contra del movimiento de independencia en sus diferentes etapas. Usualmente alegaron la cercanía de los ideales independentistas a las reclamaciones francesas hechas en algún momento de la historia de su revolución. La iglesia pronto cayó en cuenta de que el movimiento insurgente no atentaba únicamente contra el régimen político colonial, sino contra el orden religioso al observar rasgos reformistas expresados en la amplia participación del clero regular como generales de la rebelión (Brading: 57-60). El problema pronto se hizo evidente en la sociedad civil al interior de las ciudades (Connaughton: 177), lo que llevó al clero secular a radicalizar los discursos en contra de insurgentes.

El clero montó una serie de discursos contrainsurgentes basados en una visión bíblica de la historia. Profecías, milagros e intervenciones divinas aparecieron constantemente dirigidas en discursos contra aquellos que se atrevían a cuestionar la alianza sagrada entre iglesia y monarquía, así como el orden divino de las cosas: “obediencia, subordinación a nuestro Soberano, respeto y veneración a su gobierno, tranquilidad y felicidad pública” (Connaughton: 177) se volvieron valores a rescatar en sociedad. No existe registro claro sobre el número de curas participantes en la insurgencia, lo cierto es que todos ellos recibieron la excomunión por parte de la iglesia por no acatar la obediencia exigida. Bien es

cierto, también, que muchas de estas excomuniones fueron negadas e inclusive ignoradas por los clérigos a los cuales eran dirigidas. Una vez consumada la independencia en 1821 muchas de estas excomuniones fueron perdonadas a la sazón de la reconciliación.

Sin embargo, el compromiso con la corona española y las Cortes de Cádiz fue puesto a prueba una vez que el espíritu emanado de la Constitución de 1812 fue básicamente liberal y anticlerical. Connaughton describe una iglesia española y novohispana irritada ante una constitución claramente liberal, supresora de órdenes religiosas y de la Santa Inquisición, que terminaba por rebajar a la fe católica a la altura de los invasores napoleónicos. Ante tal corte constitucional, la iglesia novohispana como institución se encontró cercada por dos grandes frentes; por un lado los insurgentes, que pese a su proclama de religión católica explícita en el uso de la imagen de la Virgen de Guadalupe (un estandarte principalmente criollo, por cierto) exigían una reforma tanto política como eclesiástica. Por el otro la Constitución de Cádiz no podía ocultar su fuerte compromiso reformador que llegaba al ámbito religioso y que continuaba con la tradición borbónica de reducir el poder político eclesiástico a través del debilitamiento económico.

Afortunadamente, una vez que en 1814 Fernando VII retornó a la corona la Constitución de Cádiz fue abolida y la Iglesia mexicana pudo expresarse abiertamente en contra de lo considerado injusto contra la fe. Se consolidó así un discurso eclesiástico novohispano en rechazo al gobierno gaditano que lo colocaba al nivel de sus enemigos (Connaughton: 167). La negación a la Constitución anteriormente jurada fue justificada porque el fin de la guerra en España implicaba la restauración de la monarquía española con la cual la iglesia tenía un lazo más fuerte de fidelidad y obediencia. Así pues en la Nueva España la Santa Inquisición se restablecería gracias al decreto del 21 de julio de 1814, siendo este sólo el principio de un claro reaccionismo clerical en contra de las Cortes y el reformismo que representaba. Al igual que como cinco años antes el clero igualaba al movimiento insurgente con la invasión napoleónica a España, hacia 1815 se esparció una visión dividida de unas Cortes contaminadas de un liberalismo rousseauniano peligroso para las tradiciones españolas y la fe católica.

Mas como los designios de dios son inescrutables, en 1820 el rey español fue obligado a jurar la constitución abolida seis años atrás y el proceso antiliberal y anticonstitucional consolidado por el clero (y el clero novohispano) se quedó sin piernas. Fernando VII se había

encontrado en un constante vaivén de posicionamientos cediendo a bandos conservadores y liberales por igual, haciendo que el gobierno se estancara bajo descrédito generalizado como “débil y falta de acción” (Connaughton: 197). Lo cierto es que las Cortes de Cádiz no habían sido un fenómeno aislado o espontáneo, formaban parte de un largo proceso en la renovación de ideas acerca de las instituciones feudales en un mundo moderno. Ante esto, la corona española y la Iglesia poco pudieron hacer: vieron cómo la masonería se esparció rápidamente consolidando grupos de partidarios del liberalismo.

La independencia de la Nueva España fue posible únicamente cuando los grupos criollos y la Iglesia concluyeron que la reinstauración de la Constitución de Cádiz resultaba perjudicial para sus intereses. Recordemos que a pesar de elevar de estatus a las colonias americanas, en la práctica las Cortes se habían mostrado renuentes a aceptar la participación de los ultramarinos poniendo impedimentos para lograr una justa representatividad en relación a población-representación diputacional. Obispos como el poblano Antonio Joaquín Pérez Martínez, que antes había sido un férreo defensor de la corona española, declaró roto el vínculo con España en tanto la relación se había vuelto ominosa y perjudicial para institución tan importante como la iglesia católica. Los repudios generalizados contra Fernando VII por mal dirigente no se hicieron esperar y la independencia de la Nueva España fue pactada como una salida necesaria que permitiera a la Iglesia subsistir.

A continuación se observan los argumentos usados para justificar la independencia más allá de la lucha entre criollos y peninsulares, argumentos que pensamos tienen sus orígenes en la escuela francesa e inglesa como constantes aristócratas en figuras como Jovellanos, Blanco White y Benjamin Constant, figuras intelectuales frecuentemente citadas por constructores de la nación mexicana como José María Luis Mora, Lucas Alamán, Carlos María de Bustamante, entre otros.

### **III.II CONSTITUCIONALISMO Y PRIMEROS AÑOS INDEPENDIENTES**

Visto desde una concepción historiográfica tradicional, al igual que el liberalismo europeo, el liberalismo mexicano comienza su camino como una reacción al antiguo régimen o al llamado orden colonial. Desde éste punto de vista, los primeros años del liberalismo mexicano se caracterizaron por la emergencia de una serie de valores en su momento sumamente poderosos y radicales: libertad, igualdad y democracia. Estos valores guiaron a



la nación mexicana una vez lograda su independencia en 1821 y promulgada su constitución en 1824, que al contrario de lo que se piensa fue sumamente respetuosa del orden colonial debido a las élites criollas participes en la consumación.

Cualquiera sea el enfoque y la forma de abordaje, todas las investigaciones sobre liberalismo mexicano encuentran que lo primero para explicarlo es el fenómeno de las instituciones feudales. De manera en extrema burda, podemos decir que el feudalismo en la Nueva España hacía referencia a una organización basada en torno a la figura del rey, quien ejercía un despotismo en tanto todos los privilegios que podía ostentar cualquier sujeto del reino emanaban de éste.

El feudalismo en Europa se caracterizó por “una serie de instituciones legales y relaciones basadas en la obediencia y el servicio del vasallo libre para con un señor a cambio de protección y manutención” (Hale, 2012: 43). A cambio de tal servicio, el rey otorgaba una concesión de tierras para el vasallo, generando así grupos ligados a la tierra y un sistema en el cual la propiedad privada y el derecho a la tierra determinaban el poder político. En las primeras décadas de la Nueva España, el gran terrateniente creó un estilo de dádiva señorial cuando asumió la figura de autoridad sobre los indígenas atados a la tierra a través del peonaje y la encomienda, aunque sabemos que de acuerdo a los estudios de David Brading dichos privilegios se vieron casi de inmediato coartados hacia la década de los cincuenta (Brading: 25).

La conquista y colonización de los territorios americanos fue llevada a cabo por individuos con concesiones y contratos reales. Después de esta, la Corona fue la fuente de los privilegios otorgados a los partícipes de las hazañas conquistadoras. En éste sentido la Encomienda se convirtió en una institución con potencial feudal en la cual corona y encomendero representaban las partes del contrato (Hale: 45). A cambio del otorgamiento de tierras y títulos, el encomendero juraba fidelidad a la corona y se obligaba a proporcionar fuerza militar contra los enemigos del rey o para, en el caso de la Nueva España, pacificar a indios hostiles difíciles de someter.

A pesar de que, como apunta Hale, la encomienda como institución militar en la Nueva España declinó después de 1550 debido a la renuencia de encomenderos a comprometerse en campañas organizadas, y a la negativa de la corona a seguir delegando poder económico y político, así como las denuncias de Fray Bartolomé de las Casas,

quedaron grupos que se convirtieron en pensionistas de la Corona; dóciles noblezas sin amplia capacidad militar que sin embargo reprodujeron y afianzaron lo que se conoció como el hacendalismo en una sociedad que lógicamente debía gran parte de sus actividades económicas al trabajo de la tierra.

Empero, el crecimiento y enriquecimiento de éstos grupos sociales—“la nobleza”—, y su posición política y social siguió dependiendo de la figura del rey y los privilegios u obstáculos que éste les pudiera facilitar o imponer. A principios del siglo XIX, las condiciones de los grupos peninsulares, criollos y mestizos siguieron dependiendo de la corona. Más aún, las Reformas Borbónicas habían intentado efficientizar la explotación de la colonia mediante la restitución de figuras locales que compitieran con el rey y la metrópoli; la división del territorio en prefecturas, así como la creación de autoridades designadas por el rey habían mermado progresivamente la autonomía que en algún momento anhelaron las aristocracias novohispanas. Como dijera el liberal mexicano Mariano Otero en 1842, el régimen colonial fue en la práctica un régimen despótico dado que no existían cámaras medias o cámaras representativas que mediaran o disminuyeran el poder del soberano, aún peor: el despotismo en la Nueva España fue ejercido prácticamente por un extranjero que jamás pisó suelo americano.

Cuando a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se empezó a hablar de “libertades”, estas libertades no hacían alusión a la de los indios atados a la tierra, sino a las libertades políticas de grupos relativamente privilegiados que buscaban su emancipación de la figura del rey, la corona y la metrópoli. En estos sentimientos de libertad la experiencia histórica occidental jugó un papel sumamente importante: la Independencia de las Trece Colonias y la Revolución Francesa habían demostrado la fragilidad de la corona y la validez argumentativa de una serie de preceptos jusnaturalistas que integrarían de manera conjunta el liberalismo. En palabras de Hale:

Históricamente, la Revolución francesa reveló mejor su contención dentro del liberalismo [...]. Francia nos ofrece el ejemplo clásico de una ideología libertaria e igualitarista dirigida contra un antiguo régimen. Las primeras etapas de la Revolución francesa plantearon el problema constitucional de interés fundamental para México: el de cómo constituir un régimen de limitación constitucional a la autoridad en una situación en que las instituciones políticas históricas eran débiles. La revolución suprimió [momentáneamente] los privilegios de la nobleza y el clero en Francia. En las

naciones hispanas, por lo menos, el privilegio clerical permaneció intacto (Hale: 307).

La llamada “revolución madre” debe su sobrenombre a las consecuencias que legó al mundo occidental. Tanto en Europa como en América, la Revolución Francesa enseñó a la aristocracia el peligro de asociarse o conjugar intereses con los grupos sociales más bajos, quienes desde la toma de la Bastilla tuvieron una capacidad de empoderamiento difícil de imaginar. A pesar de las discordancias historiográficas en la participación y consecuencias de éste hecho, lo aparentemente cierto es que su asalto, quema y posterior demolición se convirtieron en el símbolo de la revolución en tanto tuvo, junto con el incendio del castillo de Châlles en Vresse, un efecto de chispa incendiaria (Lagorio: 61). Para 1790 el poder coercitivo del Antiguo Régimen fue desplazado por la Guardia Nacional que llegó a convocar a tres millones de ciudadanos (a pesar de ser dirigido por facciones burguesas); la Revolución Francesa se convirtió en el motor de la esperanza colectiva para conquistar derechos individuales y sociales (Lagorio: 62). Como señala François Xavier Guerra, 1789 fue para las consiguientes revoluciones hispanicas, el modelo al cual aspiraban igualar o del cual definitivamente se querían separar y que de una manera u otra, ni España, ni México (en un momento Nueva España) se pudieron deslindar. Sin embargo, la incapacidad de cambio revolucionario parece ser una condición histórica occidental en la historia de las revoluciones. Más allá de la participación colectiva, de los sentidos de derechos y responsabilidades y de nacionalismos, tanto en América como en Europa se observa que:

“aunque los grupos rebeldes en nombre del tercer estado habían ejercido su derecho de terminar con el diezmo y los privilegios de la nobleza, la posterior abolición del feudalismo no mejoró la situación de los campesinos durante la revolución. La mayoría de las tierras expropiadas al clero fueron compradas por la burguesía próspera ligada a los negocios” (Lagorio: 62).

En el caso de la Nueva España, el cambio en las condiciones sociales de las bases fue prácticamente nulo después de 1810 y 1821, en parte por la negativa de criollos a cambiar el orden estamental que les beneficiaba y en parte por la crisis económica consecuencia de once años de guerra interna y deudas coloniales posteriores a la independencia. En el México ya independiente, la mayor parte de las deudas adquiridas por el Estado para gasto público únicamente beneficiaron a usureros y grandes capitalistas que impusieron altas tasas de intereses. Basta recordar que la invasión francesa en 1862 fue debido a la deuda externa

originalmente adquirida con el banquero Jean Baptiste Jecker, más aún: al igual que en Francia, en México gran parte de las tierras ganadas durante la desamortización (propiedades tanto de la Iglesia como de comunidades indígenas) fueron a parar a manos de usureros con suficiente liquidez a precios excesivamente bajos.

Como sea, la extensiva e intensiva participación de las bases sociales en Francia y, de manera paralela, en México en 1810, permitieron a las élites plantear un liberalismo acorde a sus intereses, un liberalismo que defendiera y proyectara la igualdad política y económica entre peninsulares y criollos sin que los valores de igualdad y libertad transgredieran en exceso su comodidad. La llamada “dictadura del terror” provocó que en el mundo occidental el jacobinismo fuera condenado por su cercanía a la anarquía y por ser la bandera de la soberanía popular. Al igual que Francia, en México la aristocracia tuvo que librar una batalla con dos frentes: en el primer frente el objetivo era frenar el despotismo del ejecutivo (sea rey o presidente), en el segundo frenar las aspiraciones — llamémoslas así— populistas a la democracia inclusiva.

Ralph Roeder y Charles Hale señalan que el movimiento de indios en 1810 causó un cráter en la identidad criolla aristocrática, el temor que adquirieron las clases acomodadas ante la vehemencia india no tuvo comparación sino hasta 1847 con la guerra de castas en el actual estado de Yucatán. El ascenso y poco apoyo a Vicente Guerrero como presidente de la nación en 1829, así como la entrada del ejército de Juan N. Álvarez a la ciudad de México en 1855 y del ejército de la Sierra Norte a la misma ciudad entre 1861 y 1876, erizaron a las élites ante el peligro de revueltas más grandes debido a que eran ejércitos conformados por campesinos indios liderados, igualmente, por caciques con amplia fortaleza militar.

Hasta antes de 1876 el liberalismo mexicano decimonónico tuvo dos vertientes claras, aunque no únicas, que respondían a alineaciones occidentales con respecto a los límites, orígenes y capacidades de la soberanía popular según las élites dirigentes de la nación. Ya en Europa se había presentado un “conflicto entre la libertades y libertad, entre derechos (privilegios) históricamente adquiridos y derechos naturales y abstractos, entre constitucionalismo y soberanía” (Hale, 2012: 51) identificados con el conflicto entre la escuela inglesa y la escuela francesa, entre Voltaire y Montesquieu frente a Rousseau. Dicho a grosso modo: el desarrollo de los gobiernos representativos se apoyó en el constitucionalismo aristocrático y no en el rousseauiano, por tal razón, en México Benjamin

Constant fue uno de los juristas y teóricos más reconocidos entre las élites políticas que integraban la nación al igual que Gaspar Melchor de Jovellanos. El rechazo a Rousseau y la soberanía popular se debe a que, desde la argumentación aristocrática, el pueblo francés no garantizó los derechos y tampoco separó los poderes, lo único que hizo fue implantar un autoritarismo ante la caída de otro: un despotismo democrático.

Dice Charles Hale que especialmente entre 1810 y 1830, los liberales hicieron uso de las reflexiones de Benjamin Constant para consolidar un sistema político funcional de acuerdo a los integrantes de la nación. A diferencia de Francia, la Nueva España no tenía ningún cuerpo intermedio entre el rey y el pueblo y al pasar a la república una de las tareas más importantes fue la de consolidarlos para que pusieran resistencia al ejecutivo y al pueblo. Benjamin Constant, dirigente de la escuela francesa de liberales doctrinarios o constitucionales, buscó constantemente formas de garantizar la libertad civil en un país en donde las instituciones secundarias o intermedias eran débiles y por eso se convirtió en uno de los principales dirigentes ideológicos durante la construcción de la nación en México.

