

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL DEVENIR DEL CONCEPTO NACIÓN EN
LOS DISCURSOS POLÍTICOS HISPANOAMERICANOS

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ENoch GRÁVASTAS MARTÍNEZ ALVARADO

TUTOR:
DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÉXICO, D. F. DICIEMBRE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

Deseo agradecer enormemente a mi familia por todo el apoyo recibido. De ellos he aprendido los principios que me han guiado para emprender diversos proyectos y esforzarme en dar lo mejor en ellos. A mi madre Ruth, a mi padre Carlos, a mi abuelita Celia, a mis tíos Marthel y Enoch, a mi hermana Zaira y a quienes junto con ellos formamos una familia, gracias por las pláticas profundas y las muchas reflexiones que me han ayudado a descubrir aquello por lo cual quiero guiar mi vida y dar a los demás.

Agradezco profundamente al Dr. Ambrosio Velasco Gómez. Su gentileza al compartir desinteresadamente conocimientos y experiencia me evidenció un modelo de integridad académica y humana digno de ser tomado por otros que aspiran a seguir el camino de la filosofía.

Agradezco también a la Dra. Carmen Rovira Gaspar por haberme dado oportunidad de profundizar mis estudios. Su interés genuino por la filosofía, su escucha rigurosa y sus palabras sinceras motivan a que uno se exija a dar siempre lo mejor de sí.

Agradezco enormemente al Dr. Jorge Traslosheros Hernández por mostrarme que al poner el corazón en la búsqueda del conocimiento éste sólo puede enriquecerse. Sus conocimientos me permitieron dar claridad y enfoque a mi investigación, además de motivación para completarlo.

Agradezco también a mi pareja, Esmeralda, por acompañarme en momentos felices y difíciles. Con su mirada y escucha he podido descubrirme a mí mismo y compartir lo más valioso de mí con los demás.

A todos aquellos que me han acompañado en este camino, gracias.

Dedicado a mi hijo:

Evan,

tu sola existencia me expresa lo asombroso que es la vida
y de lo maravilloso que es estar dispuesto para descubrirla.

Índice

Introducción	5
Capítulo I	
Cultura política en el antiguo régimen hispano.....	13
La lógica política en el antiguo régimen hispano.....	15
Los principios de la cultura política hispana del antiguo régimen	19
Primer polo de la relación político-jurídica: el <i>princeps</i>	23
Segundo polo de la relación político-jurídica: la <i>communitas</i>	29
Capítulo II	
Del principio pactista hispano	41
El primer momento del pacto: el <i>pactum societatis</i>	43
Segundo momento del pacto: el <i>pactum subjectionis</i>	49
La lógica pactista como criterio de resistencia al poder político.....	53
La dimensión local del Cabildo en la práctica pactista	61
El carácter del gobierno municipal dentro de la teoría pactista: la <i>respublica</i>	66
Capítulo III	
La emergencia de la nación como término político	72
El concepto de nación en el antiguo régimen.....	74
Sistematización del orden político hispano: el ocaso del antiguo régimen	82
La escisión entre la nación europea y la nación americana.....	87
Capítulo IV	
La crisis y reconfiguración semántica del concepto Nación	99
La triple crisis de la monarquía hispana de 1808	101
El debate novohispano sobre la nación al momento de la crisis monárquica	106
La resignificación conceptual de la nación en la política novohispana.....	110
Conclusiones	132
Bibliografía	141
Fuentes Directas	141
Artículos.....	143
Ediciones documentales	146
Obras consultadas.....	147

Introducción

La naturaleza de nuestra investigación es explorar filosóficamente los debates políticos en el contexto hispanoamericano que dieron pauta al surgimiento del Estado-Nación moderno. Esto lo atenderemos mediante el análisis del uso de algunos conceptos políticos, aunque nos centraremos en uno en particular: el concepto nación. Intentaremos dar claridad a la noción historiográfica de que la transformación política más importante para la modernidad se basa en la ruptura de la lógica pactista del régimen hispano. Lo anterior lo presentaremos mediante un seguimiento de la reformulación de la lógica política reflejada en los discursos que dan cuenta del surgimiento de un nuevo sujeto político referido con la voz ‘Nación’.

El asentamiento del término nación como un concepto que cobra gran importancia en el lenguaje y en la lógica de la política moderna nos parece un fenómeno esencial que requiere de clarificación. ¿Cómo es que el término nación emerge como el principal sujeto político capaz de encarnar la soberanía del Estado? ¿Podemos ver en lo anterior la presencia de un cambio en la lógica política que pretende situarse acorde a los paradigmas de pensamiento europeo configurados por la modernidad? Consideramos necesario explicar cómo bajo las transformaciones históricas del régimen hispano, cuyo discurso principal era comúnmente guiado bajo el pactismo, se abrió paso una nueva lógica política y un nuevo sujeto político. Pretendiendo aclarar las permanencias y los cambios en las condiciones discursivas de la política hispana buscaremos analizar el concepto ‘nación’ bajo los contextos y circunstancias desde los cuales asienta su sentido.

Consideramos que la lógica argumentativa empleada en los discursos políticos da cuenta de principios teóricos subyacentes, los que articulan un correspondiente modo

de gobierno. Los conceptos políticos no sólo expresan los compromisos ideológicos de un conjunto cultural determinado, sino que también, en sus múltiples sentidos y manifestaciones, posibilitan la emergencia de novedosas interpretaciones y prácticas sobre la dinámica del ejercicio de gobierno.

Como buscaremos mostrar a lo largo de este trabajo, consideramos que las transformaciones conceptuales nunca son totalmente radicales, entendiendo con esto el que eliminen por completo, y de manera abrupta, las concepciones tradicionales con que inicialmente son comprendidas las nociones culturales básicas. No obstante, estas transformaciones sí pueden implicar la introducción de nuevas perspectivas e interpretaciones acerca del propio campo cultural. Lo anterior posibilitaría cambios estructurales en el orden socio-político que servirían para una apropiación más coherente de las premisas con que las prácticas de una comunidad cobran sentido, tendiendo así a mantenerse acordes a las circunstancias históricas en que se viven.

Bajo este orden de ideas el problema fundamental al que se enfoca nuestra investigación es el siguiente: ¿cómo llegó a ser el concepto nación un elemento fundamental en la discusión política hispanoamericana al grado de exponerle discursivamente como el nuevo sujeto político que puede asumir legítimamente la soberanía del gobierno? Este problema nos parece relevante pues el término nación, en los albores de la política moderna, emergerá a la par como actor y como campo ordenador de concepciones relativas al orden político, con propuestas hechas antes, durante y después de la época de las revoluciones del siglo XVIII y XIX (destacando la inglesa, la americana, la francesa, y -aunque considerada en menor medida- la española). La lógica que animó esta resignificación conceptual nos puede revelar las premisas que poseían los discursos políticos, el cambio y la permanencia de los principios con que se sustentaba la legitimidad del orden social, y el carácter con que

asumían los actores políticos el momento de reconfiguración del marco político tradicional en la experiencia hispanoamericana. Consideramos que analizar el uso conceptual del término nación en los pensadores políticos hispanoamericanos puede echar luz en la comprensión acerca de cómo el reino novohispano encaró la crisis monárquica de 1808 y el que haya surgido una propuesta alternativa al modelo político de la época.

Algunos aspectos quedan fuera de nuestra investigación. No intentamos definir el momento de separación entre el modelo político hispano de antiguo régimen¹ y su etapa moderna debido a que esto nos parece un falso problema. Como mencionaremos a lo largo de nuestro trabajo, consideramos que las tradiciones de pensamiento insertas en el devenir histórico de los grupos culturales se manifiestan bajo un *continuum* de eventos que, a pesar de su transformación, expresan más claramente signos de continuidad que signos de cambios abruptos, aún en las etapas revolucionarias.