Cuando Constant hacía énfasis en la necesidad de cuerpos medios colocados entre el individuo y el Estado, implícitamente insinuaba que estos serían por naturaleza aristocráticos pues debían ser integrados por individuos conscientes de la complejidad social; sujetos educados en temas jurídicos, políticos y administrativos que, además, poseyeran propiedades en tanto éste elemento “asegura el bienestar; [...] y hace capaces a los hombres de ejercer los derechos políticos. La indigencia [al contrario] condena a los hombres a la posición de niños en los asuntos públicos” (Hale: 63). Estos grupos intermedios se encargarían de instaurar las instituciones que buscaban preservar la libertad por periodos prolongados, y no, al contrario, regímenes libertarios que terminarían por traicionar la libertad misma [refiriéndose a Rousseau].

En éste sentido, la formación de cuerpos medios preferenció la incorporación de aristócratas sobre individuos del pueblo por la sencilla razón de que éste último término implicaba, en su momento, la desentonación con las élites, esto es: maneras de juzgar en las cuales la emoción y las pasiones jugaban un papel más grande que la razón y el comportamiento civilizado. La plebe, el vulgo, el populacho, en fin, términos para referenciar a los grupos “más bajos”, eran “actores que se contraponían a los <<hombres de bien>> quienes se movían en el mundo de la civilización y [que sabían] afrontar ese mundo de

contornos mal definidos que el XIX tiende a identificar con la barbarie” (Guerra, 2014: 353).

La ciudadanía fue considerada, según Guerra, “el atributo más glorioso y respetable” e implicaba una serie de derechos y obligaciones para con su nación; estaba ligada además con la propiedad privada y con el “nivel cultural” que el individuo podía alcanzar, siendo, en síntesis, cultura y propiedad requisitos para ella (Guerra: 357). Por lo tanto, “los únicos ciudadanos en el sentido moderno de la palabra fueron los miembros de las élites que habían interiorizado su condición de ciudadanos, es decir, la cultura democrática moderna” (Guerra: 361), situación constante gran parte del siglo XIX y que, a riesgo de error, prevalece a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI. Entonces, *pueblo* y *ciudadanía* no eran lo mismo y la transición de uno a otro sería de hecho una de las principales tareas del Estado nacional desesperado por la incorporación de sujetos bien preparados: la educación moral y científicista satisficaría, en poca medida ciertamente, ésta necesidad a través de los años.

Así, mediante la formación de cuerpos medios bien preparados se llegó, como dice Carlos Lagorio, a la institucionalización de la democracia y la soberanía: la legitimación y aprobación de unas “formas” sobre otras en referencia a la participación política que, a la larga, beneficiaron casi únicamente a los grupos mejor acomodados con representación directa en las cámaras o cuerpos legislativos. El historiador Lagorio rescata el apunte de René Laureau: “la institucionalización no es una cosa, ni un fantasma, sino un proceso: el movimiento de las fuerzas históricas que hacen y deshacen las formas. La nivelación que supone la descripción de los tres momentos filosóficos (universalidad, particularidad y singularidad) debe transponerse a un registro dinámico” (Lagorio: 79). Esto quiere decir que en la historia de las revoluciones, la institucionalización acopla— por así decirlo— el antiguo régimen (del cual se rebelan), la revolución (el medio por el cual se rebelan) y un nuevo Estado de derecho resultante de los anteriores (que pacifica) o en otras palabras: la institucionalización forma parte del reformismo que se opone al revolucionarismo (rousseauiano) y al conservadurismo y que sin embargo busca una *transición ordenada* y pacífica hacia nuevas formas de gobierno que eviten el estancamiento y la revolución del pueblo.

Es innegable que las revoluciones del siglo XIX, y también las del siglo XX, legaron a sus contemporáneos instituciones que medianamente mediaron antagonismos sociales: éstas normalmente fueron, al menos en los discursos, creadas para atender las exigencias de

los grupos más desprotegidos y atenuar los conflictos. En el caso de la independencia de la Nueva España, la institucionalización proyectó las exigencias aristocráticas y no de las bases sociales indias, mestizas, castizas y personas negras debido a que en la práctica la consumación, entre quienes lideraban, fue considerada fruto de élites políticas y económicas. Sin embargo, lo cierto es que la institucionalización fue bastante prolífica en otras dimensiones como la educativa y la científica pues al final de cuentas lo que se observó a nivel general fue un reformismo que negaba el régimen anterior y se encontraba en búsqueda de nuevos valores que guiaran la sociedad, en éste sentido, desde los años treinta en México se empieza a pensar una educación laica aunque, como muchas otras reformas sociales, se tuvo que esperar hasta la década de los cincuenta.

Empero, el reformismo y la negación del “antiguo régimen” en el caso de las revoluciones hispanas es bastante más paradójico y complejo de lo que se piensa. La justificación a la independencia de la Nueva España se basó en faltas contractualistas y representativas. Durante la invasión a España por el ejército francés en 1808 y la posterior abdicación de Fernando VII e imposición de José Bonaparte, la “nación” imperial resistió cuanto pudo y organizó Juntas a las cuales trasladó la soberanía del pueblo alejada del nuevo rey. Las Cortes de Cádiz y la Constitución representaron tanto la negativa por aceptar un nuevo gobierno extranjero como la intención de sostener al anterior pero con reformas sociales en las cuales la soberanía se concebía como un acuerdo entre pueblo y rey, es decir: entre iguales.

Como ilustró François Xavier Guerra en *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, en diferentes colonias americanas se observó un movimiento de sublevación contra el rey francés y no así contra el español, los alzamientos patrióticos no se hicieron esperar en apoyo a Fernando VII argumentando el retorno de la soberanía al pueblo (o a los pueblos) una vez que el rey había roto el pacto contractual al no consultar a sus súbditos sobre su abdicación (Guerra, 2014: 321-324). En éste sentido, la negativa por parte de los integrantes de las cortes por dar una paridad representativa a los de ultramar (que las respaldaban y no reconocían al gobierno invasor) fue bastante notable; en tales espacios se observó el desinterés por parte de peninsulares por brindar una igualdad política a sus territorios americanos.

Una vez que Fernando VII recuperó la corona en 1814, quienes integraron las cortes

y el cuerpo constituyente fueron reprimidos por los alcances “radicales” que poseía la constitución. Sin embargo, una vez que en 1820 la Constitución fue jurada por Fernando VII según lineamientos extremadamente liberales allegados a los ideales franceses, en la colonia el clero se erizó por las tendencias seculares que implicaba éste regreso y los criollos ante la negativa a la igualdad política demostrada por peninsulares años atrás.

Así pues, la independencia de México se justificó pues la corona había atentado en todo momento contra “los intereses de América”, se disolvió el contrato que ligaba a la ciudadanía novohispana con el rey pues éste poco interés tenía en el bienestar de los segundos: “México había sido engañado por la madre patria y por eso se disolvió el pacto social” (Hale: 76). Xavier Guerra, sin embargo, plantea el misterio que embarga a las revoluciones hispánicas: revoluciones que buscaron anclarse en el régimen colonial ante la inevitabilidad de profundas reformas sociales en la metrópoli y que sin embargo son obligadas a negar desde sus primeros años el “orden social” del antiguo régimen, siendo esta observación clave para entender los elementos aristocráticos en organizaciones políticas igualitarias modernas.

Lo siguiente a la independencia fue instaurar los mecanismos que permitieran a la joven nación transitar al nuevo régimen. Recordemos que la primer forma de gobierno instaurada en el México independiente fue el imperio al mando de Agustín de Iturbide, coronado el 19 de mayo de 1822 aunque en realidad la organización imperial había sido acordada desde el plan de Iguala cuando se juró reconocer y preservar el orden colonial y ofrecer la corona mexicana a Fernando VII (Roeder: 65), quien por supuesto la rechazó. El 31 de octubre del mismo año, apenas unos meses después de ser declarado emperador, Iturbide disolvió la Soberana Junta Provisional Gubernativa, lo cual fue considerado traición al nuevo orden (inexistente, apenas imaginado), proclamándose el Plan de Casa Mata el 1 de febrero de 1823 que lograra su abdicación en marzo del mismo año.

La historia cuenta que Agustín de Iturbide regresaría a México el 14 de Julio de 1824 ante el rumor de un intento de reconquista española sólo para ser fusilado. En 1838 los restos del primer emperador de la nación independiente fueron trasladados a la Capilla de San Felipe de Jesús en la Catedral Metropolitana con los honores correspondientes. Hacia 1865 el emperador Maximiliano de Habsburgo tomó a Agustín de Iturbide Green, nieto de Agustín de Iturbide I, bajo su tutela en un intento por preservar y acrecentar la dinastía ante la falta de descendencia natural.



Para quien fuera una de las figuras liberales más importantes de su tiempo, José María Luis Mora, Agustín de Iturbide fue el claro ejemplo de la necesidad de instaurar mecanismos que frenaran el despotismo de los gobernantes y protegieran derechos y libertades individuales inherentes al ser humano. El liberalismo constitucional en la época de Mora intentó, básicamente, proteger las libertades individuales contra las invasiones del poder arbitrario y las prácticas exageradas de igualdad y libertad política observadas en la revolución francesa y el reinado del terror. El constitucionalismo comprendió la parte formativa de las instituciones del nuevo país al determinar cómo se legarían los poderes, las representatividades y la planeación de un nuevo sistema legal en el cual Mora fue clave.

Los años que comprenden entre 1824 y 1833 albergaron no contradicciones pero sí incompatibilidades que se fueron haciendo insostenibles. La creación de un Estado fuerte fiscal, política y moralmente, apuntó a la necesidad de erradicar formas de identidad que competían directamente con el modelo ideal de ciudadano en un Estado nacional moderno. La constitución de 1824 no suprimió ni combatió siquiera mínimamente el papel del clero en asuntos de política, educación y moral; al contrario, consolidó a la iglesia como uno de los pilares identitarios de la nación y confirmó su influencia avasalladora en la vida cotidiana mediante la proclamación de la fe católica en calidad de exclusiva y la perpetuación de los fueros eclesiástico y militar (Hale: 84).

Empero no se puede afirmar que la iglesia se benefició de ésta relación con el Estado; como integrante activo de la nación, se vio obligada a socorrer al Estado en asuntos económicos cuando éste se veía corto de recursos, muchas fueron las propiedades y préstamos al Estado que se perdieron con el tiempo. La documentación del siglo XIX permite observar a una Iglesia participe en asuntos educativos. A menudo sus espacios eran las escuelas donde se enseñaba a los niños de la comunidad. El trabajo de Guy Thomson hace explícita la participación activa de curas en la Sierra Norte de Puebla, donde la iglesia seguía ostentando una labor educativa importante ante la incapacidad del Estado de llegar a los espacios más recónditos del país.

Los poderes regionales se convirtieron en otro de los inconvenientes para forjar una identidad nacional y un Estado fuerte. Las reformas borbónicas, así como la Constitución de Cádiz y sus formas de representatividad, habían hecho de los jefes políticos regionales entes relativamente autónomos con respecto a las autoridades centrales preocupadas por la

uniformidad y la fidelidad hacia los principios liberales constitucionales, y no tanto hacia los gobiernos efímeros locales. Charles Hale y Luna Argudín ponen especial atención a la disputa entre el modelo republicano centralista y el republicano federalista durante los primeros diez años de vida de la nación independiente, años cruciales en los que actores políticos de la élite nacional empeñan fuerzas para evitar el desmembramiento casi inevitable ante la falta de figuras políticas y representativas sólidas en el orden social.

Durante las tres primeras décadas de vida independiente, México cedió gran parte de su territorio (ocupado o no) mediante tratados de rendición y estuvo a punto de perder la soberanía nacional en dos ocasiones ante el vecino norteamericano de políticas imperialistas. Entre 1823 y 1824 hubo intentos de independencia por parte de los actuales estados de Jalisco, Oaxaca y Zacatecas que sólo agravaron los conflictos entre autonomía local y poder central. La independencia de Texas en 1836 se fraguó so pretexto de la transición de república federal a república centralista y el equilibrio entre autoridades locales y autoridades centrales en la recaudación y repartición de impuestos, así como de participación política en la estructuración de instituciones que regirían la vida nacional.

Lo cierto es que a la independencia, los antecedentes históricos apuntaron a establecer un gobierno federalista en tanto, como ya se ha mencionado, la constitución de Cádiz se volvió el referente inmediato de la constitución mexicana de 1824. En éste sentido, la representatividad durante la integración de las Cortes había anulado la figura de un virrey e hizo que los jefes políticos de las prefecturas (nombrados por el rey) actuaran según una autonomía provincial que en realidad excluía a las fuerzas locales en pugna con la corona. Lo que en las Cortes de Cádiz implicó un centralismo dictado por la corona y el rey, al pasar a la independencia significó una autonomía local ante la inexistencia de un gobierno central fuerte o, en su defecto, de una figura de poder capaz de unificar a los estados.

Frente a la inexistencia de un gobierno central, las provincias se dispusieron a crearlo. El resultado fue la Constitución Federalista de 1824 (Hale, 2012: 83), un federalismo con intención de “mantener ligado lo que ya estaba desunido”. La experiencia centralista con Agustín de Iturbide había servido para observar que el gobierno central era incapaz de funcionar en una nación sin instituciones y prácticas culturales que permitieran el dominio del centro con respecto a la periferia, más aún, los problemas de comunicación, las carencias económicas y los intereses en pugna de élites imposibilitaban los acuerdos entre los gobiernos

regionales y locales con el nuevo Estado centralizado. El plan era que una vez que el gobierno central se fortaleciera mediante la cooperación por parte de las entidades federativas a través de derogación de recaudación de recursos al gobierno central, éste retomara su tradicional supremacía sobre las provincias.

Sin embargo el proceso de fortalecimiento del gobierno central fue bastante atropellado. Al contrario de lo esperado, el federalismo avivó aún más las tendencias autónomas y la reticencia a brindar apoyo económico al gobierno central ubicado en el Estado de México y, posteriormente, en el Distrito Federal. Durante la primera década independiente, el liberal José María Luis Mora expresó su preocupación ante prácticas excesivas en cuanto a la autonomía provincial (Hale: 86) que ponían en peligro el acuerdo para constituir la nación. Inclusive hechos alusivos al carácter idiosincrásico de las comunidades indias fueron aspectos que expresaron el conflicto entre centralismo y federalismo, o entre gobierno central y autonomía local que trasladó rápidamente problemas de libertad y despotismo en una nación liberal.

Por mencionar un ejemplo: el diputado Manuel Villaverde, integrante del Congreso Constituyente de 1824, pensaba que las autoridades locales habían degenerado en gobiernos ineptos debido a su integración por sujetos “sirvientes y jornaleros” sin ideas políticas, sin causa pública, sin vocación, con indiferencia hacia la nación (Hale: 90) y que a menudo anteponian conflictos personales y familiares contrarios a la igualdad que pregonaba el liberalismo (es decir: actuar conforme un proceso institucional que asegurara las garantías individuales). Ante tal situación: ¿cuál era la postura que debían tomar los gobiernos centrales en relación a la intervención en asuntos de corte local y en qué medida se debía permitir administrar sus propios asuntos a las autoridades locales? ¿Se les debía permitir el ejercicio libre del gobierno a las autoridades poco instruidas en los valores de la nación moderna o al contrario se debía acudir a la intervención, provocando inevitablemente conflictos nacionales?

Algunos de los diputados abogaron por mayor libertad en los Estados, municipios y comunidades argumentando que delegar mayores responsabilidades en sus asuntos locales los incentivaría; el desarrollo de la iniciativa local fue considerado el fundamento verdadero del sistema federal y el freno para un despotismo centralizado. Así pues la participación activa en las comunidades fue uno de los elementos que más se privilegió en el nuevo régimen, la cuestión fue encontrar el equilibrio entre la centralización extrema en la cual funcionarios

superiores intervenían en decisiones locales de poca monta y la autonomía extrema que no podía sino conducir a la desintegración nacional.

En el capítulo “Bandidos, Estados y poder” el historiador inglés Eric Hobsbawm ilustra a los lectores sobre las condiciones que permitieron la formación de bandidos en las comunidades agrícolas en transición al sistema capitalista del Estado moderno, explicación que a su vez nos puede permitir entender la complejidad de un gobierno central en sociedades tradicionalmente fragmentadas. De acuerdo a Hobsbawm, para comprender la historia del bandolerismo se debe pasar a “la historia del poder, es decir, del control por parte de los gobiernos u otros centros de poder de lo que sucede en los territorios lejanos a éste” (Hobsbawm, 2001: 24). Dicho control se encontraba limitado a territorios y poblaciones concretas y estratégicas dentro de su alcance comunicativo pues los gobiernos anteriores al siglo XIX (y aún en el siglo XIX) tenían tres importantes limitaciones: 1) los medios de control que disponían las autoridades eran inadecuados para su propósito; 2) una amplia capacidad local de evitar obedecer a las autoridades y 3) porque las autoridades se limitaron a controlar sólo algunos aspectos de la vida de los súbditos.

Durante gran parte del desarrollo de las comunidades agrícolas el poder político bajo el cual vivían las comunidades campesinas era local o regional. Los señores dueños de las tierras movilizaban en mayor o menor medida a campesinos para lograr negociaciones con el rey o el emperador, de quien más que recibir órdenes entablaba un diálogo en forma de negociación. Por lo tanto la fuerza señorial (o terrateniente, hacendaria o latifundista) era grande pero intermitente y limitada, lo que evitaba la total autonomía de la autoridad local-regional con respecto a otra más fuerte (la del centro). Una vez planteado el Estado nacional moderno, la problemática y conflicto entre el gobierno central y las autoridades locales en figuras de terratenientes y caciques se mantuvo.

Como explica Hobsbawm: “en las sociedades actuales, el ejercicio del poder centralizado se ha concentrado en el llamado estado nacional que reivindica, mediante un aparato de funcionarios estatales, un monopolio prácticamente total del poder sobre todo lo que sucede dentro de sus fronteras”. Sin embargo, estas características del Estado nacional son relativamente nuevas (de bien entrado el siglo XX), ningún estado antes del ferrocarril y el telégrafo tenía conocimiento certero sobre lo que ocurría en los lugares más recónditos de su territorio, no eran capaces de mover sus agentes con la rapidez suficiente como para

apropiarse de la autoridad en conflictos locales.

Los habitantes de las comunidades vivían, nacían y morían en sus fronteras, no concebían la dinámica fuera de sus domicilios, en algunos casos no reconocían siquiera a sus vecinos. Así pues, hasta antes de la consolidación de los estados nacionales modernos las autoridades se encontraban limitadas por la incapacidad de controlar a las autoridades locales (quienes por cierto tenían en muchas ocasiones sus propias armas y sus propios ejércitos como medidas de supervivencia) por las insuficiencias técnicas de la información, las comunicaciones y los transportes (Hobsbawm: 28).

Para el historiador inglés el bandolerismo es un fenómeno de amplio alcance, bien lo puede encontrar en México, Perú, Argentina, Sicilia, Indonesia; América, Europa, Asia, y Australia, por mencionar sólo algunas dimensiones geográficas. El bandolerismo nace de la transición de sociedades agrícolas básicas que al pasar a un sistema estratificado de clases sociales con instituciones más complejas con diferentes dinámicas de capital y nuevos grupos de poder. Cuando ven amenazado su estilo de vida, encuentran en la periferia del sistema legal su modo de supervivencia. Casi por definición son campesinos fuera de la ley, considerados criminales por el Estado y los señores pero que, muy a su pesar, permanecen dentro de la sociedad campesina por ser elevados a héroes, paladines, vengadores, luchadores y justicieros. Su existencia se debe en gran parte a la ineficiencia de los mecanismos de cohesión de las autoridades (tanto locales como centrales) y a la rebeldía natural de las comunidades ante el avance de nuevos grupos hegemónicos. Aunque temidos, su autosuficiencia nunca fue tan amplia como para emprender una carrera por el poder a nivel nacional, pero fueron sin lugar a duda una preocupación en tanto representaban actores potenciales de poder.

La consolidación de los Estados modernos, es decir la combinación del desarrollo económico, el mejoramiento de las comunicaciones y la burocratización mermaron las condiciones que permitían el nacimiento y desarrollo de los bandoleros (Hobsbawm: 35). A pesar de esto, una vez que los sistemas entraron en crisis en diferentes etapas del siglo XIX y XX, el bandolerismo se empoderó frente a vacíos hegemónicos y fue posible tender puentes entre autoridades reconocidas (usualmente centrales) y bandidos dispuestos a negociar con quienes ofrecieran los mejores beneficios sin que esto implicase un rompimiento con sus comunidades. Ejemplos de bandidos en el México decimonónico pueden ser Juan N. Méndez

y Juan Francisco Lucas, líderes comunitarios y además generales de xochiapulcas, tetelenses y cuatecomacos, siendo dos ejemplos de bandidos sociales que debido a circunstancias históricas particulares trascienden a revolucionarios de la nación.

Queda claro que el conflicto entre centralismo y federalismo, entre centro y periferia, no únicamente comprende enfrentamientos entre élites político-económicas distanciadas geográficamente y abocadas a diferentes actividades económicas, sino también la resistencia por parte de diferentes grupos sociales ante el cambio que presupone la modernidad y el Estado nacional. Como explica François Xavier Guerra, las naciones independientes estarán ancladas a antiguos regímenes y corporaciones que se niegan a entrar en nuevos sistemas políticos en los cuales su estilo de vida se encuentra en peligro, esto aplica tanto a la iglesia como a pueblos que procuran tanto más sus tradiciones que los nuevos valores de la modernidad. Los liberales, para Guerra, serán entonces pequeñas élites que portarán valores diferentes al ancho de la población que dirigen: “la ideología moderna de las élites coexiste con el arcaísmo de una sociedad que ellas gobiernan con valores y normas diferentes de los suyos” (Guerra: 360).

En realidad cabe describir a la nación mexicana moderna como una paradoja que surge de la negativa a entrar en nuevas formas de sociabilidad entre los integrantes que la componen; de ahí su carácter aristocrático que confluye con un sistema político liberal e igualitario. La negativa al cambio lo produjo, << la historia de quienes no querían cambiar y que por eso mismo hacen la revolución >> parece repetirse constantemente en la historia occidental más allá de revisionismos sobre nacionalismos, de continuidades sobre rupturas. El peso de los sistemas tradicionales sobre los sistemas modernos ilustrados se debe a la aventura sin respaldo que supone la transición para agentes sociales acomodados en su cotidianidad; el sistema de representaciones que les dicta su lugar en el mundo.

Sobre éste punto Eric Hobsbawm explica que el surgimiento del bandolerismo, así como su conversión en epidemia, refleja la distorsión de toda una sociedad con la aparición de nuevas estructuras y clases sociales que mueven a las comunidades o pueblos a proteger su vida no importando las maneras (Hobsbawm: 39). A pesar de que el bandolerismo puede llegar a ser precursor o acompañante de movimientos sociales de más amplios alcances, éste usualmente:

“persigue la defensa o restauración del orden tradicional de las cosas <<tal como

deberían ser>> (lo que en, en las sociedades tradicionales, quiere decir tal como se cree que habían sido en un pasado real o mítico). Terminan con los abusos, eliminan y vengan los casos de injusticias [...] El objetivo es modesto, puesto que deja a los ricos el derecho a explotar a los pobres (mientras no vayan más allá de lo que se acepta tradicionalmente como <<justo>>), y a los fuertes el de oprimir a los débiles (siempre que se mantenga dentro de unos límites razonables y tengan en cuenta sus deberes sociales y morales). [...] En éste sentido, los bandoleros son reformistas y no revolucionarios (Hobsbawm: 42).

De la misma manera, cuando en 1808 y en 1810 los súbditos del rey se alzan en contra del ejército invasor a la nación española, combaten por la defensa decidida de la sociedad tal como es, como la ha moldeado la historia (Guerra: 321). Miguel Hidalgo, el héroe máximo de la independencia de México, se levantaba en 1810 para defender “nuestra religión, nuestra ley, nuestra libertad, nuestras costumbres y cuanto tenemos más sagrado y más precioso que custodiar”. Los levantamientos patrióticos de los que habla François Xavier Guerra indican dos aspectos también relevantes: 1) la preexistencia de una nación hispanoamericana que antecede a la nación del Estado moderno y 2) la igualdad entre el “pueblo” (entendido como lugar donde reside la soberanía, o entendido como población o “la otra parte contractual”; los súbditos) y el rey y la consecuente capacidad de recuperar la soberanía ante la violación al contrato social.

Así mismo, la preexistencia de una nación— tradicional—, a una nación — moderna— llevó a confrontar dos posturas sobre su constitución: una que apuntaba a que ésta ya se había formado durante la colonia (y había que respetarla) y una contraria que apuntaba que aún estaba por constituirse según preceptos liberales relativamente modernos. Estas posturas condujeron, consecuentemente, a la disputa ideológica e historiográfica en torno a los orígenes de la nación mexicana y los discursos históricos que habrían de imponerse entre el ancho de la población a manera de incentivar la identidad nacional.

Los unos argumentaban que la nación era un ente complejo producto de una larga historia a lo largo de la cual se han forjado sus valores, sus leyes, sus costumbres, es decir su identidad. En ella los cuerpos y corporaciones se erigen de acuerdo a leyes naturales y religiosas, así que son una parte vital de la sociedad (Guerra: 325). Ésta nación podía modificarse pero tomando en cuenta a las leyes fundamentales de su tradición y a los cuerpos que históricamente la habían constituido. Para François Xavier Guerra la mayoría de

independizados en toda la hispanoamérica puede encajar fácilmente en éste grupo, tenían una visión de “pueblo” con derechos propios que parte de la visión plural de Monarquía que los vinculaba al rey (como iguales).

Los otros, al contrario, concebían a la nación como una formación profundamente moderna, identificada según los peligrosos parámetros de la revolución francesa. La nación para ellos estaba formada por la unión voluntaria de individuos autónomos e iguales (Guerra: 326) que por lo tanto depende de la voluntades individuales. En ésta nación los grupos que constituyen la sociedad no se pueden negar pero deben dejarse atrás según la abolición del despotismo y los principios fundamentales del derecho natural: la igualdad, la libertad, la soberanía en la nación. Así pues, la nación está por constituirse y por reformarse de su pasado más inmediato.

En el caso de México bien podría afirmarse que los de la primera visión histórica sobre la nación eran los más pero en realidad es difícil afirmar o negar ésta presunción en tanto que tanto las Cortes de Cádiz, la Constitución de Cádiz y la independencia de la Nueva España — por mencionar sólo unos ejemplos— encubrían distintos grados de profundo reformismo detrás de una careta de fidelidad al rey y sus formaciones históricas tradicionales. En éste sentido, la afirmación de Xavier Guerra de que los liberales (tanto españoles como americanos) “se veían forzados a actuar encubiertos al pretender introducir sus concepciones en una sociedad profundamente tradicional” (Guerra: 334) sólo se puede confirmar o desechar mediante un número amplio de estudios de caso que permitan determinar las filiaciones políticas y las ideas que embargaban a las élites nacionales pos independentistas en cada una de las jóvenes naciones. Lo cierto es que en México los primeros destellos de liberalismo son de uno aristocrático con mira a la independencia y la construcción de nuevas instituciones sociales, lo cual parece conciliar las corrientes descritas anteriormente pues la constitución de 1824 *respeto pero reforma*.

### **III.III LIBERALISMO DE REFORMA**

El conflicto conocido como la Guerra de Reforma se vio precedido por la creación de una nueva constitución que en teoría venía a solucionar los conflictos sociales culpables de la inestabilidad política del país. Así, desde la historiografía tradicional, entre 1855 y 1857 se expresó el liberalismo más radical culpable del posterior enfrentamiento armado y, a largo



plazo, el apoyo de grupos políticos conservadores al nuevo Imperio Mexicano. Sin embargo a partir de la consulta a investigaciones de Charles Hale, María Luna Argudín, e inclusive el mismo Ralph Roeder, se asoma una actitud liberal bastante más normal de lo que se piensa, que en ocasiones ralla en la homologación con los años anteriores a la invasión norteamericana mediante un liberalismo bastante conservador en temas referentes a la inclusión de amplias bases sociales al sistema político mediante el sufragio— esto es la democracia— así como reformas que permitirían el reparto agrario.

Después de la derrota de Antonio López de Santa Anna mediante el Plan de Ayutla (1854), se llegó al acuerdo de convocar a un Congreso Constituyente que permitiera estructurar una nueva (valga la redundancia) constitución capaz de proteger y armonizar los intereses de los grupos sociales que integraban hasta ese momento la nación. La necesidad de una nueva constitución radicaba en la escritura de “un nuevo instrumento jurídico que organizara política y económicamente la sociedad, para lo cual creara instituciones y normara las relaciones entre estas y el Estado” (Luna, 2006: 27), es decir; era necesario definir nuevos principios que permitieran la convivencia y evitaran rencillas desencadenantes de profundas divisiones y conflictos civiles. En este sentido, es evidentemente extraño que la “época de Reforma”, y especialmente 1857, sea en extremo parecida a los primeros años del México independiente al punto de retomar discusiones que ya se habían producido entre 1823 y 1833 (en los cuales José María Luis Mora jugó un papel preponderante).

La razón de tal coincidencia es más sencilla de lo que se piensa: la constitución de 1857 retomó los preceptos básicos de la constitución de 1824, por lo cual las discusiones inherentes al constitucionalismo se retoman de manera automática. En dichas constituciones se plasmaron sentimientos generalizados con respecto al papel de los individuos y los gobiernos, teniendo el liberalismo un papel central en la limitación de las labores de los integrantes de la nación. Cabe decir que el liberalismo que retoman los constituyentes de ambos congresos es el descrito aquí como *liberalismo intelectual*, casi humanista, apoyado en el jusnaturalismo. Si al principio estos valores liberales se pensaban demasiado optimistas desde el presente por ser difundidos para justificar y legitimar a los vencedores, la lectura de Luna Argudín ha permitido entender que dichos preceptos se mostraron *ideales* a alcanzar según los hombres del siglo XIX (lo cual sigue sin implicar que en la práctica se realizaran), como doble movimiento; cual objetivo y legitimación

A pesar de que las tesis revisionistas plantean, al igual que con la Revolución Francesa de 1789, la continuidad del Antiguo Régimen por sobre los procesos de ruptura, aquello que José Elías Palti llama *El tiempo de la política* y Carlos Lagorio, desde la historia cultural, reconoce como *el motor de la esperanza colectiva* (haciendo referencia también a la política) demuestra que los valores de libertad, igualdad, educación y democracia se extendieron no sólo entre la burguesía y pequeños grupos nobles, sino en las amplias masas partícipes de innumerables revueltas que vendrían a modificar el espectro social. La Independencia de las Trece Colonias y la Revolución Francesa tuvieron un impacto en el mundo occidental difícil de dimensionar, la libertad y la igualdad representaron un arma de doble filo para la burguesía en asenso pues los pueblos (dígase la sociedad no educada) aspiró a mejorar su condiciones de acuerdo al denso paradigma que la democracia representó. Will Fowler demuestra una particular participación civil mediante los pronunciamientos, que más que canales informales para exigir demandas, se convirtieron en legítimos espacios de negociación entre caudillos, jefes de gobierno y civiles. El jacobinismo, los excesos de los gobiernos y las constantes hambrunas junto a la “libertad, la igualdad y la justicia” permitieron, en ambos lados del atlántico, momentos históricos en los cuales el pueblo toma conciencia de su capacidad para generar el cambio:

“Si bien el Iluminismo proveyó el basamento intelectual de las plumas que confrontaron en la búsqueda de la mejor forma de gobierno mediante manuscritos, boletines, libelos, periódicos y toda forma de materiales impresos, el protagonismo popular fue decisivo. La participación de vastos sectores populares en los hechos políticos que se sucedieron fue la verdadera usina de las tomas de posición...”  
(Lagorio: 72).

Ante la afluencia de demandas hubo, entonces, una necesidad de institucionalizar ideas que conducían constantemente a un *revolucionarismo*. De ahí la importancia de libertad, igualdad y democracia plasmadas dentro de la constitución (sólo así sería popular), lo que demuestra que no fueron únicamente discursos vacíos, sino obligaciones de los congresos constituyente hacia el pueblo. La participación de los ejércitos de la Sierra Norte de Puebla al mando de Juan Francisco Lucas y Juan N. Méndez entre 1858 y 1876: y la exigencia de beneficios para el pueblo según principios de democracia se hizo patente en la negociación con el ejecutivo y, de forma interior, la instauración de numerosas escuelas. La importancia otorgada a la laicidad, la ciencia y el progreso fueron elementos si no nuevos si

particulares en comunidades que habían batallado con la modernidad.

Como decíamos, una vez superada la <<dictadura de Santa Anna>> invadió la necesidad de replantear principios generales nacionales que evitaran lo que muchos concebían como anarquía. Para esos tiempos la constitución seguía siendo uno de los elementos más importantes del sistema económico-político y social, y aunque no hay por el momento estudios extensivos sobre el sistema de representaciones generados alrededor de las cartas magna, parece haber indicios de una especie de necesidad de normas sociales escritas para regular las relaciones sociales y las diferentes actividades productivas sin que esto implicara un “total apego al derecho”, sino más bien un código escrito que resolviera conflictos en los cuales hubiera un sin número de interpretaciones. Pero más concretamente, la constitución cumplía la labor de frenar a <<dos poderes>> que sin control implicaban irremediamente el camino a la dictadura: el absolutismo (en la figura presidencial) por un lado y la superioridad de alguno de los integrantes de la balanza de poderes (Suprema Corte de Justicia, Cámara de diputados o cámara de senadores) por el otro (Luna: 38).