Aunado a lo anterior, debido a que nos centramos en el contexto hispanoamericano, dejamos de lado las teorías políticas de algunos pensadores que, a pesar de ser personajes importantes en la tradición política, tuvieron poca influencia en los debates públicos hispanoamericanos debido al clima con que eran recibidos en aquel momento. Autores franceses como Rousseau y Montesquieu, a pesar de ser leídos por algunos españoles ilustrados a ambos lados del atlántico, pocas veces serían empleados como autoridades en las discusiones públicas ya que, para el clima ideológico hispano del momento, el pensamiento francés era considerado una ideología revolucionaria que conducía inevitablemente a desórdenes sociales.² A la mirada de los españoles de fines

¹ Respecto a qué entendemos por antiguo régimen hispano véase más adelante el capítulo I.

² A este respecto véase la obra fundacional del revisionismo histórico sobre estudios de historia política, el trabajo de François-Xavier Guerra *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Guerra argumenta en contra de las interpretaciones tradicionales sobre la subordinación de la revolución hispánica al ideario político de la Revolución Francesa (surgidas en la historiografía del siglo XIX con el objeto de validar el status político derivado de los movimientos revolucionarios). En sus propias palabras: “El plantear la filiación, o el parentesco, entre las dos revoluciones es inevitable, puesto que la Revolución Francesa no sólo trastocó el equilibrio

del siglo XVIII y principios del XIX, la Revolución Francesa, junto con su ideario político, era un movimiento contra la fe cristiana y contra la dignidad y autoridad legítima del monarca; aspectos muy arraigados en el imaginario político hispano, al grado de que muchas de las ideas que expresaran semejanzas con ideas provenientes de Francia serían anatemizadas por parte de las autoridades religiosas.

Nos limitaremos, pues, a recurrir a las ideas de algunos pensadores políticos hispanoamericanos tanto del antiguo régimen como pertenecientes a la época de transición sufrida a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.³ Serán Francisco Suárez y Francisco de Vitoria los principales filósofos/teólogos políticos a los que recurriremos para entender el pensamiento del antiguo régimen hispano. Nos acompañaremos de algunos historiadores del pensamiento político y jurídico que nos ayuden a explicar la estructura ideológica que anima el orden de aquella época y las particularidades que dotan de carácter específico a los hombres de aquel tiempo. Finalmente, algunos documentos históricos nos ayudarán a situarnos en un preciso momento del contexto histórico novohispano para el cual cobra especial relevancia el uso del concepto nación; a saber, en los debates sobre cómo enfrentar la crisis monárquica de 1808. Con esto lograremos una mejor comprensión sobre la interpretación que hacían los actores novohispanos de éste término en relación al momento de crisis y transformación por el que pasó el régimen hispanoamericano a inicios del siglo XIX.

político europeo, sino que fue un fenómeno social, político y cultural tan nuevo que dominó -como modelo o como objeto de rechazo- todo el debate político europeo de aquella época. [...] [e]l fondo de la polémica fue el oponer lo francés, identificado con lo moderno, a lo español, identificado con lo tradicional. En España, aunque los orígenes de esta oposición dualista se remontan al siglo XVIII o incluso al XVII, el tema llega a convertirse en polémico precisamente en la época revolucionaria, puesto que los que estaban siguiendo los pasos de la Revolución Francesa eran los mismos que estaban, a la vez luchando, contra su heredero, Napoleón Bonaparte. Sea cual fuera las modificaciones que se proponían hacer al modelo revolucionario francés, el modelo era inconfesable pues proporcionaba a sus adversarios un argumento muy eficaz dado el carácter nacional de la guerra. De ahí la invocación ritual de los precedentes españoles, y el acento puesto en la especificidad -cierta y evidente también- de la revolución hispánica. El traumatismo original durará hasta nuestros días, convirtiendo este tema en un verdadero tabú historiográfico.” GUERRA, François-Xavier (1992) *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* Bilbao: Fundación Mapfre, pp. 15-16.

³ En este punto se reconocemos las deudas teóricas de los trabajos de François-Xavier Guerra (*Modernidad e independencias*) y Carlos Støtzer (*The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*), acerca de que serían primordialmente las raíces de pensamiento escolástico, de tradición hispana, las que influyeron en los debates políticos que condujeron a la ruptura con el antiguo régimen español.

La metodología que orienta esta selección de textos y tratamiento del tema se funda en los estudios de historia conceptual. Consideramos que esta perspectiva metodológica nos permite interpretar de forma más sólida los compromisos ideológicos de un periodo de tiempo determinado, posibilitándonos situar las discusiones políticas en su propio contexto histórico y bajo la estructura lingüística y teórica de la época; lo anterior nos concede las herramientas necesarias para poder evitar caer en interpretaciones anacrónicas sobre los conceptos y argumentos más significativos de aquel momento histórico. La ventaja de esta postura metodológica es que, a nuestro parecer, hace más riguroso el análisis filosófico de los discursos políticos al no situarlos bajo límites demasiado estrechos ni, tampoco, demasiado extensos.

La mejor perspectiva de comprensión para los discursos políticos se logra al situar los discursos bajo la lógica del lenguaje político de la época, reconociendo que los diversos elementos que les dan sentido se encuentran interrelacionados entre sí, y no pueden entenderse coherentemente de manera aislada. Aunque los conceptos gravitan bajo una lógica común, ésta consiste principalmente en el sistema creado por la propia dinámica cultural y lingüística, que integra las prácticas de los actores sociales.⁴

Debemos entender que siempre que se analiza un cambio de código en el lenguaje político (es decir, de las condiciones y convenciones que dotan de sentido a los términos) se está recomprendiendo una segmentación particular del campo semántico bajo el cual se ordenan ciertos conceptos en el marco de la lengua.⁵ Es por esto que nos parece importante emplear el análisis de la historia conceptual para mostrar: 1) cambios en los contenidos y maneras de significar de los conceptos políticos, y, 2) cambios en la estructura de interpretación de los actores bajo nuevos usos del lenguaje -tomar por

⁴ Respecto a esto véase PALTÍ, Elías J. (2007) *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado* México: Siglo XXI, p. 17.

⁵ Véase en torno a esto: ECO, Umberto (1980) *Tratado de Semiótica General* [trad. de Carlos Manzano] Barcelona; México: Lumen; Nueva Imagen, p. 151.

relevantes aspectos contextuales o circunstanciales que no se tomaban en consideración o que se habían ocultado-. Desde el punto de vista de Alasdair McIntyre, esto es valioso debido a que conduce al reconocimiento de que cambios en los campos semánticos del lenguaje son producto de una “crisis epistemológica” desde la cual se reevalúa la tradición y los problemas que le aquejan.

En nuestra exposición intentaremos responder a las exigencias de McIntyre sobre la problemática interpretativa de textos políticos, siendo estos: 1) lograr solucionar cuestiones previas (marcos interpretativos de actores y situaciones de producción de sentido), 2) explicar lo estéril de la visión previa (en base a sus condiciones materiales o discursivas), 3) mostrar continuidad entre nuevos conceptos y creencias pasadas, 4) comparar criterios internos de racionalidad y 5) mostrar cómo se redefine la tradición desde dentro.⁶ Con esto hemos de identificar, como lo solicita McIntyre, las tesis opuestas o posturas en conflicto dentro de una tradición de pensamiento. De este modo, situaremos las bases histórico-conceptuales del término nación y su relación a otros términos sociales y políticos (como pueblo, autonomía, comunidad, república, etc.) en un lapso de tiempo amplio que comprende una dimensión amplia de la tradición jurídico-política hispana, hasta llegar a situarnos en el momento clave del año 1808 en donde analizaremos el debate novohispano sobre la crisis monárquica y la resignificación de éste concepto. Estos análisis nos ayudarán a ver la estructura diacrónica del pensamiento político hispanoamericano y el lugar que ocupa dentro de éste el concepto nación.

Dicho lo anterior, el orden de los capítulos irá precisando una inicial mirada amplia acerca del pensamiento político de la cultura hispanoamericana para enfocarse,

⁶ Aspectos analizados en VELASCO Gómez, Ambrosio (1995) *Teoría política: Filosofía e Historia (¿Anacrónicos o Anticuarios?)* México: UNAM, pp. 132 y ss.

hacia el cierre, en el debate interpretativo sobre el concepto nación en un momento preciso, configurando un sentido diacrónico para el uso del término.

En el primer capítulo analizamos la lógica del acontecer político en el antiguo régimen. Buscamos aclarar que el poder político en este periodo se define por un ejercicio de integración de diversos órdenes bajo un denominador común: el carácter limitado de las instituciones políticas. Analizaremos el lugar que ocupan los dos actores políticos fundamentales de aquel orden político: el *princeps* y la *communitas*. La relación política entre estas dos figuras estaba orientada para dar orden a los distintos cuerpos que forman el ámbito social, los cuales poseen un carácter autónomo entre sí y que se encuentran articulados bajo ciertos hechos normativos comunes.

En el segundo capítulo analizamos la lógica que subyace al consenso político expresado mediante el concepto de pacto. Intentamos aclarar los dos momentos que posee éste. El primero en relación a cómo la comunidad reconoce llegar a la madurez y al perfeccionamiento de su orden social, con lo que adquiere la capacidad para el ejercicio político e instaurar una autoridad de gobierno; y, el segundo, la dinámica que debe mantener el cuerpo político para lograr una armonía que logre implementar el bien común. Recurriremos a Francisco Suárez y a Francisco de Vitoria para ejemplificar los fundamentos que subyacen a esta concepción política, los principales problemas que enfrentaban con esta postura y los principios que le daban coherencia. Resaltaremos el carácter local que expresa el *ethos* político en la mentalidad política hispanoamericana para situar las condiciones bajo las cuales se comprende, en un primer momento, el concepto de nación.

En el tercer capítulo atenderemos a los cambios que sufrieron las condiciones de comprensión e interpretación de la lógica pactista del antiguo régimen, y que dieron paso al primer cambio de sentido en el campo semántico del concepto nación.

Explicaremos cómo es que, de ser un término excluido en el lenguaje político en un primer momento, pasó a ser un concepto relevante para las reformas administrativas y políticas con que la corona hispana intenta recuperar su dignidad ante el orden civilizatorio europeo. Analizaremos los cambios en las condiciones de interpretación sobre el ejercicio político originados en el siglo XVIII y expondremos cómo de éstos surge un debate sobre el sentido que da legitimidad a la autoridad del gobierno español entre la rama americana y la rama europea. Mostraremos también cómo la interpretación tradicional de la dinámica política, asumida por ‘comunidades perfectas’ en el ideario español, comienza a permear en el contenido del concepto nación, ampliándolo y dotándolo de un carácter más abstracto, generando nuevas posibilidades de uso e interpretación del término en los discursos políticos del momento.

Finalmente, en el último capítulo veremos cómo en el reino de Nueva España, y bajo el contexto de las abdicaciones monárquicas de 1808, tenemos un catalizador para la resignificación conceptual del término nación. Mediante el análisis de los debates entre facciones novohispanas acerca de las implicaciones políticas de estos sucesos, analizaremos la pugna entre dos interpretaciones del concepto nación, y el sentido con que sería empleado para dar fuerza argumental a los distintos proyectos que hicieran frente a la crisis política del momento. Argumentaremos cómo el conflicto interpretativo estuvo originado por la introducción de nociones políticas de corte tradicional al referente ampliado y más abstracto del concepto nación, y que esto hizo reaparecer nociones tradicionales de la práctica política hispana. La resignificación conceptual del término nación abrió un nuevo campo para la práctica política y permitió la introducción de una nueva lógica de legitimación para el ejercicio del gobierno; lo que a su vez hizo aparecer un nuevo sujeto político capaz de asumir el poder soberano.

Capítulo I

Cultura política en el antiguo régimen hispano

La extensión del tiempo considerada para el análisis del concepto ‘nación’ en este trabajo se extiende para recoger diversas perspectivas interpretativas y prácticas discursivas valiosas para nuestro tema. Buscamos aclarar el devenir de este concepto y la lógica de su empleo dentro de la tradición política hispana, de modo que nos explique su papel en el momento de la Crisis Monárquica de 1808 y su posible influencia en las transformaciones políticas que le siguieron. Para ello iniciaremos hablando del marco que la historiografía jurídica denomina como ‘antiguo régimen’ hispano y el pensamiento que le da su peculiaridad histórica.

¿A qué nos referimos con ‘antiguo régimen’ en el contexto hispano? Con esta expresión entendemos no un periodo histórico con límites temporales exactos marcados por determinados acontecimientos, sino al ordenamiento jurídico-político bajo el cual se conducían, de manera diversa y compleja, las formas de convivencia en las comunidades integrantes de la monarquía española. Esto obedeció fundamentalmente a una forma política que pretendió conciliar el dominio regalista (potestad propia y exclusiva del rey de dictar modos de acción) con el dominio político (concepción corporativa del poder en donde la ley sienta los marcos y límites para la convivencia).⁷ El monarca, en su figura de autoridad política, no podía ir más allá de la ley y no podía crearla en solitario. Establecía la justicia mediante la acción armonizar dos planos jurídicos: la ley natural, derivada de la ley divina, y la ley humana, creada por las

⁷ HESLES, Carlos (2005) *El vuelo de Astrea. Configuración jurídico-política de la monarquía católica*. México: Porrúa/UNAM, pp. XXIII-XXV.

prácticas consuetudinarias del pueblo.⁸ Normalmente el rey debía de buscar un consenso político con sus súbditos, pues en muchas ocasiones el derecho surgido de las costumbres del pueblo entraba en conflicto con lo dictado por el derecho real.⁹ Sin embargo, mantenía cierta superioridad debido su carácter de autoridad judicial; es decir, su capacidad de ejercer justicia en lo temporal le mantenía en un orden relativamente superior respecto a los dictados del pueblo. Esto era el eje de todo el orden institucional de la monarquía.¹⁰ Esta noción es central para comprender el antiguo régimen hispano. Esta capacidad del monarca se verá cuestionada ante las reformas ejercidas en el siglo XVIII y por la crisis de 1808.¹¹

El primer aspecto que nos interesa abordar para dilucidar las relaciones semánticas del término nación en el antiguo régimen atenderá al ‘carácter jurisdiccional’ que poseen las relaciones políticas de este periodo. Con lo anterior, tendremos un acercamiento inicial a las condiciones de pensamiento con las que se jugaban los significados de los términos políticos más importantes de aquella época. Para entender esto en su justa dimensión, comenzaremos por marcar una distancia crítica acerca de nuestra comprensión actual sobre la dinámica política. Analizaremos el ejercicio de lo político bajo los marcos discursivos de su propio tiempo, los cuales, como veremos, poseían algunos supuestos característicos. Para nuestra mentalidad moderna, esta toma de distancia nos previene de apresurar el juicio sobre el fenómeno político distintivo del antiguo régimen (en que el gobernante no tiene un poder absoluto ante el cuerpo del Estado). Si nuestra intención es develar la comprensión del sentido

⁸ Esta doble dimensión del poder del rey, considerado como vicario de Dios en la tierra pero también sujeto a la falibilidad humana, poseía en su seno la tensión constante entre el *dominium regale* y el *dominium politicum* del monarca. Su autoridad era reconocida a partir de la claridad con que enunciaba juicios justos dentro del pluralismo jurídico de la época. HESLES, *óp. cit.* pp. XIX-XXIII.

⁹ *Ibid.* p. XIX.

¹⁰ *Ibid.* pp. XXVI-XXVII.

¹¹ Elías Palti refiere que dos de los eventos más importantes que acrecentaron el deterioro de las instituciones de antiguo régimen serían el Asunto de las Cédulas (1750-1756) y la Guerra de los Siete Años (1756-1763); PALTÍ, Elías (2002) *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*. Bs.As.: Fondo de la Cultura Económica, p. 36.

político del término nación en el contexto de antiguo régimen, y, de igual modo, su posterior transformación semántica, nos parece adecuado partir de un análisis de las relaciones conceptuales existentes al propio tiempo de los actores políticos y los campos semánticos con que expresaban el pensamiento político.

Para evitar mirar en base a pre-concepciones modernas las implicaciones políticas del término nación en el antiguo régimen, iniciaremos por aclarar lo que en aquel tiempo se entendían como los aspectos principales en la lógica del ejercicio político: nos referimos al sentido de relación política entre el *princeps* y la *communitas*.