Aquí el liberalismo estableció “una serie de mecanismos constitucionales: a) el control del ejecutivo por parte del legislativo, b) el control del legislativo por una corte jurisdiccional encargada del control de la constitucionalidad, c) una relativa autonomía del gobierno local frente al gobierno central y d) un poder judicial independiente del poder político (Luna: 27). Detrás de la reorganización del congreso de 1857 prevalece una dura experiencia histórica: un desarrollo nacional incapaz de despegar debido al desequilibrio de poderes y actitudes individualistas de caudillos principalmente.

Así, el nuevo congreso constituyente tuvo como objeto — por así decirlo— introducir reformas a la constitución de 1824. Los congresistas afirmaron que la sociedad ya se había integrado por primera vez en 1821 cuando el pueblo tomó conciencia de su autoridad y sancionó los principios de sus derechos en 1824, por lo cual únicamente se le modificaría para “adaptarla a su presente, para llenar los huecos que en ella quedaron y aprovechar los adoloridos progresos que se habían obtenido en la vida política” (Luna: 29). Como en la primera constitución, la de 1857 partió de un presupuesto teórico que indicaba derechos inmanentes anteriores a cualquier formación social, una visión heredada de la tradición francesa e inglesa (Voltaire, Montesquieu y Rousseau). Para la segunda mitad de siglo José María Lafragua expresaba el predominio de las llamadas ideas contractualistas: si el hombre

nacía libre y posteriormente se unía a una organización social, éste cedía parte de sus libertades al Estado (sin perderlos) y, a la vez, el Estado le aseguraba derechos fundamentales.

La nueva constitución estableció que los “mexicanos nacían libres y los esclavos recobraban su libertad al penetrar en el territorio nacional (art. 2°), gozaban de absoluta libertad de transmitir sus ideas verbalmente o a través de impresos siempre y cuando no atacaran la moral, los derechos de terceros o perturbaran el orden público. Contaban con libertad de enseñanza (arts. 3 y 31), de tránsito (art.11) y a portar armas para su legítima defensa (art. 10). La pena de muerte por delitos políticos (art. 23), la prisión por deudas (art. 17), los castigos corporales, la tortura (art. 27) quedaron abolidos” [Luna; 33]. A todas luces el sentido de la nueva constitución fue el de garantizar los derechos del hombre ante los otros y el Estado, o en otras palabras: el libre desarrollo de los ciudadanos, el límite a los poderes públicos y el establecimiento del liberalismo como justificación y sustento del Estado (Luna: 31).

En teoría la constitución de 1857 plasmó una serie de preceptos liberales, jusnaturales y derechos naturales inalienables, inviolables y eternos dirigidos a la preservación de la vida, las libertades (de expresión, de propiedad, de pensamiento, aún no de religión), en fin, todas las condiciones que considerabanse necesarias para el desarrollo físico, intelectual y moral del individuo. Mas la realidad expresaba algo diferente; cacicazgo, explotación y marginación a indios, negros, acaparamiento de tierras y una incapacidad hacia la libertad de culto.

Dos de las reformas más importantes alcanzadas en 1857 tienen su origen de manera extracongresal, leyes que serían conocidas con el sobrenombre de quienes trabajaron en ellas. La Ley Lerdo (Ley de desamortización de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas de México), expedida el 25 de junio de 1856 por el entonces presidente provisional Ignacio Comonfort tuvo como objetivo activar las propiedades del clero mediante su venta y trabajo (también las tierras comunales sufrieron afectaciones y a la larga pasaron a manos de extranjeros y latifundistas) para así fomentar la economía nacional. A la larga, esta ley esperaba hacer que las <<clases medias>> se preocuparan por la prosperidad del comercio nacional en tanto una relación directa entre este y sus propiedades, así como la entrada de impuestos a las arcas del Estado.

La Ley Juárez (Ley de Administración de Justicia y Orgánica de los tribunales de la

nación del Distrito y Territorios) había sido promulgada desde el 23 de diciembre de 1855 y tenía como objetivo suprimir tribunales especiales y, consecuentemente, abolir fueros, corporaciones y privilegios que implicaran <<excepciones>>, esto es; un trato diferenciado entre los hombres, lo cual implicaba cierta superioridad. Haciendo un ejercicio de memoria, las leyes Lerdo y Juárez habían sido planteadas sin éxito hacia dos décadas atrás con Valentín Gómez Farías como vicepresidente (a principios de los años 30's) y con Santa Anna como presidente. Incluso José María Luis Mora, a pesar de su rigidez en torno a temas eclesiásticos, era consciente de la inconsistencia de fueros, privilegios y corporaciones en una organización social supuestamente igualitaria; pensaba que éstos eran rasgos que debían abolirse en tanto representaban un lazo con el pasado colonial y estorbaban al desarrollo del Estado secular. Retomando la estructuración del liberalismo político inmediato a la independencia, recordemos que “feudalismo significaba, básicamente, los vestigios de obligaciones campesinas bajo el régimen hacendatario. Significaba las diferencias entre nobles y plebeyos en la tributación, propiedad en oficio, sistema de corporaciones, libertades provinciales y, en general, las distinciones jurídicas por órdenes y por personas” (Hale, 2012: 55) a prácticamente 30 años de la primera constitución había aún reticencia ante una igualdad absoluta.

La creación del registro civil, la abolición de los fueros y corporaciones tenía un triple movimiento: político, económico y social. En el sentido político la ley estaba encaminada a erradicar la controversia constitucional de una corporación e individuos superiores a otros en una organización igualitaria a la vez de eliminar la iglesia como líder de opinión con respecto a temas de gobierno. En el plano económico, complementada con la Ley Lerdo, buscaba disminuir (y apropiarse) el poder económico de la iglesia, mayor al del Estado, expresado sobre todo en bienes inmuebles. El último movimiento integraba los dos anteriores: buscaba formar un Estado laico o neutro respecto a las creencias de sus ciudadanos e inclusive ponerse por encima del clero como autoridad moral. Lo cierto es que ya no podía existir una doble hegemonía en asuntos morales, la iglesia representaba a una autoridad superior al Estado (dios) que era necesario dejar atrás en los nuevos tiempos. Como apunta Charles Hale:

“los liberales querían liberar a México del régimen de privilegios corporativos. Una nación moderna y progresista debía ser jurídicamente uniforme bajo el régimen de un Estado secular fiscalmente poderoso. La fidelidad de sus ciudadanos a un Estado civil no debía compartirse con la Iglesia, el ejército o cualquier otra corporación,

como la universidad o la comunidad indígena. Este objetivo incluía la reforma educativa, el ataque a los fueros, la secularización, la colonización y aun la reforma agraria” (Hale, 2012: 42).

He ahí la persistencia de un problema añejo, una incompatibilidad que se había expresado finalmente a pesar de los deseos de evadir el conflicto. Hacia 1830 José María Luis Mora había expresado que la sociedad mexicana debía basarse en el hombre positivo secular, el ciudadano particular de la nación (incluyendo la ruptura de identidades regionales y comunitarias) liberado de restricciones corporativas y otras fidelidades, en fin, un sujeto completamente abocado al Estado (Hale: 308). Sin embargo, en los años 30 la nación mexicana no había experimentado los conflictos sociales que en los años 50's le permitieron ver su resquebrajamiento, el ataque a la iglesia como corporación tuvo que esperar cerca de 30 años para hacerse efectivo.

La respuesta de la iglesia, como era de esperarse, fue que el Estado no tenía autoridad pues el fuero eclesiástico se apoyaba en el derecho divino, natural y positivo, superior a cualquier gobierno de los hombres. Recordemos, por otro lado, que la constitución de 1824 consideraba a la religión católica no únicamente como religión de Estado, sino como un elemento constitutivo y representativo de la nación, perspectiva heredada del Plan de Iguala y sus tres puntos fundamentales (reconocer el legado colonial, ofrecer la corona a Fernando VII y la iglesia y la religión católica como elemento constitutivo). Según los historiadores Roeder y Hale, una parte de la sociedad se puso en contra de las leyes de reforma por el atentado a principios que regían la vida cotidiana, esto habla de la influencia por parte del clero y, más allá, el respeto social a la religión como dogma.

Al contrario de lo que se podría pensar, no fue únicamente en las ciudades donde se defendió férreamente los derechos de la iglesia y se atacaron las reformas liberales. El historiador Gay P. Thomson ha escrito abundantemente sobre el papel de las comunidades indias de la Sierra Norte de Puebla en la construcción del Estado nacional, ya sea como patriotas defensores de la nación durante la invasión francesa, ya sea como conservadores o liberales durante la Guerra de Reforma. Thomson dice que:

”...hasta mediados del XIX los sacerdotes católicos fueron la presencia externa más evidente en los pueblos y aldeas de la sierra. Las actuaciones de los párrocos fueron frecuentemente más allá de los deberes pastorales y litúrgicos; facilitaron educación, construcción de puentes y carreteras, reparación y construcción de iglesias,

cementerios, edificios comunitarios, recaudaron impuestos como la “dominica” (para financiar educación)” (Thomsom, 2010: 20).

Entre los siglos XVIII y XIX el rendimiento demográfico de la Sierra permitió que la población creciera constantemente. Hacia 1792 la Sierra Norte contaba con 138, 773 habitantes, el 27 por ciento de la población total de la intendencia de Puebla, que llegaba a 506, 654. Del total de habitantes de la Sierra sólo el 17 por ciento (26, 768) estaban registrados como españoles y castas mientras que el restante 83 por cierto (112, 005) eran indios. Durante el XIX, el campesinado de la Sierra no acacillado optó por el servicio militar como forma de impuesto al Estado, acción que devendría en consecuencias y diferencias políticas importantes con respecto a la población de la meseta central (Thomsom: 18) sobre todo durante el periodo de Guerra de Reforma y en la resistencia al Segundo Imperio Mexicano. Como dice Thomsom, a diferencia del centro del país o de los centros en los estados, la Sierra aún presentaba problemas con respecto a lindes entre haciendas y pueblos y distritos en pugna, dichas rivalidades culturales, históricas, políticas y a veces personales eran más intensas que en el altiplano y son la clave para comprender el surgimiento de un Sierra Norte de Puebla sumamente politizada, un espacio geopolítico que determinaría la situación nacional.

Fue la Revolución de Ayutla quien envolvió a la Sierra Norte de Puebla, y particularmente a Tetela, Zacapoaxtla, Zacatlán, Chignahupan, en los conflictos nacionales. En 1854 Ignacio Comonfort y Juan Álvarez consideraban a la zona preminentemente conservadora debido al pasado monárquico de Zacapoaxtla (cabecera de Tetela) durante la Independencia de la Nueva España a pesar de pequeños apoyos de curas libertadores a insurgentes como José Francisco Osorno, Carlos María Bustamante, Ignacio Rayón; nadie pensaba hubiera pronosticado el futuro liberal que la Sierra tendría en las revoluciones venideras. Al igual que en la guerra con Estados Unidos de Norteamérica, la revolución de Ayutla, la Guerra de Reforma y la invasión francesa, los pueblos de la Sierra fueron importantes por estar asentados sobre dos rutas claves en la comunicación entre la Ciudad de México y Veracruz y Tampico.

En vísperas de la Guerra de Reforma el clero católico seguía con el monopolio de la educación, controlaba la vida ritual, las fiestas, los derechos de pasaje y supervisaba la mayoría de los servicios comunitarios y mejoras materiales a las comunidades (Thomsom:

31). A pesar de que desde 1845 el entonces joven Juan N. Méndez ya proyectaba su compromiso con la educación secular y las mejoras sociales, el ambiente le fue adverso en su misma Tetela aún conservadora, su caso más bien fue una excepción en su momento y su liberalismo triunfante más consecuencia de las disputas territoriales y búsqueda de autonomía contra Zacapoaxtla. Los conservadores levantaron el listón de las revueltas en la zona meridional de la Sierra en 1855- 1856 bajo el lema “Religión y Fueros”, esto vino a confirmar a Juan Álvarez, Ignacio Comonfort y Benito Juárez la necesidad de entrar en contacto con las comunidades indias para asegurar lealtades en el futuro y permitió a las comunidades de la tierra y fría y la tierra caliente hacer uso de su capacidad de negociación por sobre una actitud de sometimiento ante los representantes del Estado (Thomsom: 33). Es claro que el haber visto un esplendor económico separado del valle permitió a las comunidades enorme confianza en su capacidad de sustento, poco dependían de los recursos de la capital, al contrario, la capital y el clero obtenían importantes ingresos de la Sierra.

Consciente de la controversia que causarían la Ley Juárez y la Ley Lerdo, el presidente provisional Ignacio Comonfort pidió a Juárez y al Congreso Constituyente fueran lo más prudentes posible pues aunque concordaba con la necesidad de fortalecer al Estado, no estaba seguro de que una sociedad tan arraigada a la religión transitara pacíficamente. La presencia de Juárez como presidente de la Suprema Corte de Justicia, así como la anterior promulgación de las leyes de 1855 y 1856 fueron, para Comonfort, más una obligación que una elección pues Juan N. Álvarez había impuesto esas condiciones a cambio de dejar la presidencia y sacar su ejército de la ciudad una vez triunfada la revolución de Ayutla. No obstante, tras grandes debates sobre la “cuestión espiritual” — explica Luna Argudín— fueron aprobadas la supresión de la jurisdicción eclesiástica (art. 13) y la desamortización de los bienes de las corporaciones (art. 27) (Luna: 34), aunque el artículo sobre la libertad de cultos no fue tomada en cuenta sino hasta ganada la Guerra de Reforma en 1861 y reiterada en 1867 con la introducción de colonias extranjeras a México (alemanas principalmente) como proceso de blanqueamiento y actualización tecnológica.

En los años de reforma se vislumbra una situación similar a la de principios de la década: sectores sociales que buscaban una profunda y radical reforma social y otros que pensaban necesario cambiar gradualmente la sociedad, estas dos posiciones acapararían— o como dice Guedea: homogeneizarían— otras posturas heterogéneas. Hasta poco antes de la



Guerra de Reforma el liberalismo se vio fraccionado en liberalismo puro y liberalismo moderado, siendo el primero el ala más radical con figuras de enorme importancia como el viejo y experimentado Valentín Gómez Farías. Las alineaciones políticas en estos años son bastante confusas. A pesar del consenso general sobre la “faccionalización” o “alineación” en dos grandes grupos (conservadores y liberales), ésta explicación entra en crisis si se aprecia el lapso entre 1862 y 1867, con liberales colaborando con Maximiliano de Habsburgo y conservadores contra el imperio y otros conservadores, el argumento sobre la separación férrea de acuerdo a alineación política o ideología sufre mucho si consideramos las relaciones de amistad antes, durante y después del Segundo Imperio, amistades y relaciones de compadrazgo que perduran e inclusive aligeran la tensión [cómo olvidar que el padre (Mariano) de quien compusiera “Adiós, mamá Carlota” (Vicente), defendiera a Maximiliano ante el tribunal apresuradamente montado sólo para dictarle sentencia de muerte]. Estamos conscientes de que el ejército francés en México cambió el panorama político general y trastocó sentimientos nacionalistas, pero hay (y es muy importante resaltarlo) movimientos pendulares similares a los observados durante el movimiento de independencia, movimientos que expresaban alineaciones políticas dependientes de los intereses personales. No negamos la propuesta de Guedea y de Luna Argudín, pero pensamos que el hecho es mucho más complejo y supone un juego que proyecta intereses personales e individuales por sobre los grupos.

En el tema agrario, Ponciano Arriaga buscó y propuso una sociedad de pequeños propietarios mediante el fraccionamiento de grandes latifundios a la par de la inclusión política extensiva e intensiva (democrática): el progreso de la nación era inalcanzable si los grupos más débiles seguían siendo ignorados, era prudente mejorar la situación material del pueblo. Sin embargo, tal discusión fue también desechada pues, de más está decirlo, gran parte de los integrantes del congreso y de la clase política general eran terratenientes que, de aprobar dichas reformas, afectarían a su propio patrimonio (cualquier enriquecimiento contrario implicaba el empobrecimiento personal). La constitución de 1857 demostró que el asunto no se trataba de la igualdad de orden económico o social, sino de uno político, encaminado a permitir el libre acceso y flujo en el sistema burocrático moderno, volvemos entonces a una igualdad entre élites y no una igualdad entre grupos sociales heterogéneos. Como ya apuntó Hale, la actitud de reserva y temor por parte del Congreso de 1857 repite

patrones de los primeros años del México independiente: “El México criollo, lo mismo el liberal que el conservador, se erizó [históricamente] ante la perspectiva de la “democracia”, de la participación activa en la política de sujetos como Vicente Guerrero” (Hale: 306), a pesar de que en teoría las reformas incluían a la mayoría desposeída, en la práctica se perpetuaron tradicionales actitudes de exclusión.

Si uno de los principios que guiaron las constituciones de 1824 y 1857 fue la igualdad mediante argumentos jusnaturalistas, lo ideal hubiera sido —de forma coherente— expandir esos discursos a la práctica en lo referente a las representaciones ciudadanas en las cámaras. En su forma más discursiva, el jusnaturalismo presente en las constituciones implicaba el principio de la “soberanía popular, entendida ésta como la potestad suprema que el pueblo y el hombre tiene sobre su libertad y su derecho” (Luna: 67) y su gobierno. Siendo así, la constitución de 1857 se fijó —dice Luna Argudín— que:

“Todo poder político se funda en el pueblo, que es instituido para su beneficio; que el pueblo tiene en todo tiempo el incuestionable derecho de alterar la forma de su gobierno, siempre y cuando no alterase a la libertad, los derechos del hombre y los de la sociedad (art. 39). En consecuencia, en la constitución de 1857 todos los cargos públicos eran de elección popular: presidente de la república, gobernadores de los estados, presidentes municipales, miembros del congreso, diputados de legislaturas...” (Luna: 67-68).

... consolidando así el reconocimiento a la democracia como la única forma de gobierno según los principios que guiaban al Estado.

Sin embargo, los altos índices de analfabetismo, la nula educación en materia política, así como la injerencia de instituciones como la iglesia (o figuras como sacerdotes, terratenientes y caciques) imposibilitaban aplicar éste principio. Antes debían erigirse instituciones que permitieran la educación entre el ancho de la población total, el reto ya no era alfabetizar, sino convertir al castellano común cuando gran parte de las bases sociales hablaba alguno de las variantes del náhuatl, otomí, maya, etc.

Las llamadas <<clases desvalidas>> y su derecho al voto fueron y han sido un tema en realidad preocupante. Por un lado el libre ejercicio de la democracia se consideraba una forma de ceder voz a sus intereses y preocupaciones, pero por el otro el no conocer sus derechos como ciudadanos, el no conocer el sistema político mexicano e, inclusive, no conocer “México” (pues su experiencia muchas veces no rebasaba su comunidad) advertían

un gran peligro: ¿Podría encargársele la elección de altos funcionarios a personas que apenas conocían la situación de México? (Luna: 71). Más aún: si la constitución de 1857 tomaba como principio fundamental la igualdad, el jusnaturalismo, la democracia y la soberanía en el pueblo ¿qué tan prudente era llevar a la práctica estos principios? ¿Era esto un camino, nuevamente, a la anarquía en tanto el acaparamiento e influencia hacia amplias masas ignorantes y desinteresadas en panoramas nacionales?

Como lo expresa Luna Argudín el temor a la participación directa de las clases desvalidas produjo una organización democrática que girara al rededor del *voto indirecto*, es decir, en la elección de figuras que posteriormente, de manera aparentemente más crítica, votarían en elecciones de mayor importancia. Mas ésta política creó un abismo entre los perfiles para votar y ser votado. En el caso del voto indirecto, los electores primarios eran vecinos, artesanos, labradores y pequeños comerciantes, mientras que los secundarios eran en su mayoría comerciantes y hacendados. En lo relativo a ser votado, el panorama se cerró pues los ingresos económicos necesarios para ser electos se elevaron, fue necesario haber prestado algún servicio a la comunidad (médicos, militares) o tener previa excelencia política.

De esta manera los grupos dirigentes solucionaron el dilema del sufragio universal: una democracia autolimitada. No parecería correcto juzgar negativa tal práctica si tenemos en cuenta la situación social (falta de educación, principalmente), sin embargo parece que éste argumento fue bastante cómodo para las clases acomodadas y permitió cerrar políticamente a las bases sociales so pretexto de ignorancia más allá del siglo XIX, incluso en pleno siglo XXI, sigue siendo uno de los principales argumentos derechistas. El sistema democrático montado sobre la constitución de 1857 rebeló un sentido no sólo nobiliario, sino incluso oligárquico pues combino la más amplia libertad con la conservación inalterable del orden, logrando que gran parte de los intereses y opiniones fueran representados en la misma proporción en que existían en la sociedad. La constitución del 57 permite observar que los liberales no necesariamente impulsaron la ampliación de derechos políticos a todos los sectores sociales, más aún, aquella pugna política entre el liberalismo rousseauniano y el lockiano (soberanía contra constitucionalismo, o derechos naturales e igualdades inalienables contra privilegios históricamente adquiridos) siguió presente en la construcción de los Estados nacionales de la segunda mitad del siglo XX, ya desde 1857, a pesar de ser pensado como uno de los momentos más radicales en la historia del liberalismo mexicano, se asoman

características que pertenecen al llamado *liberalismo conservador*, clásico por las actitudes de conciliación política entre las élites, la apertura de mercado y la limitación de las garantías individuales en pro de la estabilidad general sin llegar a las tendencias del liberalismo conservador y el positivismo social.

### **III.IV LIBERALISMO DESPUÉS DE 1867: ÉPOCA CONSERVADORA Y JUSTIFICACIÓN DE LA INMOVILIDAD**

Una vez que la república liberal al mando de Benito Juárez logra derrotar al imperio de Maximiliano de Habsburgo y los conservadores, en México el liberalismo político triunfa y se implanta a manera de guía ideológica incuestionable. Eso que Charles Hale llama “una ideología en lucha contra unas instituciones, un orden social y unos valores heredados, se convierte en un mito político unificador” que se extiende hasta el siglo XX y muy probablemente el XXI. Sin embargo, decir que el liberalismo triunfa y se consolida como un conjunto de ideas de las cuales la sociedad y el gobierno hacen uso intensivo es decir una candidez. Para entender lo que pasa con él después de 1867 es necesario tener claro el desarrollo conceptual de las doctrinas políticas generales liberales y conservadoras más allá de la experiencia histórica mexicana [pues] al igual que en las anteriores etapas de la historia de México, el liberalismo va a responder a situaciones históricas más amplias que su realidad, tales como la experiencia política de otras potencias nacionales como la francesa y la inglesa.

Así pues, lo que sucede después de 1867 depende en gran medida de reacomodamientos internos nacionales, o lo que es lo mismo: una reorganización en la lógica que guía la convivencia nacional y el lugar e importancia que adquiere cada uno de los grupos sociales e individuos particulares en el desarrollo nacional. Lo que se observará a continuación es, consecuentemente con lo que se viene desarrollando, un liberalismo diferente a los anteriormente expresados, en el cual lógica y objetivos son dictaminados según la situación de su presente y los objetivos para lograr el progreso. Dicho abordaje nos permitirá terminar de generar un panorama general sobre la lógica que guía el desarrollo liberal y el estatal por sobre los discursos románticos de nuestros héroes nacionales para así trasladarnos definitivamente al papel de la educación en un entorno liberal que a pese a su conservadurismo representó un cambio en el paradigma de la sociedad que convirtió a un pueblo eminentemente indígena en una nueva ciudadanía.

El papel de la educación, como se verá más adelante, no será únicamente convertir o

trasladar fidelidades, sino irrigar concepciones cosmogónicas laico científicas en las cuales el individuo se concibe como un ser político activo dentro de la institucionalidad, esto es, un modelo de ciudadanía que determina las potencialidades individuales y sociales para cambiar el entorno que lo rodea. La educación y el liberalismo después de 1867 explicarán, pues, la razón por la cual una población indiscutiblemente activa en la política y la revolución se pacificó, superficialmente, hasta antes de 1910, año en el cual el resquebrajamiento una vez más se hace insostenible. Pero de forma más ambiciosa, parece ser que en la educación liberal podríamos encontrar la explicación a la <<pasividad>> social presente en nuestros días de acuerdo a un liberalismo que terminó de privilegiar todas aquellas transformaciones institucionales por sobre el revolucionarismo, la anarquía y el debate político.

A pesar de discordancias naturales, las dos primeras etapas del liberalismo mexicano se caracterizaron por proteger, por sobre todo, los derechos individuales del hombre. La llamada época constitucional sentó las bases para la limitación gubernamental y estatal de acuerdo a los derechos naturales y las teorías jusnaturalistas. Así pues, las capacidades Estatales fueron delimitadas de acuerdo a concepciones jusnaturalistas que abogaban por igualdad y libertad como máximas inviolables. Las constituciones escritas de 1824 y 1857 significaron el compromiso y contrato entre las partes por hacer de ésta nación independiente una potencia capaz de entrar al concierto de las naciones. El Estado, por un lado, se comprometió tácitamente a respetar y garantizar las garantías individuales negándose a caer en absolutismos o dictaduras mientras que los individuos, por el suyo, lo hicieron a seguir los preceptos que éste impusiera, así como a brindarle su fidelidad por sobre cualquier otra corporación.

El camino que llevó al Estado a imponerse como una serie de instituciones y un modo de vida fue largo y tardado. Las bases económicas y la organización política inmediata a la independencia en 1821 dejaban mucho que desear y más que impulsar la creación estatal, representaron obstáculos a vencer para generar formas identitarias que cohesionaran al ancho de la población. Como lo han demostrado Luna Argudín y Charles Hale, las reformas borbónicas y el sistema representativo de las Cortes de Cádiz permitieron el desarrollo de las autonomías locales mediante la provincia. Aunado a la incapacidad histórica de los gobiernos centrales por controlar las actividades de las poblaciones periféricas debido a problemas de comunicación y de conocimiento de su territorio, como lo demostró Hobsbawm en Bandidos;

lo que encontramos después de la independencia eran prácticamente estados fragmentados que hacía falta unir.

La constitución de 1824 tuvo como mira mantener los estados unidos al centro. El federalismo republicano fue un intento por crear una fuerza central que más adelante tomara el papel hegemónico en el país, sin embargo demostró acrecentar las ambiciones autónomas de los gobiernos locales y el poco interés de estos mismos a un imaginario como “la nación”. Hubo pues un cambio a República Central en 1835 que significó el pretexto para la independencia de Texas en 1836, territorio poblado por norteamericanos desde hacía tiempo atrás. La pérdida de Texas, la Guerra de los Pasteles, la invasión norteamericana, la Revolución de Ayutla, la Guerra de Reforma, la invasión francesa y el Segundo Imperio Mexicano al mando de Maximiliano y Carlota fueron conflictos que desgastaron progresivamente el país interna y externamente con un aumento considerable de la deuda externa.

A principios de los años 30's los liberales José María Luis Mora y Vicente Gómez Farías ya planteaban la secularización del Estado por tres razones: 1) la incongruencia de un sistema igualitario liberal en el que las corporaciones gozaban de privilegios y fueros, 2) el clero como autoridad que competía directamente con el Estado como fuerza rectora y 3) los bienes de la iglesia eran capaces de solventar las crisis económicas mediante la desamortización. Sin embargo, las tendencias anticlericales debieron esperar hasta 1855 y 1856 con las leyes Juárez y Lerdo que implicaron la abolición de las corporaciones, fueros y estatus superiores, así como la desamortización de los bienes eclesiásticos y comunales en aras de la movilidad económica e inversión de capital.

La derrota ante la potencia imperial norteamericana hizo gran mella en la población, los actores políticos se preguntaron si el proyecto nacional en realidad estaba funcionando o si era mero producto de su imaginación. A partir de 1848 se definieron dos grupos antagónicos: liberales y conservadores, siendo que ésta división acarrió a todo el ambiente político e intelectual de la época y planteó dos proyectos disidentes en cuanto a la idea de pasado y futuro nacional. Uno anclado en la gloria colonial respetuoso de instituciones como la iglesia y otro renuente a aceptar el pasado novohispano, anclado a un pasado indígena que abogaba por la abolición de las corporaciones y la supremacía a secas del Estado. La Revolución de Ayutla permitió momentáneamente el consenso entre facciones contrarias para

derrocar a Antonio López de Santa Anna, quien se había erigido como dictador, pero una vez que la revolución triunfó las confrontaciones faccionales regresaron a la normalidad.

Las leyes Juárez y Lerdo en 1855 y 1856 respectivamente representaron el inevitable regreso a la confrontación. La constitución de 1857, a pesar de su conservadurismo en sus tendencias a la exclusividad democrática y en su negativa de reformas sociales importantes como la agraria, plasmó un Estado laico en una sociedad quizá aún anclada en la religión. Las respuestas de un lado y de otro no se hicieron esperar, el autogolpe de Estado por parte del siempre indeciso Ignacio Comonfort y la consecuente toma del poder de Benito Juárez como presidente nacional, siendo anteriormente presidente de la Suprema Corte de Justicia, culminó en la Guerra de Reforma entre 1858 y 1861. La participación del pueblo fue importante en ambos bandos, la observación de Edmundo O' Gorman y de Thomson, más cercano, deja entrever a una población dividida entre los dos partidos.

Durante la Guerra de Reforma la soberanía se vio una vez más comprometida. En un momento en el cual dos repúblicas se disputaban la legitimidad, gobiernos norteamericano y francés intentaron tender puentes para intercambiar ayuda económica y armamentista a cambio de territorios mexicanos o, en su caso, el libre tránsito comercial. El tratado Mc. Lane-Ocampo es el más célebre y ha sido, quizá injustamente, achacado a Juárez debido al cuestionable desempeño del representante liberal (Ocampo). A decir verdad, ambos sujetos se vieron sumamente presionados por las exigencias de solvencia económica para asegurar la victoria en la guerra, y cabe decir que el gobierno conservador al mando de Miramón también entró en contacto con el gobierno norteamericano a cambio de la misma ruta del Istmo de Tehuantepec. Durante la guerra de reforma observamos un amplio número de alianzas basadas en especulaciones, por no decir que las mismas alianzas eran especulaciones en sí.

Cuando en enero de 1861 el ejército liberal vence a la república conservadora, pocos imaginaron que más que ser la culminación de un conflicto político ideológico, era tan sólo el entremés. La falta de pago a las deudas adquiridas con Inglaterra, España y Francia hizo que estos amenazaran con un conflicto de mayores proporciones. El tratado de la Soledad, sin embargo, comprometió al gobierno mexicano a reanudar en lo posible los pagos. Empero el ejército francés demostró no haber desembarcado sus tropas por el cobro de una deuda adquirida por el gobierno mexicano con el banquero Jecker, sino por las tendencias

imperialistas de Carlos Luis Napoleón III y la urgencia de tapar el corredor a los también expansionistas norteamericanos. A pesar de una atropellada derrota en Puebla a manos del ejército de Oriente en 1862, los franceses vencieron a los nacionales en Puebla el 17 de mayo de 1863 y ocuparon la ciudad de México el 10 de junio del mismo año.

Ya el exiliado Gutiérrez de Estrada, Juan Nepomuceno Almonte (hijo de José María Morelos y Pavón), Francisco Javier Miranda, José María Hidalgo y otros representantes (incluyendo a liberales que advirtieron al príncipe de no venir) habían entablado conversaciones con Maximiliano de Habsburgo y su esposa María Carlota Amalia en Miramar hacia octubre de 1863. La mano de la reina esposa de Napoleón III, Eugenia, dicen, se hizo sentir en el ánimo que ésta dio a los futuros reyes mexicanos. Estando aún en Europa, y haciendo las provisiones necesarias, Maximiliano recibió en palabra el apoyo de Napoleón III, su hermano Francisco José I de Austria y del padre de Carlota, Leopoldo I de Bélgica. Antes de ser siquiera conocidos como emperadores por sus súbditos, su labor para promover la nación mexicana fue clara en tono de diplomacia con las personas más distinguidas a las que visitaron. Como estudiosos, su camino a México estuvo tupido de libros de historia de México y profesores de castellano.

Su llegada al Puerto de Veracruz en mayo de 1864 fue casi tan desastrosa como sus primeros días en Chapultepec, la advertencia de sus más cercanos colaboradores, chaperones y damas de honor no entró en oídos ajenos y la joven pareja decidió confiar en sus buenas intenciones y carisma para conquistar al pueblo mexicano. El historiador y novelista Fernando del Paso encarna a una Carlota Amalia con capacidades naturales para el gobierno, por sobre un Maximiliano despreocupado amante de cazar mariposas y cultivar jardines en Cuernavaca, frustrada ante la reticencia del pueblo a aceptar a los nuevos reyes a pesar de su constante benevolencia. Las tendencias liberales de Carlota y de Maximiliano provocaron el desagrado por parte de la iglesia, el ejército y los conservadores que lentamente fueron retirando el apoyo al imperio.

El retiro de las tropas francesas por parte de Napoleón III a inicios de 1866 implicó la ruina total de los emperadores, apenas soportados por unos cuantos generales fieles a su causa y ejércitos considerablemente pequeños en comparación al republicano. El 5 de marzo de 1867, poco antes de zarpar con sus tropas, Aquiles Banzaine da una última oportunidad a Maximiliano de retirarse poco dignamente pero vivo y encontrar a su esposa que había dejado



tierras mexicanas el 8 de julio del año anterior en búsqueda de apoyo en Europa. Sin embargo, a pesar de saber infructuosas las reuniones de Carlota, Maximiliano decide quedarse en el país y luchar contra los organizados ejércitos republicanos al lado de sus generales Leonardo Márquez, Miguel Miramón y Tomas Mejía.