La lógica política en el antiguo régimen hispano

En el antiguo régimen, la práctica política giraba en torno a ciertos conceptos particulares que se nos presenta bajo una lógica característica. De inicio, el espacio político de corte antiguo no era un ámbito donde se manifestara un poder político “completo y totalizador”.¹² El carácter incompleto del poder político radicaba en la ausencia de un control exhaustivo sobre todo el campo de expresión social por parte de quien ejerce la autoridad política; esto era visto de manera más patente, claro está, en torno a las relaciones entre el poder político y el campo de la fe religiosa. El ámbito de la fe poseía sus propias determinaciones políticas, que, en ocasiones, entraba en conflicto con la esfera política secular.

¹² El *princeps* medieval desempeña su función impartiendo justicia más que legislando, por ello, se entiende más cercano a la figura de justiciero que a la de legislador -o administrador como normalmente concebimos el referente de esta figura en nuestros tiempos-. Será con el Estado moderno que se instaure una figura que condense el poder que maneje los hilos de lo social. La dimensión soberana del Estado moderno se expresaba con la idea de un poder absoluto y perpetuo. Para entender el Estado en la edad moderna, de acuerdo a Grossi, se deben atender dos cosas: el que el poder político y el derecho posean un fuerte nexo entre sí, y el que sea el Estado la única figura calificada para crear derecho. Mediante este doble carácter, el Estado se sitúa por encima de los gobernados e impide cualquier otro orden jurídico anterior. De lo anterior se deriva que el poder político del Estado moderno se ejerce de manera más aislada del interés del grueso de la población, y que pueda crear y aplicar leyes sin el consentimiento directo de los habitantes. Por ejemplo, en nuestro territorio mexicano, la práctica del derecho indígena causa conflicto con los marcos normativos que posee el Estado y genera un debate entre jurisdicciones en el que el sistema jurídico del Estado asume privilegios sobre el indígena. Para un estudio de las versiones ‘pre-modernas’ del Estado, véase GROSSI, Paolo (2004) *DERECHO, SOCIEDAD, ESTADO*. México: COLMICH, Escuela Libre de Derecho, UMSNH, pp. 21-24; con relación a la relación entre Estado y su hegemonía jurídica sobre órdenes jurídicos de grupos culturales distintos, véase CORREAS, Oscar (coord.) (2007) *Derecho Indígena Mexicano I* México: CEIICH-UNAM/CONACYT/Ediciones Coyoacán.

Los diversos aspectos que componen la experiencia social de los hombres del antiguo régimen, conforman un ‘estado de cosas’ que integra la autoimagen del grupo y de sus dinámicas de convivencia. Este aspecto característico del imaginario político de antiguo régimen se exponía mediante la palabra latina *status* o estado. Con este término se aludía al ámbito en que se vincula el poder de la autoridad y la manera en que éste es reconocido por los súbditos.¹³

En la tradición hispana, recogida y sistematizada en el código de las Siete Partidas o Leyes de Partida de Alfonso IX¹⁴, a mediados del siglo XII, encontramos recogido el sentido antiguo de la palabra ‘estado’ antes mencionado. Aun cuando en el pensamiento político medieval era común fundamentar la autoridad del rey apelando a la creencia de que su poder emana directamente del ámbito divino, el juicio sobre el mando que ejerce sobre hombres y territorios se construía bajo la interpretación de sus prácticas y efectos temporales o terrenales. Sólo si el rey lograba propiciar armonía en las formas de convivencia de los hombres, éstos aceptaban abiertamente su mandato. Permítasenos citar *in extenso* una parte del código de las Siete Partidas en donde se expone claramente el uso del término ‘estado’ en el marco del pensamiento político de aquella época:

¹³ Véase GARRIGA, Carlos "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen" en *Istor. Historia y derecho, historia del derecho*, Año IV, No. 16 (primavera, 2004) p. 31.

¹⁴ Nos mantenemos ajenos al debate entre historiadores del derecho quienes discuten respecto a la autoría de éste código respecto a si fue compilado por Alfonso IX o no. Lo que nos interesa resaltar es que con éste código hispano se nos muestra una comprensión histórica de la política que, desde la *Lex visigothorum* hasta mediados del siglo XIV, tendería a reconocer el derecho común como fundamento jurídico desde el cual el *princeps* se sitúa; véase GROSSI, óp. cit., p. 107. Véase también la explicación de Javier Barrientos Grandón quien explica que, a partir del Ordenamiento de Alcalá hasta la promulgación de las leyes del Toro, el derecho común (la interpretación hecha por jurisconsultos en base a los códigos romanos) se situó en un orden subsidiario al de los derechos propios (reales y forales), y posteriormente en un carácter completamente subordinado a este. En las Indias, el derecho propio de Castilla fue aplicado como derecho común pues aun no existían las condiciones, según la interpretación de la época, para formar derecho propio en los nuevos territorios que pudiera estar en consonancia con el orden jurídico hispano (lo que implica la negación de los posibles ordenamientos jurídicos que poseyeran los naturales de América). Así pues, el derecho común penetró a las Indias principalmente con las *Siete Partidas* que seguiría siendo estudiado y glosado hasta finales del siglo XVIII en América. BARRIENTOS, Javier (1993) *La cultura jurídica en la Nueva España*. México: UNAM, pp. 13-37.

Catamos carreras por que nosotros, y los que después de nosotros rey nacen en nuestro señorío, supiésemos ciertamente los derechos para mantener los pueblos en Justicia y en paz. Otrosi, por que los entendimientos de los hombres que son departidos en muchas maneras se acordasen en uno, con razón verdadera y derecha, para conocer primeramente a Dios, cuyos son los cuerpos y las almas que es señor sobre todos, y de si a los señores temporales de quien reciben bien hecho en muchas maneras, cada uno en su estado, según su merecimiento. Otrosi que hiciese aquellas cosas que fuesen tenidas por buenas y de que les viniese bien, y guardase de hacer yerros que los estuviese mal, y de que les pudiese venir daño, por su culpa. Y por que todas estas cosas no podrían hacer los hombres cumplidamente, si no conociesen cada uno en su estado, lo que les conviene que haga en el y de lo que se debe guardar. Y otrosi de los estados de las otras cosas a que debe obedecer. Por eso hablamos todas las cosas y razones que a esto pertenecen e hicimos ende este libro [...] ¹⁵

Vemos que en la cita anterior, por estado se hace referencia tanto a los gobiernos locales encabezados en su generalidad por el rey, como a las disposiciones particulares que orientan a estos según sus propias condiciones. Con el término de estado, también se hacía referencia a los distintos cuerpos al interior de la monarquía (nobleza, clero y pueblo llano) y al carácter general con que todo esto se articula frente al orden divino, desde el cual, suponen, todo tendría origen.

Esta forma de comprender la vida social y política integraba un imaginario común que logró subsistir, con pequeños cambios, hasta el siglo XVIII y comienzos del XIX. Fue durante estos dos últimos siglos que esta interpretación sufrió las mayores alteraciones debido a cambios en los procedimientos, medios, límites y fines con que se entendía la actividad política. ¹⁶ De acuerdo a Quentin Skinner, el sentido del concepto

¹⁵ Prólogo de *Las Siete Partidas del muy noble Rey Don Alfonso El Sabio* glosadas por el Lic. Gregorio López. Madrid 1611 [La modernización de la escritura es nuestra -como el cambio de j a s, el de ē a en, entre otros. Respetamos y mantenemos la sintaxis original. Evitamos incluir la partícula *sic* en lo que serían errores de sintaxis en las citas pues serían numerosos e interrumpirían la lectura. Esta indicación la seguimos para todas las citas a documentos históricos]. También en la Recopilación de Leyes de Indias de mediados del siglo XVII, ya se habla de Estado en referencia a todos los territorios de Indias, no obstante, cuando se hace referencia a los territorios de la monarquía se habla de reinos. Esta diferencia nos parece notable. Véase *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*. Madrid 1681, Tomo Primero, libro primero, título VI, ley i.