Es por todos conocido el desenlace, el 15 de mayo de 1867 Querétaro conservador es tomado por las fuerzas republicanas y Maximiliano, Miramón y Mejía son hechos prisioneros para ser trasladados dos días después al ex Convento de la Cruz. El 13 de junio se inicia el proceso en contra de Maximiliano, Miramón y Mejía que culminará con la sentencia de fusilamiento. Vale destacar que el padre de Vicente Rivapalacio, Mariano, fue el defensor del emperador y que éste recibió el apoyo de un gran número de personalidades que, inútilmente, intentaron interceder por él ante Juárez. El 19 de Junio el emperador y sus leales generales fueron fusilados en el Cerro de las Campanas, sellando así la etapa histórica mexicana conocida como el Segundo Imperio Mexicano, en el cual se plantearon más proyectos de los que se llevaron a cabo y que aun así fue igualmente liberal (o más) que el liberalismo mismo.

El viaje de los restos de Maximiliano al convento de los Capuchinos de Viena constituye interesantes anécdotas por los atropellos que sufrieron éstos. El pésimo embalsamado, las pocas precauciones tomadas para hacerse cargo del cuerpo inerte (incluyendo una caja fúnebre demasiado pequeña) y la cultura popular (extraer ojos, lengua, barba y bigote y vender sus piezas) no hicieron más que acrecentar la visión trágica de la vida y muerte del emperador. La locura de la emperatriz Carlota fue un hecho incluso antes de la muerte de Maximiliano a quien probablemente se le había engañado con la noticia del deceso de su esposa el 15 de junio, días antes de ser fusilado. María Carlota de Bélgica, Emperatriz de México y de América, prima de la Reina de Inglaterra, Gran Maestre de San Carlos, Virreina de las provincias de Lombardoveneto, hija de Leopoldo Príncipe de Sajonia y Rey de Bélgica, hija de Luisa María de Orleans, y esposa de Maximiliano no murió sino hasta el 19 de enero de 1927, a la edad de 87 años víctima de neumonía en el castillo de Bouchoutel.

Una vez que Juárez regresó a la Ciudad de México en julio de 1867, y después de ser electo en diciembre del mismo año, la república liberal inició una etapa completamente nueva en su desarrollo. Las constantes guerras habían mermado y cansado a los diferentes grupos políticos, pero ésta vez en lugar de radicalización hubo una búsqueda intensa de consenso

entre los grupos dirigentes en aras de pacificar la nación exhausta. En ese sentido, los liberalismos constitucionales y revolucionarios observados durante los años anteriores a la restauración fueron severamente cuestionados por ser los alicientes a los conflictos entre élites y sociedades, conflictos ideológicos que habían culminado en conflictos armados. Así pues, la afirmación somera del liberalismo como guía, fundamento y mito dirigente de la república restaurada es vaga en tanto éste sufre una radical transformación que a continuación se verá.

Los discursos de Gabino Barreda en 1867 dieron a conocer en México una de las doctrinas más importantes en la Francia de su tiempo: el positivismo, corriente que cuestionaba severamente la validez de las doctrinas del derecho natural y su utilidad social. Desarrollado por figuras como Henri Saint-Simon y Auguste Comte, el positivismo rechazaba al individuo autónomo <<libre>> como base de la sociedad y la proponía, en cambio, como un organismo complejo en el cual cada una de las partes —condicionada por tiempo y lugar— se especializa en una función particular dentro de un objetivo general (Hale, 2002: 20). El liberal moderado Mariano Otero representaba el antecedente más claro del positivismo mexicano debido a sus conocimientos teóricos sobre historia y su visión social: había criticado fuertemente a los anticlericales de 1833 por apresurar un cambio que con el tiempo vendría naturalmente. Al contrario, los liberales radicales desplegaron medidas que sólo provocaron cismas políticos innecesarios al ya apretado país.

En contraste con países como Argentina y Chile — dice Charles Hale— la polarización política en México después de 1848 impidió el reciclado de ideas tales como la visión orgánica de la sociedad (perteneciente al aristotelismo) y el enfoque histórico al análisis social; los supuestos clásicos del liberalismo continuaron dominantes (Hale: 22). Las guerras civiles que habían sacudido a México por más de medio siglo imposibilitaron la moderación política y la gradual transformación del pensamiento político tal como sucedió en la Francia burguesa acaparadora de instituciones después de la revolución de 1789. Aún más: el legado constitucional mexicano tenía un peso enorme si lo comparamos con la constitución argentina de 1853 que, de acuerdo a Hale, estaba impregnada de un espíritu pragmático y conciliador de la escuela histórica de derecho.

En la práctica resulta complejo consensar cuan poco pragmáticas o utilitaristas habían sido las constituciones de 1824 y 1857. El anticlericalismo de 1857, por ejemplo, fue mucho

más pragmático de lo que los porfiristas y positivistas quisieron aceptar, pues a pesar del conflicto armado que acarreó entre 1858 y 1861, permitió al Estado consolidar su hegemonía sobre la corporación eclesiástica poniendo a su disposición una parte de los bienes de la misma. La de 1824, por su parte, fue impuesta de acuerdo a las capacidades de los actores políticos y a paradigmas occidentales que justificaran la independencia de 1821; en ese sentido la del 24 permitió proyectar a grupos criollos como dirigentes nacionales contrapuestos a peninsulares del régimen colonial. Ciertamente hubo una serie de exigencias exageradas a los anteriores actores sociales como parte de una necesidad de justificar un régimen autoritario y totalizador como lo fue el de Porfirio Díaz, visto desde éste punto resulta prudente traer a colación la pregunta de Charles Hale: ¿fue realmente el positivismo un replanteamiento de la corriente liberal o una simple justificación intelectual y política de un régimen autoritario benévolo con quienes de él hablaran bien?

Después de 1867 el liberalismo, el positivismo y la política científica (que también entra a escena) se enturbian y resulta particularmente complejo seguirles el paso. Aunque la *Oración cívica* de Gabino Barreda pronunciada el 16 de septiembre del 67 introduce conceptos positivistas que luego serán utilizados para atacar los principios de los liberalismos tradicionales (revolucionario y constitucionalista), paradójicamente éste termina marcando el inicio de la tradición liberal oficial y la creación de los más grandes mitos en la historia mexicana, que a su vez vincularían al reformismo y al liberalismo con los nuevos gobiernos antirrevolucionarios por excelencia.

Reconciliar a quienes se habían enfrentado durante la guerra civil de Reforma y la ocupación francesa se convirtió en uno de los objetivos centrales a perseguir. Hecha desde dos frentes, la conciliación se realizó, primero, entre partidos antagónicos: liberales y conservadores habían sido los protagonistas de un periodo particularmente turbulento del cual ahora el país se quería apartar. Por ello, a pesar de vencedor, el partido liberal a través de Benito Juárez lanzó una ley de amnistía el 10 de octubre de 1870 mediante la cual se anulaban los castigos a colaboradores del ejército invasor francés (1862-1863) y del Imperio de Maximiliano y Carlota. Postura especialmente debatida por permitir el voto a los sacerdotes y por dar amnistía a quienes habían hecho efectiva Ley Penal de Maximiliano (promulgada el 3 de octubre de 1865) mediante la cual se podía dictar pena capital en 24 horas a quien prestara ayuda económica o de cualquier otro tipo a los liberales.

Dichas medidas se vieron complementadas por los esfuerzos del liberal Ignacio M. Altamirano por conformar una comunidad literaria mexicana que incluyera a intelectuales liberales, conservadores e imperiales (recordemos que no todos los conservadores habían apoyado al imperio) que, sin embargo, tuviera una orientación liberal nacional (Hale: 24). No fue casualidad que los intentos de escribir una historia general brindaran frutos hasta la década de los ochenta, siendo que José María Lafragua, Francisco Carbajal Espinosa y Manuel Larrainzar habían propuesto, desde antes, planes para escribir la historia general de México sin éxito (Pi- Suñer Llorens: 27).

Los discursos históricos integradores conciliaron la contraposición del México prehispánico y el colonial, dando a la nación mexicana un sentido de “la suma de dos pasados”, empezando a manejarse el mestizaje como uno de los elementos conformadores de la identidad nacional. El novelista e historiador Manuel Payno escribió:

Los hijos de las Américas españolas... nunca deberán renegar de su origen y antes bien, [podrán] envanecerse de ser el producto de dos civilizaciones y de dos razas extrañas que brillaron por su valor y por su poder (Pi- Suñer: 26).

Dicha conciliación, sin embargo, es posible únicamente después de que conservadores y liberales omiten sus diferencias en un intento por evitar más confrontaciones armadas. La llamada Paz Porfiriana, la tranquilidad, los beneficios materiales palpables como vías férreas, el telégrafo y los avances de la ciencia hicieron posible un optimismo extraño que desembocó en una experiencia de *modernización* que a su vez cambió la retrospectiva del pasado histórico mexicano, haciendo pensar un pasado traumático superado, así como una nación enfilada por el camino del progreso.

## CONCLUSIONES

El liberalismo mexicano no puede ser entendido sino relacionándolo con otro conjunto de conceptos por los que se ve atravesado. El liberalismo como doctrina es conformado por un cúmulo de principios, valores y procesos que hallan su origen en un fenómeno tan complejo como extenso como lo es la modernidad. De ahí la razón de la extensión del presente trabajo de investigación: se necesitaba concebir un horizonte cultural si no nítido al menos sí iluminado y amplio con respecto a los procesos históricos que permitieron el nacimiento y difusión de los diferentes liberalismos así como sus valores heredados a los presentes que —en palabras de diferentes filósofos e historiadores como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Eric Hobsbawm y Benedict Anderson, entre otros— vale la pena preservar: libertad, igualdad y justicia.

De haber hecho lo contrario, es decir: de haberse abocado únicamente al liberalismo mexicano y la conformación de un Estado-nación, caer en radicalismos —a lo menos inocentes y a lo sumo absurdos— entre el liberalismo teológico progresista y el conservadurismo anacrónico, imperial y absolutista en la historia gloriosa de México se perfilaba inevitable. Y es que a pesar de que se pueda criticar el sentido holístico de la historia, si se entiende el curso histórico de México como espacio geopolítico y cultural que deviene de la colonialidad, la modernidad, los revolucionarismo, la ilustración y la libertad, se cae en encontrar en él un caso único, aislado y ciertamente etnocéntrico en la historia de la humanidad, hundiéndonos consecuentemente en un sentido de historia de nación heroica o una historia de bronce.

Todos los hombres son atravesados por el tiempo y sus circunstancias. Hacia la década de los cuarenta del siglo XX, Max Horkheimer y Theodor Adorno experimentaban una “barbarie” que no se puede separar del proceso de industrialización y el empoderamiento del capitalismo. En 1944, ya exiliados en E.U., conjuntan una serie de trabajos académicos bajo el nombre de *Fragmentos filosóficos* con miras a intentar explicar por qué en lugar de acercarse la humanidad a un tiempo de paz y justicia, se había degenerado en un mundo administrado en donde el hombre era víctima de la reificación.

Llegaron a la conclusión de que las sociedades habían superado la modernidad —y entrado a la posmodernidad— de manera no dialéctica, es decir: no se había reflexionado o criticado la modernidad como espacio donde convergen procesos y valores que dotan de

sentido a las sociedades del presente y por eso mismo no se habían diagnosticado las ambigüedades que albergaban en su interior: podían realizar la ilustración [el uso de la razón como herramienta positiva para el desarrollo de la humanidad] o liquidarla [el afán por dominar la naturaleza y la naturaleza del hombre desde la razón burguesa].

Y es aquí, en la discusión sobre la modernidad, donde convergen un sin fin de posturas históricas y filosóficas en torno al devenir histórico de la humanidad [o a lo mínimo la sociedad occidental]. Los estudios locales— y oficialistas— sobre liberalismo y nación se han mostrado reticentes a abordar dichas problemáticas desde perspectivas más amplias como la concepción del tiempo y la idea de progreso y en cambio se han enfocado en exceso en doctrinas que, con autores descontextualizados, dan por resultado una historia liberal y nacional cuasi mesiánica incapaz de distinguir sus particularidades aristocráticas.

Los estudios sobre el liberalismo en México, al menos desde las visiones oficiales, parecen no querer sumergirse en lo que Theodor Adorno proyecta como un sentido pesimista de la historia (la historia como catástrofe, el progreso como regreso y la razón como enfermedad) o Max Horkheimer concibe cual *Teoría de la fallida civilización*. Los apologistas del proyecto de nación [visto en el pasado pero también en el presente] siguen relacionando su plan con el progreso como particularidad dentro de un imaginario moderno. Es decir: no han reflexionado sobre sus principios rectores; la libertad eminentemente hobbesiana; su sentido aristocrático de democracia y justicia; su reformismo e institucionalización de demandas sociales y las actitudes ineludiblemente racistas.

Después de todo, como observa claramente Guillermo Zermeño: “El origen del paso trascendental hacia la modernidad se explica generalmente por el triunfo militar del partido liberal sobre el bando conservador” (Zermeño: 41), demostrando no únicamente el sentido oficialista, sino la incapacidad para considerar la modernidad más allá de un sentido romántico. Nación y liberalismo, pues, deben someterse continuamente a una autocrítica en la que hallen sus vicios y potencialidades y— sólo y únicamente cuando lo hagan— sean impulsados como proyectos que buscan la justicia social más allá de hegemonías benéficas a unos cuantos.

Walter Mignolo, quien bien puede inscribirse dentro de la línea de la Teoría Crítica— y que algunos podrían considerar con una postura “radical”— concibe la modernidad de una manera similar a los ya mencionados filósofos alemanes. Independientemente de las

particularidades que los liberalismos mexicanos puedan presentar, debemos tener en cuenta que estos son afectados por el espacio geopolítico desde el que se integran y su relación con influencias doctrinales europeas de acuerdo a marcos idiosincrásicos en los que se ven inmersos un conjunto de valores, formas de aprehensión y un capital cultural. Todo determinado desde una anterior colonización.

De acuerdo al historiador argentino, la modernidad es más que un fenómeno de larga duración [conformado por tres momentos históricos-estructurales heterogéneos: el Renacimiento, la Ilustración y la Guerra Fría]: constituye un espacio de conocimiento que tiende al eurocentrismo desde donde se generan identidades y formatos de relación entre los diversos grupos sociales. Como proceso histórico es alimentada por las primeras etapas del capitalismo y a pesar de ser inherente al imperialismo, fue tomada como el inocente punto de llegada a donde se dirigía la historia.

La modernidad inicia ahí donde se expanden los imperios en el siglo XVI, cuando América (Tewantsantsuyu o Anáhuac, por poner un ejemplo) se anexa a los otros tres continentes que la cristiandad había imaginado desde San Agustín. Su lado oscuro es la colonialidad entendida como la estructura lógica del dominio (Mignolo: 33) que compone— mediante el uso de la fuerza o no— una perspectiva de la historia, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión moldeada desde Europa (Mignolo: 17).

Sin embargo, a pesar de la fuerza y riqueza de los aportes que genera [por un lado la decolonización de América desde los ámbitos epistémicos, políticos y económicos y por otro la crítica al uso viciado de la razón occidental], la línea de la Teoría Crítica bien puede revelarse como el resultado de un balance entre las expectativas de pasados-presentes y futuros, concibiéndole consecuentemente un sentido menos político y más cultural.

Después de historizar la idea de *progreso* como concepto surgido explícitamente con el despegue del conocimiento científico (siglo XVII) balanceado positivamente al futuro, el historiador francés Jacques Le Goff precisa que durante la segunda parte del siglo XX, en plena angustia atómica, hay un vuelco nostálgico al pasado y una mirada al futuro que raya en lo atemorizante y lo esperanzador por igual (Le Goff: 189). Y es que como se puede apreciar en los múltiples trabajos sobre el locus de enunciación, la llamada “barbarie nazi” y las dictaduras fascistas- nacionalsocialistas determinaron en gran parte no únicamente los discursos, sino las expectativas sobre un futuro que pivotaba entre la destrucción [atómica-

nuclear] y la salvación mundial.

En este sentido, Adorno, Horkheimer y Mignolo no son libres de la aprehensión del tiempo: poseen la necesidad [no nata pero sí social] de tener un pasado y un presente compartido y de definir el punto en el que se inicia cada dimensión temporal. Como bien señala Le Goff, la aprehensión y división del tiempo no depende exclusivamente de las circunstancias histórica, sino de las clases sociales: “el tiempo de los filósofos, los teólogos y los poetas [por ejemplo] oscila entre la fascinación del pasado y el impulso hacia la salvación futura; tiempo de decadencia y esperanza” (Le Goff: 179). En el caso particular de la escuela de la Teoría Crítica, aunque el peso del pasado como modelo del presente es bastante más complejo y por tanto resultaría arriesgado expresar la necesidad no explícita de retorno al pasado, sí se aprecia la visión binominal con respecto al futuro.

Otro punto al que nos lleva la relación entre los testimonios críticos y el tiempo como concepción es que los cortes cronológicos suelen ser parte de proyectos ideológicos: existe una relación entre aquellos que fundan el presente distante y quienes los relevan en el presente inmediato. Los tres mencionados autores nos pueden ayudar a denunciar que la distinción entre antiguo régimen feudal y la modernidad parte de una legitimación ideológica que bien beneficia al capital burgués mediante la idea de *progreso*.