¹⁶ La pervivencia de esta idea hasta el siglo XIX puede leerse en los discursos políticos que buscan la manera de hacer frente a la crisis monárquica de 1808. Véase por ejemplo el documento III “Testimonio del Acta de la sesión

‘estado’ fue transformándose lentamente desde el s. XII, pasando por un cambio significativo en el siglo XVI, para luego, con el pensamiento absolutista y la Ilustración, acercarse más al sentido ‘moderno’ con el que lo conocemos mejor en los regímenes políticos actuales.¹⁷ El sentido moderno de ‘estado’ se separaría de la comprensión del ‘estado de la comunidad’ partiendo de que:

[e]l cambio decisivo fue el que se hizo dejando la idea de que el gobernante ‘mantenía su estado’ -donde esto simplemente significaba sostener su propia posición [en la dinámica social]- a la idea de que hay un orden jurídico y constitucional separado, el del Estado, que el gobernante tiene el deber de conservar.¹⁸

Los múltiples elementos que sirvieron para integrar la noción de ‘estado’ -el espacio, los actores y la referencia a un ámbito en el que se juegan las relaciones entre ellos- conservaron ciertas particularidades en el contexto del imperio hispánico. Nos parece necesario explicar esto brevemente para lograr comprender mejor la lógica conceptual que articulaba la vida política hispana de antiguo régimen, y cómo de su alteración devino el cambio conceptual del término nación, fruto de los conflictos

celebrada por el Ayuntamiento de México, el 19 de julio de 1808 [...]”, en GARCÍA, Genaro (1910) *Documentos Históricos Mexicanos* México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología p. 22; y también el documento LIII “Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento de México, Lic. D. Francisco Primo Verdad y Ramos [...]”, p. 148; podemos ver esta misma idea en otras latitudes de la monarquía española en las citas hechas por José Ma. Portillo refiriéndose a la posibilidad de que el Cabildo de la ciudad de Santiago establezca Cortes del Reino, véase PORTILLO Valdés, José María (2000) *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 183-184.

¹⁷ Véase SKINNER, Quentin (1990) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Madrid: Alianza, T. II, pp. ix-x. En el siglo XVI se dio un cambio en la orientación de la Corona española y se comenzó un proceso de condensación de poder con un tono absolutista originado en la pugna de la Europa medieval sobre la postura de la Corona ante las instituciones representativas de la sociedad. A partir de la unificación de Aragón y Castilla, según la visión de García y García, se tuvo una estructura política más cercana a la idea de Estado Moderno: “Estos dos factores (cristiandad medieval y Estado renacentista) son antitéticos y en ello radica en gran parte lo paradójico de la constitución de la España moderna [...]”; GARCÍA y García, Antonio, *Iglesia, sociedad y derecho*, p. 337, citado en ROVIRA Gaspar, María del Carmen (2004) *Francisco de Vitoria. Entre España y América. El poder y el hombre*. México: Miguel Ángel Porrúa, Cámara de Diputados, p. 147.

En territorio ibérico, algunas pugnas en torno la institución de Cortes y sus registros comunitarios dieron origen a los levantamientos comuneros de las primeras décadas del siglo XVI, evento que, tres siglos después, fue empleado como el origen del argumento que reclamaba la recuperación de derechos y libertades antiguas, y se pronunciaba frente a las prácticas de mal gobierno. Sobre el carácter republicano de las revoluciones comuneras véase VELASCO, Ambrosio (2009) *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. México: UNAM.

¹⁸ SKINNER, *Ídem*.

históricos y debates teóricos durante las convulsiones de la monarquía española durante los siglos XVIII y XIX.

Los principios de la cultura política hispana del antiguo régimen

Partiendo de esta concepción del espacio de la política nos preguntamos: ¿Cuál es el sentido que anima la lógica política en el *status* del antiguo régimen hispano? ¿Qué elementos posee y cómo se vinculan?

La clave para entender la cultura política del antiguo régimen, de acuerdo a Carlos Garriga, reside en “concebir el poder político (*i. e.*, las relaciones de poder en virtud de las cuales un conjunto de individuos se encontraba subordinado a otro) como *iurisdictio*”. De acuerdo a este historiador del derecho, lo fundamental del “poder político se manifiesta como lectura y declaración de un orden jurídico asumido como ya existente y que debe ser mantenido”.¹⁹ La *iurisdictio*, el decir el derecho o la justicia, era una potestad normativa que sirve para regular las prácticas de los distintos órdenes sociales. Esto partía de un reconocimiento al carácter autónomo que poseían los distintos órdenes humanos que conformaban la sociedad de antiguo régimen.²⁰ El ejercicio del poder emanado de la *iurisdictio* partía del reconocimiento a una realidad preexistente al poder político que no es creado desde sí mismo; es decir, en el ejercicio de dictar derecho no se está constituyendo *ex nihilo* un espacio desde el cual surja el poder normativo de los hombres y se instauren desde cero las posibilidades de formar vínculos entre ellos. La *iurisdictio* reconoce una realidad previa que era el verdadero ámbito normativo humano que da concierto a las acciones de éstos y ante el cual aquél primero se limitaba a fungir como intérprete o lector. El verdadero origen de los preceptos, para el pensamiento antiguo, era el orden divino expresado en la *Lex aeterna*.

¹⁹ GARRIGA, *óp. cit.* p. 30.

²⁰ Respecto al sentido de autonomía véase más adelante en el capítulo II la explicación de este término en relación a la *communitas*.

El poder de mando expresado en la *iurisdictio* sólo tenía validez si lograba reconocer y respetar aquél ámbito, así como la capacidad ‘natural’ de los hombres a pensarse y otorgarse normas en base a ella. Como expone Garriga, la cultura de antiguo régimen es “una cultura de orden revelado”, lo que implica que los hombres se reconocen insuficientes para dar valor y sentido a toda acción humana y recurren a principios que suponen provenientes de la esfera de lo divino.²¹ Esto, que puede parecer algo sumamente ingenuo para nuestra concepción política moderna, se sustentaba en la noción medieval de la *interpretatio*, que forma parte de la lógica del poder político del antiguo régimen. Con este término, de acuerdo a Paolo Grossi, se aludía al doble movimiento de reconocimiento en que se manifestaba, por un lado, la distancia cualitativa del orden humano frente al orden divino, y, por otro lado, su pertenencia a ese mismo orden que servía de impulso a los individuos para dirigir sus acciones hacia un bien superior y superar su original estado de imperfección.²²

El equilibrio entre estas dos realidades, la humana y la divina, debe ser comprendido bajo otro principio inserto en la propia cultura de antiguo régimen: la *aequitas*. Este término servía como criterio para juzgar los hechos y conductas humanas. Nos parece bastante clarificadora la cita que hace Grossi a uno de los primeros glosadores del *ius commune*, y que, con respecto al sentido de justicia, menciona:

Puesto que la justicia es la fuente y el origen de la *aequitas* [equidad], veamos en primer lugar qué es la *aequitas*. Aequitas es la armonía derivada de los hechos conforme a la cual en causas similares se debe aplicar un Derecho similar. Según lo que acabamos de exponer, el mismo Dios puede ser calificado de equidad. Nadie, en efecto, es equidad sino Dios. Si tal equidad se encuentra en la voluntad del hombre, se llama entonces

²¹ GARRIGA, *óp. cit.* p. 31.

²² Véase GROSSI, Paolo (1996) *Orden jurídico medieval*. Madrid: Marcial Pons, p. 108.

justicia. Y por otro lado, si esta voluntad se materializa en preceptos, ya sean escritos, ya consuetudinarios, entonces se denomina Derecho.²³

Vemos en la cita anterior que, para la conciencia política-jurídica de la antigüedad, el juicio sobre el mundo humano y sus preceptos jurídicos, parte del reconocimiento de una armonía natural pre-existente y cuyo origen es una conciencia divina. La voluntad humana debe buscar comprender e imponer justicia y orden a la realidad siguiendo las manifestaciones de la voluntad divina que previamente ha dotado de forma a todo. Justicia y equidad eran muy importantes para la mentalidad normativa de antiguo régimen. En esto consistía el fin de la actividad política y el criterio que daba legitimidad al poder político de los reyes.²⁴

Lo que daba concierto a la mentalidad de antiguo régimen era el tono religioso con que resuenan los hechos del mundo ante la conciencia humana. Esto servía de fundamento no sólo para la armonía ‘interior’ del hombre -su proyecto de existencia terrenal y transmundana- sino también para la manera con que éste asumía sus posibilidades de acción dentro de la sociedad y la manera en que la autoridad política puede -y debe- ejercer su poder de guía ante toda ella.

Tal importancia tenía esta perspectiva que servía de principio legitimador para el contenido de los primeros códigos legales en los reinos hispánicos, como sucedió con el código de las Siete Partidas y la Recopilación de Leyes de Indias. Lo podemos ver reflejado en el primero de ellos donde se lee: “E otrosi dijeron los sabios que el emperador es vicario de Dios en el imperio, para hacer justicia en lo temporal, bien así como lo es el papa en lo espiritual”, y que “a él pertenece según derecho, el otorgamiento que les hicieron las gentes, antiguamente, de gobernar, y mantener el

²³ *Ibid.* p. 180, nota 125.

²⁴ Para considerar el carácter jurisdiccional de la cultura humana en el Medievo, puede verse también a BERMAN, Harold J. (1996) *La formación de la tradición jurídica en occidente* México: FCE capítulo II, y GROSSI, *Orden Jurídico*, capítulo VI.

imperio en justicia. Y por eso es llamado Emperador, que quiere tanto decir como mandador [...]”.²⁵ El orden revelado con que se concibe la vida y el orden humano en el antiguo régimen da fundamento a la unión entre la gente común y la autoridad política. Esto se sustenta, siguiendo la lógica político-religiosa de aquél tiempo, en ciertas concepciones naturalistas, como el principio de que “todas las cosas que son vivas, traen consigo naturalmente todo lo que han menester” pero que frente a ello el hombre “de todo esto no ha nada”, por lo que en su condición natural el hombre sólo puede salir adelante mediante la formación de comunidades.²⁶

Lo anterior implicaba el crear una figura de autoridad común a todos, ya que “naturalmente las voluntades de los hombres son departidas, los unos quieren más valer que los otros”; aspecto que le vendría dado por su misma naturaleza imperfecta cuando se atiende sólo a lo individual.²⁷ Es en base a esto que “fue menester por derecha fuerza que hubiese uno que fuese cabeza de ellos, por cuyo seso se acordasen y se guiasen así como todos los miembros del cuerpo se guían y se mandan por la cabeza”.²⁸ Lo anterior era lo que integraba y legitimaba la lógica del orden político en el régimen hispano.²⁹

En resumen, es mediante un poder normativo manifiestamente abierto a las diversas expresiones de lo que se concibe como equidad social, y consciente de la necesidad de regularlas bajo su propio signo -con autonomía de los cuerpos o agrupaciones humanas entre sí-, que se manifestaba la lógica del orden político en el antiguo régimen. Era algo propio de este orden una plural expresión de estructuras normativas que buscaban equilibrar las prácticas con que los individuos interactuaban

²⁵ *Las Siete Partidas*, segunda partida, título I, ley i.

²⁶ *Ibíd.*, segunda partida, título I, ley vii. Esta idea se mantendrá durante largo tiempo y servirá en los argumentos de varios pensadores políticos de la tradición hispana como Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.

²⁷ *Las Siete Partidas*, segunda partida, título I, ley vii.

²⁸ *Ídem.*

²⁹ Esta doble dimensión del poder sobre los hombres se comprende, en aquella época, mediante la teoría de las dos espadas, recogida también en las Siete partidas; para notar esto refiérase al prólogo de la segunda partida.

entre sí.³⁰ Ahora bien, a pesar del carácter trascendente con que se concibe el origen del orden terrenal, se reconoce también que existen limitaciones temporales para su ejercicio y cierta caducidad en sus preceptos.³¹ Esto sólo puede ser resuelto mediante el establecimiento de un compromiso claro por el mantenimiento del orden en el grupo humano por parte de los mismos individuos que participan en la lógica de la práctica política. Para poder aclarar esto analizaremos las dos figuras esenciales del ejercicio político de la antigüedad: el *princeps* y la *communitas*.

Primer polo de la relación político-jurídica: el *princeps*

En las etimologías de San Isidoro de Sevilla podemos leer un proverbio antiguo que dice: “serás rey si actúas con rectitud; si no lo haces no lo serás”.³² A la base del pensamiento hispano de antiguo régimen, se alude constantemente a la figura del rey como protector y cabeza de la comunidad. Este carácter no se ignoraba incluso en la época en que el poder regio comenzaba a constituirse como un poder *ab solutus*, distanciado de cualquier otra institución reguladora de la comunidad.³³ Aún en la época en que la Corona ejercía un despotismo ilustrado en la práctica política, no eran raros

³⁰ Permítasenos dar un ejemplo de la continuidad de estos principios de antiguo régimen en el contexto hispano del siglo XVI. En una carta que Juan de Vergara dirige a Erasmo de Rotterdam en 1527, el inquisidor Alonso de Manrique cita en la ciudad de Valladolid a diversos monjes españoles para analizar por medio de una Junta las ideas inscritas en las obras de Erasmo. Ante este acontecimiento, Juan de Vergara, teólogo español, previene a Erasmo sobre lo adecuado de conducir su defensa con “la mayor templanza” y con la “más serena gravedad”, caso contrario resultaría perjudicial su réplica ante los monjes españoles. En su carta menciona que: “Todos tenemos aquí incommovible certinidad en el buen suceso de este juicio. Tienes la fortuna de contar con unos jueces que son la equidad personificada: [...]”. Podemos notar que el juicio inquisitorio a Erasmo era antecedido por un estudio colegiado de su obra, lo que cumple con la demanda de una visión plural para el enjuiciamiento de ella -aunque la imparcialidad de esta Junta haya podido estar comprometida por el hecho de estar actuando bajo la pauta del Santo Oficio-; y, por otro lado, el que las figuras que conformaban la “conferencia” eran, a la mirada de Juan de Vergara, hombres que seguían haciendo valer el principio la equidad en la acción jurídica de la equidad. Sobre esto véase a ROVIRA, *Francisco de Vitoria*, pp. 54-92.

³¹ Respecto a esto, véase en Las Siete Partidas, la primera partida, título II, ley i. La dimensión temporal se anuncia como un factor en el reconocimiento y generación de normas, aunque es escamoteada una explicación más cuidadosa y centrada en este aspecto. Esto nos habla de que el carácter temporal no es tan relevante como la comprensión del orden intemporal. No obstante, en ello vemos un carácter problemático que nos gustaría resaltar y que es propio del pensamiento de la época. Respecto a la valoración del carácter temporal o secular de las cosas en la visión medieval, cfr. BERMAN, *óp. cit.* pp. 36-39.

³² San Isidoro *Etymologiae* libro IX, III, 4-5, citado en GROSSI, *Orden Jurídico* p. 140.

³³ BARRIENTOS Grandón, Javier (2004) *El gobierno de las Indias* Madrid: Marcial Pons, Fundación Rafael del Pino, pp. 43-49.

los pensadores -como Benito Jerónimo Feijoo a mediados del siglo XVIII- que recurrían a la tradición escolástica hispana y a sus discusiones sobre la legitimidad del ejercicio de poder regio para hablar del sentido protector que debía ser siempre patente en el Rey.