Continuando con *la aprehensión del tiempo* como problema, el apunte de Le Goff sobre los cortes temporales como parte de proyectos ideológicos que privilegian la historia de los acontecimientos (revoluciones, guerras, cambios de regímenes) nos obliga a re pensar el caso mexicano y “su sentido liberal”. Como explica Le Goff, la distinción entre pasado y presente es esencial en la concepción del tiempo y por consiguiente en la conciencia histórica (Le Goff: 174) y la conciencia nacional. El hombre, al no poder limitar su presente a un instante, se ve en la necesidad de articularlo mediante una operación que separa lo que ya fue [y que no se cuestiona] de lo que es.

Debido a que la operación en el ámbito ideológico es, por mucho, más compleja que un simple ejercicio de acomodación lineal, debemos decir que la necesidad social de determinar un pasado/presente da como resultado que el presente se extienda sobre sí hacia los pasados señalando en qué punto termina [el pasado] e inicia el presente como presente distante. Aterrizado, se podría ejemplificar en cómo los “liberales” del siglo XX y los del XXI se extienden hacia el XIX para señalar en dónde inicia lo que son [y termina lo que no



son]. Visto desde Ralph Roeder, por ejemplo, el liberalismo de la segunda década del XX inicia su presente en el movimiento del cura Hidalgo; no inician [no son] en el, por antonomasia, maligno y represor virreinato.

Esta observación nos recuerda que, como lo apuntó el historiador inglés Eric Hobsbawm, o siempre regresamos al pasado o estamos en él: los hombres al pasado como los peces al agua. Al observar la historia contemporánea de México, y siguiendo la línea argumentativa gubernamental e institucional que se dice continuadora de valores liberales, caeremos en cuenta que el liberalismo [sea lo que sea que es] nos rodea por sobre todo; no fue ya un fenómeno histórico sino que se perpetúa en nuestra cotidianidad. De ahí que traer a colación nuevamente las palabras de Quentin Skinner resulta pertinente: el pasado es un depósito de valores que ya no se respaldan, de preguntas que ya no se plantean (Skinner: 71) a pesar de que forman parte de nuestra actualidad.

Más importante todavía: la idea de ser parte de un “presente liberal” de acuerdo a cortes temporales que resaltan los conflictos sociales como obstáculos superados por la nación, hacen considerar que la historia ya cumplió su meta y alcanzó la estabilidad perpetua: que no hay que hacer sino pequeñísimos cambios en la realidad social (castigar a uno que otro pequeño funcionario de una maquinaria mundial).

Es muy importante recalcar que estas problemáticas no deben ser consideradas como “antecedentes” dentro de la frígida estructuración de un trabajo académico, sino cual elementos clave para comprender el liberalismo mexicano en tanto ya forman de él (y viceversa). La doctrina liberal entendida de forma general (incluyendo sus sentidos jurídico, político y económico) puede ser entendida únicamente en conjunto con otros conceptos (modernidad, ilustración y progreso) y procesos (revoluciones, invenciones, reformismos).

La puntualización hecha por Jacques Le Goff en torno a la relación entre pasado/presente y los proyectos ideológicos como unidades que determinan la periodización de la historia no se agota y por el contrario obliga a hacer una distinción fundamental: el liberalismo como *forma particular de ver la historia de México* y el liberalismo como *fenómeno histórico en la construcción del Estado nacional mexicano*. Uno debe ser abordado desde, precisamente, la periodización de la historia y sus principales acontecimientos, héroes y principios heredados a los hombres del presente; a quienes y qué valores legitima. El otro liberalismo se hace presente en la historia como conjunto de ideas que modifican una realidad

histórica concreta a través de tres espacios que a pesar de continuos no se presentan como homogéneos: el doctrinal, el institucional y el de la práctica.

Ambos liberalismos, por supuesto, nos obligan a ir al pasado en búsqueda de instrucción. A un nivel identitario y discursivo, el liberalismo como forma de pensar la historia orilla a encontrar quiénes son los arquitectos del proyecto de nación al cual pertenecemos y, en tanto la nación representa nuestro presente distante [dónde inicia lo que somos], cómo y porqué erigen unos principios por sobre otros. He ahí la razón por la que el segundo capítulo del presente trabajo de investigación— abocado a “El curso de la historiografía liberal”, “La historia nacional como discurso cohesitivo, orígenes y construcción”, y “El concepto de Nación en el caso mexicano”— se dio a la tarea de organizar la genealogía de la forma liberal de ver la historia de México y los principios que la guían como sociedad a un nivel de los arquetipos [lo que supuestamente se debería ser-hacer].

El tercer capítulo, en cambio, se aboca al desarrollo del liberalismo mexicano como doctrina política, jurídica y económica heterogénea de acuerdo a los diversos grupos que integraban la nueva organización social. Vamos del liberalismo jacobino (revolucionarismos) impulsado desde abajo de manera confusa (la reclamación a la injusticia social presente en el movimiento del cura Hidalgo) a los liberalismos aristocráticos promovidos por criollos y clero inmersos en el autonomismo e independentismo de Agustín de Iturbide.

Sin embargo, para aproximarnos al liberalismo mexicano, en tanto forma de abordar la historia y en tanto fenómeno histórico, primero se debía delinear su silueta de forma muy general. Esa fue la función del apartado sobre “El jusnaturalismo como visión dominante”. Y es que a pesar de ser un tema ampliamente trabajado, el liberalismo rara vez ha sido estudiado más allá de su carácter doctrinal clásico triunfal y, por el contrario, suele ser descontextualizado para insertarlo en los albores del siglo XIX.

A pesar de que la visión liberal de la historia suele dividir a raja tabla el absolutismo colonial de los siglos XVI-XVIII de la democracia nacional de 1810 (o 1821 según sea la postura), es claro que incluso dentro de las monarquías la idea de la figura real embestida de poderes divinos había sido abandonada desde hacía tiempo atrás para dar paso a nociones contractualistas forjadas en la modernidad. La cuestión es que el abandono de estas maneras de ver el gobierno no es homogéneo y más aún depende tanto de zonas geopolíticas como de culturas y grupos sociales.

El historiador argentino Carlos Lagorio hace distinciones en lo que él considera diferentes etapas de la modernidad: la temprana (XVI-XVII); la revolucionaria (XVIII-XIX) y su desencanto (XX) que se distinguen por la temporalidad en la que se desarrollan y los grupos sociales que se sumergen en ella. La modernidad temprana, por ejemplo, se observa en el arte como representación de lo humano y el abandono de lo divino (el tiempo teleológico, las Sagradas Escrituras o las plagas). Figuras como Rembrandt, Caravaggio, René Descartes y el mismo Thomas Hobbes apuntan a la descentralización de los ejes sociales (el arte, el conocimiento y la política) de la religión y la entrada a nuevas formas de sociabilidad. Esta etapa, empero, se ve limitada a pequeños grupos intelectuales que sin embargo abren brecha en el camino.

En la modernidad revolucionaria, en cambio, se sumerge una amplia gama de grupos sociales en intentos por erradicar absolutismos en Europa y lograr independencias en América. El siglo XIX se caracterizaría porque “la vida comunal se va a replegar sobre las instituciones y la política emergerá tiñendo todos los aspectos de la existencia social” (Palti: 14). Entre finales del siglo XVIII y finales del XIX, tan sólo Francia habrá sufrido cuatro revoluciones (1789, 1830, 1848 y 1879). En México, como apunta Will Fowler, entre 1821 y 1876 se habrán realizado más de 1500 pronunciamientos que a pesar de no ser reconocidos constitucionalmente se proyectaron cual medios políticamente legítimos que en algunos casos condujeron al uso atroz de la violencia.

Bien podría decirse que, uniéndose con lo dicho por Quentin Skinner, el liberalismo como doctrina política surge a partir de disputas de corte intelectual en la modernidad temprana y se ve socializada sólo a finales del siglo XVIII a manera de generar movilidad social. En *La libertad antes del liberalismo* (2004), Skinner presenta lo que bien podrían ser las bases de dos de los liberalismos más reconocidos en la historia: el constitucional [ya de por sí aristócrata] y el conservador.

Una vez iniciada la Guerra Civil en Inglaterra (1642), en ella se observa una batalla de corte ideológico para legitimar o expulsar a los gobiernos a punto de tomar turno. Son dos las escuelas que se rigen sobre las demás y, más importante, son dos los proyectos liberales que se mantienen en pugna [al cabo de la cual uno se olvida y el otro se perpetúa]. Salvo algunos grupos que arguyen que el rey debía ser considerado el único sujeto que detenta el derecho a gobernar, los demás parten de la premisa de que la soberanía recae ya sea en el

pueblo o en un sujeto artificial y que la relación entre gobierno-gobernante-gobernados parte de una noción contractual.

Thomas Hobbes, quien por cierto no sólo se influenció por Rene Descartes sino que tal vez también le conoció, expuso en *Leviathan* (1651) que el “Estado era una persona de cuyos actos una gran multitud se ha instituido responsable y que el titular de esta persona se denominaba soberano” (Skinner: 16), es decir: el Estado era una persona artificial encarnada en quienes representan el poder. Su labor era simplemente asegurar que todos los ciudadanos ejercieran su libertad o— dicho de otro modo— que ninguno coartara la del otro.

Es muy probable que la relación entre libertad y temor sea lo que distingue al liberalismo clásico (hobbesiano) del neorromano. Para Hobbes ser libre significaba sencillamente no estar impedido para ejercer las capacidades personales en la búsqueda de los fines deseados: la libertad empezaba allí donde la coacción legal dejaba de actuar; el individuo permanece libre cuando actúa con apego a la ley [si no está prohibido se puede hacer]. Para mantener un estado de paz, el Estado mediante la figura del soberano estaba facultado [u obligado] a amenazar la desobediencia con castigo. Las leyes como cadenas artificiales implicaban que eran irrompibles no por la incapacidad de hacerlo, sino por la elección debido a sus implicaciones [por las consecuencias de la desobediencia]. He ahí el origen del uso de la violencia administrada en nombre del orden.

La teoría neorromana de la libertad sustentada por James Harrington [no tiene caso traer a colación una lista de exponentes tan extensa] y su obra *The Commonwealth of Oceana* (1656), en cambio, expresaba que “el fin de todo gobierno es (o debiera ser) el bien y la tranquilidad del pueblo en el que disfrute de sus derechos (basados en libertades otorgadas por dios) sin presión ni opresión por parte de los gobernantes o conciudadanos” (Skinner: 23). Visto así, para la teoría neorromana vivir en un Estado que “amenazaba” para hacer cumplir la ley era síntoma de la falta de representatividad política y rasgo del absolutismo: ¿por qué amenazar sino para imponer la voluntad de unos contra el pueblo? Por lo tanto el pueblo y el hombre serían únicamente libres cuando fuesen capaces de autogobernarse de manera representativa: “un Estado libre es una comunidad en la que las acciones del cuerpo político son decididos por la voluntad de su conjunto” (Skinner: 26).

Debe tenerse en cuenta que estas posturas no fueron emitidas al aire: buscaban objetivos políticos y se inscribían en un momento histórico particular. Para muchos Hobbes

busca justificar la monarquía y su rol paterna/absolutista en la impartición de justicia ante la inexistencia de cámaras que representen al pueblo. James Harrington, por su parte, fue uno de los primeros ideólogos que propone la república y la división del poder en cámaras, una de las cuales delibera mientras la otra ejecuta lo acordado. En el núcleo ambas posturas presentan rasgos aristocráticos debido a que los modos de representatividad privilegiaban a las familias educadas poderosas como los líderes natos. Se sabe, también, que es la postura liberal de Hobbes la que sobrevive al tiempo pues el ejercicio limitado de la libertad y la capacidad para levantarlo en favor del orden constituye uno de los elementos clave para la mayoría de los gobiernos liberales desde la segunda mitad del siglo XIX.

El orden de la presente investigación puede parecer particular si se toma en cuenta que, para el caso mexicano, los principales exponentes teóricos, políticos y jurídicos provienen de España, Estados Unidos de Norteamérica y Francia. Sin embargo, el abordaje a la escuela inglesa y su variante francesa— olvidando a Estados Unidos— responde a haber encontrado, dentro de ellas, dos grandes alineamientos liberales constantes en la mayoría de los casos occidentales. La teoría neorromana de la libertad, la teoría contractual hobbesiana, el jusnaturalismo y el constitucionalismo aristocrático francés, así como el camino axiomático rousseauiano y el utilitarismo se encuentran entre sí en un punto básico dentro del liberalismo, y este es: la limitación gubernamental [u estatal] en base a un conjunto de derechos naturales, civiles, humanos individuales.

Dicho de otra manera, el elemento fundamental del liberalismo es la relación esencial entre individuo y Estado y la consecuente función social de cada uno. En *El nacimiento de la biopolítica*, Michel Foucault decía que la autolimitación gubernamental y la supremacía de uno de los caminos [rousseauiano o utilitarista] eran componentes clave del liberalismo. Quentin Skinner, Michel Foucault e inclusive Norberto Bobbio permiten observar que en torno al liberalismo se erigen dos grandes posturas.

En la primera el respeto a los derechos naturales y civiles es el objetivo primordial de gobierno y Estado. Desde esta postura la libertad era entendida en su sentido más amplio: no emana, necesariamente, de un acuerdo contractual, sino que es anterior a cualquier organización social e inherente al hombre. Dicho así, la razón del gobierno es asegurarle su perpetuidad. El derecho a la vida, a la propiedad, a la representatividad, la libertad de expresión, de asociación, la igualdad, son elementos que el Estado debía asegurar. Desde el

jusnaturalismo, la teoría neorromana de la libertad y el camino axiomático rousseauiano, el Estado está limitado por el individuo; jamás puede coartar o limitar sus derechos elementales y, al contrario, debe garantizarlos por sobre todo.

La segunda postura va a la inversa. En ella los derechos civiles son propios de la adhesión a una sociedad. Hobbes interpretó el Estado natural del hombre como uno de guerra perpetua universal. Una vez que el hombre entra a la organización social, delega un cúmulo de derechos y libertades en una tercer figura que a cambio le garantiza la vida y su seguridad. El Estado, mediante la figura del soberano, toma las decisiones que considera necesarias para la salud del pueblo— o la mayoría— no importando que, en algún momento, las libertades de los civiles queden limitadas pues su función social no era asegurar libertades, sino la seguridad y la vida.

En fin, estas dos grandes posturas desembocaron— a nivel occidental— en muchas otras que pese a sus particularidades mantuvieron inmanentes su esencia. En este sentido, la llamada influencia norteamericana y su utilitarismo— tal cual lo estudió Charles Hale— se inscribe en la línea inglesa y retoma conceptos tanto de la teoría de los Estados libres como del contractualismo. Con lo anteriormente dicho no se insinúa la existencia de “liberalismos puros” u “originales”, sino simplemente dos posturas, dos esencias o principios que nutren doctrinalmente a otros liberalismos locales a través del tiempo.

El liberalismo, pues, no puede ser entendido sino acomodándolo en movimientos telúricos propios del intento de transición del régimen feudal al moderno sistema mundial. Dicha transición fue, por mucho, más compleja que la imposición de unos valores y la caída de otros contrarios. Las nociones contractualistas forjadas al calor de la Guerra Civil Inglesa de 1641, sobre todo con *Leviathan*, legaron un conjunto de principios según los cuales gobierno y Estado eran producto de un acuerdo contractual entre los hombres. Visto de esta forma, gran parte de los principios liberales preceden a las revoluciones del siglo XIX en Hispanoamérica.

La cuestión elemental era concebir cómo las ideas forjadas en la modernidad se habían socializado y con ello abandonado sus nidos en las pequeñas élites a fin de expandirse en el ancho de la población. El capítulo sobre *la modernidad revolucionaria*, Carlos Lagorio mostró que si bien esta se manifiesta primeramente en grupos cerrados como artistas y filósofos, a finales del siglo XVIII se expande al ancho de la sociedad ante las revoluciones

mismas. La descentralización del conocimiento, el arte, la política y la economía con respecto a la religión, alcanzó a amplios grupos sociales sólo con el correr del tiempo.

Si el XIX es el siglo de la historia— como usualmente se afirma— es por haber albergado un número nada despreciable de revoluciones catalizadoras de nuevos Estados-nación en todo occidente. En este sentido es claro que la idea del “siglo de la historia” está determinada por una interpretación de la historia como la historia de los acontecimientos planteada, a todas luces, con propósitos ideológicos.

El surgimiento de las teorías contractuales y los liberalismos en el siglo XVII amplían la idea misma sobre los Estados-nación y su sentido libertario, democrático e igualitario. Más aún si se aborda el caso mexicano y las razones criollas del autonomismo e independentismo hacia principio de la década de los veinte.