Inclusive en los casos en que la autoridad regia se sustentara en base a un origen divino, en el imaginario de la tradición política hispana se mantenía la idea de que Dios no creó el reino para el rey, sino el rey para el reino y que dependía de la adecuada protección de la comunidad el que se aceptara su *imperium*.³⁴ Esta imagen se mantuvo un largo tiempo, de modo que, incluso durante la época de crisis de la monarquía, no se aceptaba fácilmente la idea de atentar contra la figura del patrimonio regio y el que sea posible que la figura del Rey cometa faltas contra su propio pueblo.³⁵

¿De dónde surge la idea de un rey protector? Básicamente se originó en la teoría de las dos espadas de la mentalidad medieval, en la que una espada protege el reino espiritual y la otra el reino temporal.³⁶ En el contexto teológico-naturalista de la época, se tenían varias figuras de autoridad que albergaban una lógica particular en la manera de reglamentar las relaciones entre los hombres. Principalmente existieron tres órdenes: el orden señorial, el orden feudal y el orden mercantil. Cada uno tenía sus tipicidades distintivas (de las cuales no nos ocuparemos aquí³⁷) pero que, en común, comparten la mentalidad jurídica del antiguo régimen derivándose de dos fuentes principales: el antiguo derecho consuetudinario de los pueblos germánicos, y el pensamiento de la Iglesia cristiana sobre todo a partir de la Reforma papal del siglo XI.³⁸ En el código de

³⁴ STOETZER O., Carlos (1979) *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution* New York: Fordham University Press p. 65. Berman explica que, para la concepción política medieval que retoma el *Digesto*, el término *imperium* ('dominio') no se distingue muy bien del término *iurisdictio* (poder legítimo); *óp. cit.* p. 304. Respecto al uso del término imperio en las *Siete Partidas* véase la ley i, título I de la segunda partida donde dice: "Imperio es gran dignidad, noble e honrada, sobre todas las otras, que los hombres pueden aver en este mundo temporalmente. Ça el Señor a quien Dios tal honrada, es Rey, e emperador. [...] Emperador, que quiere tanto dezir como mandador, porque a su mandamiento, deben obedecer, todos los del imperio."

³⁵ Véase PORTILLO Valdés, José María (2000) *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 159-256.

³⁶ KANTOROWICZ, E. H. (1985) *Los dos cuerpos del rey* Madrid: Alianza, citado en GROSSI, *Orden Jurídico* p. 144.

³⁷ Para una consulta del sentido jurídico de los órdenes señorial, feudal y mercantil, véase BERMAN, *óp. cit.* capítulos IX, X y XI.

³⁸ BERMAN, *óp. cit.* capítulos I y II.

las Siete partidas se expresa esta comprensión y se hace referencia explícita a la teoría de las dos espadas:

Y estas son las dos espadas por las que se mantiene el mundo. La primera espiritual. Y la otra temporal. La espiritual taja los males escondidos, y la temporal, los manifiestos. [...] Y por ende estos dos poderes, se ayuntan, a la fe de nuestro señor Iesu Christo por dar justicia cumplidamente, al alma, y al cuerpo. Donde conviene, por razón derecha, que estos dos poderes sean siempre acordados así, que cada uno de ellos ayude, de su poder al otro, el que desacordase, vendría contra el mandamiento de Dios, y habría por fuerza, de menguar la fe, y la justicia, y no podría luengamente durar la tierra, en buen estado, ni en paz, si esto se hiciese.³⁹

De tal importancia eran estas ideas que siguieron sirviendo como el principal fundamento a varios códigos legales de los reinos hispánicos, incluyendo, para América, la Recopilación de Leyes de Indias. En la comprensión política de antiguo régimen no se hizo una escisión total entre la autoridad secular y la espiritual. Se mantuvo la idea de un sentido vicarial en el poder del rey que vinculaba su poder y autoridad con el ámbito religioso en base a su supuesta descendencia divina.

En el que habrá de ser conocido como el primer tratado occidental sobre el gobierno en sentido secular, el *Policraticus*, Juan de Salisbury analiza el tema de las relaciones político-jurídicas entre gobernante y súbditos que intenta afrontar la problemática de la doble investidura del rey. Este pensador inglés del siglo XII reunió varias corrientes del pensamiento político de su tiempo con la intención de solventar contradicciones entre ellas y dotarlas de sistematización. Esto le permitió adelantarse a

³⁹ *Las Siete Partidas*, prólogo de la segunda partida.

ciertas comprensiones de la política que posteriormente fueron consideradas como nociones fundamentales para entender éste ámbito.⁴⁰

Para tratar de diferenciar la autoridad secular de la autoridad eclesiástica, Salisbury acudió al término empleado en su época de *princeps*, que, en su obra, adquirió un sentido más definido para referir a la autoridad política. El *princeps* no refería a la figura de un gobernante concreto sino que aludía a cualquier tipo de gobierno (monárquico, aristocrático o democrático), cuyo sentido era comprendido principalmente en términos de una autoridad pública suprema constituida dentro de un territorio.⁴¹

Lo fundamental del contenido de esta expresión era el carácter funcional con que se explicaba el talante de la autoridad política. El sentido funcional del término refería al tipo de *status* que poseen las relaciones entre gobernante y gobernados en el cuerpo político. El *princeps* se erigía como la cabeza de un cuerpo social y los súbditos formaban una *res publica* (comunidad)⁴² compleja compuesta por sub-órdenes. Salisbury tipificó dos tipos de órdenes o *status* en el cuerpo político: aquél que se sostuviera en base a la justicia y cuyo gobierno emplea el derecho para tender hacia el bien común, y aquél que vive la experiencia de la tiranía, con un gobierno que actúa privilegiando el uso de la fuerza para imponer sus propios fines y no los de la comunidad.⁴³

El *princeps* era el responsable de mantener el *status* de la comunidad respetando el carácter orgánico (natural) con que se entendía a ésta; así, el *status* de la comunidad se fue asociando, no sin ciertos problemas, a la cabeza que ejerce la autoridad política,

⁴⁰ Véase BERMAN, óp. cit., p. 292. Salisbury será influencia indirecta para un pensador político muy influyente para épocas posteriores y sobre todo para el mundo hispano, nos referimos a Sto. Tomás y a su obra política *De regimine principum*, que seguirá citándose hasta los comienzos del s. XIX.

⁴¹ Las ideas de este párrafo se orientan bajo la explicación del estudio sobre que hace Berman sobre el trabajo de Salisbury, p. 292-303.

⁴² Respecto al uso de la palabra comunidad y su relación a *res publica* véase más adelante el capítulo II.

⁴³ No se puede hablar de influencia aristotélica en la división de gobiernos virtuosos y corruptos en la época de Salisbury pues para esta época aún no circulaban las obras de Aristóteles.

o, en términos medievales, al *imperium* que posee la atribución de la *iurisdictio*. Estas facultades no estaban restringidas al *princeps*, sino que se expresaban en varios sujetos políticos, siempre y cuando éstos cumplieran ciertas condiciones de enunciación.⁴⁴ Pero era bajo la figura del *princeps* que el poder político mantuvo un carácter “general, necesario y vinculante” para la comunidad.⁴⁵

No obstante el peso que ejerce la autoridad del *princeps* en la comunidad, la existencia de un imaginario organicista para el cuerpo político -que también tuvo origen en el tratado de Salisbury⁴⁶- sirvió para guiar los distintos tipos de relación que establecía la comunidad con el *princeps*. Esta noción organicista en las comunidades humanas fue una característica del pensamiento en el antiguo régimen y sirvió para describir las condiciones bajo las cuales se desarrollaba el ejercicio político. Esto es un aspecto fundamental para entender el campo de significación desde el cual se interpretan los fines y medios de las prácticas políticas de antiguo régimen, y nos servirá para analizar el contexto de enunciación de ciertos conceptos políticos y su transformación en la mutación histórico-política de la monarquía hispana.⁴⁷

Como hemos visto, el carácter fundamental de la actividad del *princeps* fue la lectura y declaración del orden de la comunidad que debe instaurar un sentido de equidad en las prácticas de ésta. La manera en que el *princeps* expresa su autoridad era, pues, dictando justicia y leyes que posibiliten el perfeccionamiento de la convivencia

⁴⁴ BERMAN, *óp. cit.*, p. 294.; véase también a Garriga quien explica que “[...] ni el individuo ni el Estado, sino *personas* como estados [plural romance de *status*] y corporaciones con capacidad para auto-administrarse” dan sentido a la constitución tradicional de la cultura política de antiguo régimen. La experiencia política se expresaba a través de una pluralidad jurídica tendiente a un orden natural. GARRIGA, *óp. cit.* p. 31.

⁴⁵ GROSSI, *Orden Jurídico*, p. 171.