La Constitución Gaditana de 1812 tuvo una enorme importancia no únicamente para el liberalismo mexicano, sino para la joven nación misma. Joseph Pérez, François Xavier Guerra, Brian Connaughton, David Brading, Israel Arroyo, entre otros, han mostrado que la de 1812 consolidó parte de las Reformas Borbónicas del siglo XVIII. Las Cortes de Cádiz representaron un momento complejo pues aunque en teoría nivelaron al peninsular español con el criollo americano, en la práctica se permitió poca participación ultramarina. Los problemas de representatividad se mantuvieron presentes a lo largo de las cortes. Después de todo, de haberse guiado de acuerdo al número de habitantes en América, las diputaciones ultramarinas hubieran dominado.

A pesar de su reconocimiento como integrantes de la nación española, las exigencias fiscales a la Nueva España— ya como parte del reino— y al clero erizaron a los americanos pues poco o nada obtenían a cambio. Y a pesar de esto, la constitución de 1812 fue considerada, en su momento, extremadamente liberal al plantear la soberanía en el pueblo, la igualdad ciudadana, la libertad de comercio y de imprenta así como la abolición de la Santa Inquisición. Aunque se vino abajo en mayo de 1814, hacia 1820, con su figura desgastada, Fernando VII fue obligado a jurar la Constitución, hecho que inició el periodo conocido como *el trienio liberal* de rasgos marcadamente anticlericales.

En 1820 y 1821, conscientes de lo que se venía, el pivoteo entre autonomismo e independentismo era más agitado. Los cerca de 11 años de guerra interna que habían desgastado la economía y el comercio confluyeron con la búsqueda de participación política

criolla. La idea de que Fernando VII y la Constitución habían defraudado el lazo de unión con la Nueva España y la Iglesia se hizo explícita. El 21 de febrero de 1821 Agustín de Iturbide y Vicente Guerrero elaboran el Plan de Iguala que declara a México como nación independiente. El 24 de agosto del mismo año Juan de O' Donojú y Agustín de Iturbide firman el Tratado de Córdoba mediante el cual se considera consumada la independencia de México. Para el 27 de septiembre el Ejército Trigarante entra a la Ciudad de México y un día después se elabora el Acta de Independencia de México.

Lejos de significar el alto total a los conflictos, la consumación de la independencia dio paso a otros de tipo ideológico sobre la forma de gobierno ideal y los grupos líderes de la nación. Los imperialismos norteamericano y francés afectaron en 1838 mediante la Guerra de los Pasteles y 1846-1848 con la Guerra contra E.U., así como el conflicto con Texas en 1836 y su posterior independización, por mencionar sólo algunos.

La Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, que entrara en vigor en Octubre de ese año, respetaba, de acuerdo a los puntos pactados en el Plan de Iguala, gran parte de la organización colonial. El sentido de nación, pues, era católico y respetuoso del legado español [a pesar de que hacia el 29 se emitieran políticas de expulsión española]. El liberalismo expresado durante las tres primeras décadas de vida independiente era deudor del español de las cortes y la Constitución de Cádiz: la soberanía radicaba en la nación, existía una separación de poderes, el sufragio universal, la libertad de imprenta, el derecho a la propiedad privada.

José María Luis Mora expresa el tipo de liberal constitucional hacia los primeros años independientes. Proveniente de una familia acomodada, educado por el clero, Mora defendió por sobre todo las libertades individuales y los derechos pactados en la constitución del 24. Aunque respetuoso del legado religioso, consideraba que existía una contradicción entre valores liberales como lo es la igualdad frente a la permanencia de las corporaciones (eclesiástica, militar e india). Si bien la constitución de 1824 había convertido a todos en ciudadanos por igual, la práctica demostraba que había algunos más iguales que otros.

El conflicto observado por Mora tardaría años en expresarse abiertamente. Como intelectual, Mora fue capaz de entender que para que el Estado fuera fiscal y políticamente fuerte tenía que erigirse por sobre la iglesia y disputarle su influencia moral a fin de convertirla en un sentido de obligación y responsabilidad ciudadana. Las figuras propias de



lo que bien se puede llamar *liberalismo constitucional* intentaron crear una nación que compitiera con las más avanzadas. Buscaron balancear el bienestar social con los derechos individuales de acuerdo a un conjunto de valores propios de un nuevo paradigma. Sin embargo, una sociedad anclada al antiguo régimen, con cuerpos medios (aristocráticos) inexistentes y privilegios y corporaciones fuertes dificultaba la transición.

Aunque el liberalismo constitucional bien abogó por libertades e igualdades, su sentido siguió siendo eminentemente aristocrático. La inclusión de las bases sociales se realizó con sumo cuidado. Ideas sobre el carácter de las razas de indios seguían en uso y la violencia desatada en 1810 no hizo más que consolidar dicha visión. Como dice Hale: los indios [que jurídicamente ya no lo eran] siguieron siendo un grupo olvidado y el liberalismo abogó por derechos de ciudadanos modelo (europeizados) con valores distintos a la mayoría.

En medio de un país dividido, apenas en conformación, el liberalismo tuvo que enfrentar los intentos de desmembrar el país. Las amenazas de separación de Yucatán, por poner un ejemplo, hacían explícita la necesidad de generar lazos que mantuvieran unido lo que estaba, de facto, separado. En ese sentido, la estructuración de discursos historiográficos jugó un papel muy importante, al menos, para los sujetos del centro. La búsqueda de elementos que distinguieran y unieran al ancho de los “mexicanos” retomó aspectos del mundo prehispánico y el sentido glorioso y católico de la raíz hispana, propios de una argumentación criolla fundada al calor de la independencia. Tal cual se vio en el capítulo sobre *La historia como discurso cohesivo* y *El concepto de Nación en el caso mexicano* las circunstancias históricas afectaron la manera de escribir la historia y, más aún, impulsaron la búsqueda.

Si bien clero y religión fueron reconocidos como elementos de unión entre los mexicanos, las responsabilidades fiscales que esto significó les fueron desgastando progresivamente. Hacia 1846, con la invasión norteamericana, la iglesia mexicana hacía explícito su agotamiento económico y su falta de liquidez. El 2 de febrero de 1848 se firma el Tratado de Guadalupe Hidalgo, hecho que en corto socavaría el nacionalismo mexicano y obligaría a las élites a replantear el proyecto de nación. Como lo explicaron Hale y Guedea, la guerra con Estados Unidos impulsó la radicalización de los diversos grupos políticos en México y su adhesión a dos posturas generales.

El conflicto entre conservadurismo y liberalismo no se expresó abiertamente sino

hasta la década de los 50 y tuvo como meollo la disputa sobre el proyecto de nación, su sentido social y sus integrantes. La Ley Juárez (noviembre de 1855) y la Ley Lerdo (junio de 1856) anunciaban el sentido reformista de la constitución de 1857. El problema era, sin embargo, que una parte importante de la población era eminentemente católica, no sólo en las ciudades, sino también en comunidades recónditas, como lo demuestran los estudios de Guy Thomson en sus estudios sobre la Sierra Norte de Puebla.

Aunque las ideas liberales anticlericales eran, ciertamente, radicales, en absoluto eran extrañas a la sociedad. Valentín Gómez Farías y, como anteriormente se dijo, José María Luis Mora, e incluso Mariano Otero, habían apuntado a la necesidad de crear un Estado laico fuerte fiscalmente en aras de conservar la nación. El golpe a la iglesia mexicana— y a sus feligreses—, así como a corporaciones como la propiedad comunal erizó a diversas élites. La Guerra de Reforma entre 1858 y 1861 significó el replanteo del proyecto de nación laica y el ocaso de la católica.

En la época de Reforma, empero, el liberalismo siguió mostrándose reticente a integrar a diversas comunidades indias. Aunque la participación de caudillos tales como Juan N. Álvarez, Juan Francisco Lucas, Juan Crisóstomo Bonilla y Juan Nepomuceno Méndez fue fundamental desde 1854, el sentido racial sobre los indios continuó inmanente. La Constitución de 1857 promovió el voto indirecto y una serie de candados a fin de asegurar la entrada al ámbito político pese a respetar, en gran medida, la de 1824 y erigir los derechos y libertades individuales por sobre cualquier corporación. Ciertamente el carácter de los indios y su “predisposición” a los conflictos locales de poco interés influyeron para que su inclusión continuara periférica.

Después de la intensa Guerra de Reforma, la nación volvió a entrar en una debacle en 1862 con la invasión francesa, que pese a ser repelida en mayo de ese año, para el 63 tomaba la Ciudad de México. A pesar de complejos procesos durante el Segundo Imperio, que terminaron de develar la urgente renovación eclesiástica frente a unos príncipes y reyes bastante más liberales de lo que se esperaba (y que representaban lo más avanzado de Europa), la república salió avante en 1867, año crucial para la imposición absoluta de una visión liberal de la historia.

Las actitudes de los líderes liberales tales como Benito Juárez (sobre todo en su último periodo de 1867 a 1872) revelaron un intento por evitar más conflictos mediante la emisión

de decretos a favor de la amnistía de quienes fueron partícipes del Segundo Imperio. El liberalismo después de 1867 reflexionó, nuevamente, sobre el papel de los integrantes de la nación y sus actitudes. Con la introducción del positivismo, el *liberalismo conservador* retomó el sentido organicista de la sociedad y privilegió el bienestar social por sobre las libertades individuales. Los gobiernos de Porfirio Díaz y Manuel González pusieron fin a las rencillas internas del partido liberal y después extendieron su política hacia otros grupos.

Francisco Bulnes y Justo Sierra son sólo el ejemplo de intelectuales que justificaron una última revolución (la de Tuxtepec) — en un país que desarrolló la fobia a los conflictos armados— a favor de la estabilidad política. Si bien la posición de Sierra fue más crítica de lo que se piensa, fue cierto que colaboró en el régimen de Díaz a fin de justificar, en ocasiones, actitudes que lapidaban las libertades individuales a fin de mantener lejos las discusiones que anteceden a los conflictos políticos y armados. El porfiriato consolidó una visión de la ciudadanía como una responsabilidad, una obligación para con el Estado que tenía como labor asegurar la paz (aquello que se llamó la pax porfiriana) por sobre cualquiera. El sentido Hobbesiano de la libertad retornó momentáneamente.

En el núcleo de la presente investigación se encontró, en todo momento, la dualidad existente entre hegemonía y emancipación. Si históricamente se han implementado mecanismos y sistemas de ideas que buscan el dominio por parte de grupos particulares tales como el clero, la burguesía, los intelectuales y nuevas clases políticas, también ha existido la manera de burlar dichos sistemas y volverlos provechosos para la comunidad en un sentido de “justicia social”. Esto se debe en gran parte a que los discursos con los cuales los grupos en disputa intentan erigirse sobre otros hacen eco de la justicia, la igualdad y el progreso como unos de los tantos valores que buscan establecer en las sociedades contra las que se rebelan.

A pesar del riesgo nos atrevemos a decir que, no importando el cambio conceptual, existen valores que históricamente han superado su labor inmediata y se han erigido como guías universales. Si durante los primeros capítulos nos dedicamos a reflexionar a la modernidad, la ilustración y el liberalismo como conceptos que exteriormente expresan un sentido de bienestar social y al contrario en su interior ejercen lógicas de dominio y exclusión, esto no es para consolidar una visión pesimista de la historia, sino para vislumbrar sus movimientos y, sólo conociendo el desenvolvimiento de los actores que le impulsan y en

qué sentidos, hacer de dichos conceptos valores socialmente rescatables.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía

- Anderson, Benedict, 1993. “Comunidades imaginadas”. Fondo de Cultura Económica, México.
- Anderson, Perry, 1998. “Los orígenes de la posmodernidad”. Anagrama, Barcelona.
- Arroyo García Israel, 2011. “La arquitectura del Estado Mexicano: formas de gobierno, representación política y ciudadanía, 1821-1857”. BUAP/Instituto de Investigaciones históricas Dr. José María Luis Mora, México.
- Bobbio Norberto, 2012. “La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político”. Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_\_\_, 1989. “Liberalismo y Democracia”. Fondo de Cultura Económica, México.
- Brading David, 2011. “Los orígenes del nacionalismo mexicano”. Ediciones Era, México.
- Coatsworth, John, 2010. *Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa*, en “Revuelta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX”. Era, México.
- Connaughton Brian, 2010. *¿Politización de la religión o nueva sacralización de la política? El sermón en las mutaciones públicas de 1808-1824*, en “Religión, política e identidad en la Independencia de México. Universidad Autónoma Metropolitana y BUAP, México.
- \_\_\_\_\_, 1999. *El ocaso del proyecto de “nación católica”. Patronato virtual, préstamos, y presiones regionales, 1821-1856* en “Construcción de la legitimidad política en México”. El Colegio de Michoacán, UAM, UNAM, Colmex, México.
- Del Paso Fernando, 2014. “Noticias del Imperio”. Fondo de Cultura Económica, México.
- Florescano, Enrique, 1987. “Memoria mexicana”. Fondo de Cultura Económica, México.
- Fontana, Benedetto, 2000. *El intelectual cosmopolita. Gramsci sobre Croce*, en “Gramsci en América. II Conferencia Internacional de Estudios Gramscianos”. BUAP, México.
- Fontana, Joseph, 1982. “Historia, análisis del pasado y proyecto social”. Editorial Crítica, Barcelona.
- Foucault Michel, 2007. “Nacimiento de la Biopolítica: curso en el College de France,

- 1978-1979". Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Grayling A.C, 2010. "El poder de las ideas. Claves para entender el siglo XX". Editorial Ariel, España.
- Guedea Virginia, 2011. *Introducción* en: "El surgimiento de la Historiografía Nacional. Historia Mexicana". Universidad Autónoma de México, México.
- Guerra François Xavier, 2014. "Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas". Fondo de Cultura Económica, México.
- Hale Chales, 2012. "El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853". Siglo XXI Editores, México.
- \_\_\_\_\_, 2002. "La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX". Fondo de Cultura Económica, México.
- Harvey David, 1998. "La condición de la posmodernidad". Amorrortu Editores. Argentina.
- Hobsbawm Eric, 2001. "Bandidos". Editorial Crítica, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, 1998. "Naciones y nacionalismo desde 1780". Editorial Crítica. Barcelona.
- Horkheimer y Adorno, 1998. "Dialéctica de la Ilustración", Trotta Editorial, Madrid.
- Lagorio Carlos, 2010. "Pensar la modernidad. Una historia cultural de las revoluciones". Editorial Biblos, Argentina.
- Lampérière Annick, 1999. *Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo en "Construcción de la legitimidad política en México"*. El Colegio de Michoacán, UAM, UNAM, Colmex. México.
- Le Goff Jacques, 2005. "Pensar la historia: modernidad, presente, progreso. Paidós Ibérica, España.
- Luna Argudín María, 2006. "El congreso y la política mexicana, 1857-1911". Fondo de Cultura Económica, México.
- Mignolo Walter, 2007. "La idea de América Latina". Gedisa Editorial, Barcelona.
- Montalvo Ortega, Enrique, 2010. *Revueltas y movilizaciones campesinas en Yucatán: indios, peones y campesinos en la Guerra de Castas a la Revolución*, en "Revuelta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX". Era, México.
- Ortega y Medina, 1992. "Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia". Universidad Autónoma de México, México.

- Palti José Elías, 2007. “El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado”. Siglo XXI Editores, Argentina.
- Roeder Ralph, 2012. “Juárez y su México”. Fondo de Cultura Económica, México.
- Salmeron, Alicia, 2015. *De causa instruida por abusos en los comicios... y de cómo acercarse a un proceso judicial para el estudio de prácticas electorales. Elecciones presidenciales de 1871, en el sur de Veracruz*, en “Elecciones en el México del siglo XIX. Las Fuentes”. Instituto Mora, México.
- Semo Enrique, 1984. “Historia mexicana. Economía y lucha de clases”. Ediciones Era, México.
- Skinner Quentin, 2004. “La libertad antes del liberalismo”. Taurus, México.
- \_\_\_\_\_, 2003. “El nacimiento del Estado”. Editorial Gorla, Argentina.
- Thomsom Guy, 2012. “La Sierra Norte de Puebla en la política mexicana del siglo XIX”. Educación y Cultura, BUAP, México.
- Zardoya Rubén, 2000. *Gramsci y el capitalismo contemporáneo*, en: “Gramsci en América. II Conferencia Internacional de Estudios Gramscianos”. BUAP, México.

#### Artículos de revistas

- Ruiz Mondragón, Ariel. “Mas acá de la utopía. La Revolución mexicana, según Alan Knight” en Revista Nexos. Febrero de 2015.
- Benson Nattie Lee, 1984. “La elección de José Miguel Ramos Arizpe a las Cortes de Cádiz en 1810” en *Historia Mexicana* Vol 33, Nº 4. El Colegio de México, México.
- Fowler Will, 2009. “El pronunciamiento mexicano del siglo XIX. Hacia una nueva tipología” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. Nº 38, julio-diciembre.
- Habermas Jürgen, 1998. “Modernidad. Un Proyecto incompleto” en *Revista Punto de Vista, No. 21*. Argentina.
- Palti José Elías, 2002. “El problema de las ideas fuera de lugar revisitado. Más allá de la historia de las ideas”. El Colegio de México, México.