⁴⁶ De acuerdo a Berman, El *Policraticus* fue la primera obra europea que introdujo la teoría orgánica del orden político secular. Se habría apoyado en el pensamiento de Plutarco, pero tiene rasgos propios. La metáfora orgánica que se encuentra dentro del texto implica que la tendencia a generar un gobierno y una autoridad es natural en el hombre, no es algo impuesto por la fuerza a la sociedad ni originado en un contrato. Estas ideas, que estarían originadas por el estoicismo y la patrística, se basaban en una visión estática de la naturaleza humana -virtuosa en principio pero luego controlada y conducida a la fuerza por su maldad (por el pecado)-. La metáfora de cuerpo político también se apoyaría en una visión territorial de la comunidad política que seguirá siendo importante durante el antiguo régimen. Véase BERMAN, *óp. cit.* pp. 300-301.

⁴⁷ Principalmente el concepto de nación y su sentido moderno como sujeto político que encarna la soberanía dentro de un Estado, que trastoca el supuesto organicista de los grupos humanos. Véase más adelante el capítulo IV.

entre los hombres; actuando así conforme a su investidura vicarial.⁴⁸ Era en base a si el *princeps* rige o no bajo los principios de la *interpretatio, aequitas, y lex* como se reconocía la fuerza de su mandato (*imperium*)⁴⁹, originalmente emanado de Dios. Actuando como vicario de Dios, el *princeps* conducía la naturaleza de los hombres hacia la protección apegada al supuesto orden supra temporal y divino. Sin embargo, en la lógica del antiguo régimen, el *princeps* se encontraba frente a comunidades que poseen órdenes y normas sociales ya constituidos, y que expresaban a su manera el modo de vincularse con el orden divino exigiendo que se les haga reconocimiento de esto mismo. El sentido de mando político y el fundamento de la legitimidad en el antiguo régimen surgía en el seno de esta relación, la cual cobraba existencia bajo la pronunciación de la *iurisdictio*, cuyo ejercicio no está limitado a la figura del *princeps* (aunque en él se reconozca el nivel más alto para su expresión y ejecución).

Es esta lógica política antigua que nos parece el punto de partida para comprender el fenómeno de transformación semántica y práctica del poder político suscitado tiempo después, pues nos permite reconocer otras posibilidades de comprensión sobre la articulación del orden social y la manera de generar sentidos colectivos en las formas de convivencia entre los hombres. La insistencia que hacemos en referir a la pluralidad de ordenamientos (jurídicos, políticos y sociales en general) que existen en la cultura jurisdiccional del antiguo régimen es debido a que nos parece esencial para comprender adecuadamente esta visión. Es en referencia a todo esto que podremos entender las posteriores exigencias de algunos grupos descontentos dentro del espacio hispánico y su demanda por la recuperación de libertades esenciales a su tradición, aunado a la pugna por un equilibrio de poderes en las relaciones de los súbditos con el *princeps*. Esto, que nos parece posee grandes implicaciones para la

⁴⁸ Idea que será fundamental en el pensamiento político del Sto. Tomás; respecto a esto, véase GROSSI, *Orden Jurídico*, p. 95.

⁴⁹ Véase más arriba nota 22.

reflexión política moderna y contemporánea, fue un fenómeno clave al interior de la monarquía hispana que, entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, le llevó a reformular el sentido de su práctica política; estas modificaciones le confirieron algunos rasgos que fueron interpretados como algo propio de la modernidad.⁵⁰

En lo que sigue, queremos analizar al otro actor en la relación política del antiguo régimen: la *communitas*. Dentro de las relaciones de estas dos ‘personas’ se jugarán las posibilidades y alcances del ejercicio del poder político y comprenderemos a cabalidad el sentido jurisdiccional del antiguo régimen hispano.

Segundo polo de la relación político-jurídica: la *communitas*

Como ya hemos visto, la mentalidad de los hombres en el periodo de antiguo régimen generó vínculos sociales de un modo muy particular. Los grupos sociales de carácter antiguo mantenían una pluralidad de órdenes que no dependían para su creación y actividad de un poder central absoluto. Esto era posible debido a que en estas sociedades “las diferencias concretas eran las que establecían las condiciones de inserción” a la comunidad.⁵¹ En esto se expresa la concepción “corporativa” del orden político antiguo en que “articulados por una lógica de integración (y no de exclusión)”, se buscaba más el consenso de los distintos órdenes que su sometimiento al poder de una autoridad política.⁵² Tenemos así una lógica de convivencia social por la cual distintos grupos de hombres forman una *communitas*.

Este concepto es de vital importancia pues fundamenta la concepción política de la época. Siguiendo a Francisco Suárez y a Francisco de Vitoria, el concepto de *communitas* se aplica al cuerpo político que expresa un carácter orgánico mediante el

⁵⁰ Esto lo argumentaremos más específicamente en el capítulo III y IV.

⁵¹ ROSENVALLÓN, Pierre (2003) *Por una historia conceptual de lo político* Bs. As.: FCE p. 38.

⁵² GARRIGA, “Orden jurídico y poder político”, p. 35.

cual se manifiesta la cualidad de formar una persona moral (lo que se entendía también con la expresión *corpus politicum mysticum*).⁵³ La lógica que subyace al empleo del concepto *communitas* es esencial para entender correctamente el orden político del antiguo régimen.

Como habíamos explicado antes, durante el periodo del antiguo régimen la sociedad tenía un papel activo en la generación y conservación del orden político. ¿Cómo se entendía esta capacidad y cuál era la lógica que le subyacía? Para aclararlo debemos partir de la propia interpretación que los hombres hacían sobre sus condiciones de existencia en común. Tres eran los “hechos normativos” básicos desde los cuales se entendía a sí misma la *communitas*: una mentalidad naturalista, cierta orientación simbólica y un sentido de vínculo organicista.⁵⁴

Ya hemos hablado un poco acerca de la mentalidad naturalista en torno a los aspectos generales que orientan la lógica de pensamiento en el antiguo régimen. En el ámbito concreto de una comunidad de hombres, el carácter naturalista refería a cierta ‘transparencia’ e inmediatez con que los individuos concebían su relación con el mundo. Los hombres mantenían poca distancia entre los hechos externos y su experiencia personal, lo que les llevaba a interpretarse más fuertemente en base a los eventos que les acontecían. Tenían, por lo tanto, una comprensión “reicéntrica”.⁵⁵ Obviamente, el orden natural lo reconocían como dependiente del ámbito divino, y los hombres trataban de encontrar su lugar y su papel en la tierra con referencia a éste.

⁵³ En su estudio doctoral a Francisco de Vitoria, fraile dominico nacido a finales del s. XV, Carmen Rovira nos explica: “Siguiendo a San Pablo, [Vitoria] aplica la metáfora del cuerpo místico a la ciudad, a la responsabilidad de cada uno de sus habitantes e indirectamente a la necesidad de una fuerza ordenadora de todos los oficios políticos, pero no sólo ordenadora en un espacio político, sino también en un espacio moral”. La explicación que nos hace Luciano Pereña en relación a la comprensión de Francisco Suárez sobre este concepto es: “El término *mysticum* (paralelo a la conocida expresión paulina) lo aplica Suárez a lo político (*corpus politicum mysticum*) para expresar el carácter orgánico del Estado o para subrayar su carácter de persona moral en contraposición a la persona física (*persona mystica seu politica*). Véase ROVIRA, *Francisco de Vitoria*, p. 161; LOUSTEAU Heguy, Guillermo A.; LOZADA, Salvador M. (1966) *El pensamiento político Hispanoamericano. Francisco Suárez Selección de Defensio Fidei y otras obras* (estudio, selección y traducción por Luciano Pereña) Bs. As.: Depalma. p. 24 nota **.

⁵⁴ GROSSI, *Orden Jurídico*, pp. 91-92.

⁵⁵ *Ibid.* p. 89.

Los hombres asumían el poseer una deficiencia inherente a su condición humana individual y natural, que sólo podía ser resuelta en la pertenencia y cobijo que brinda el estar integrados a un grupo social. Bajo esta concepción, el individuo tendía a proyectar la comprensión de su situación dependiendo de aquella que exprese la comunidad en conjunto; por lo tanto, sería ésta última perspectiva la que cobraba pleno valor como referente humano del ideario teológico y político de aquella época. La oposición que poseen los términos *unus-homo/communitas*, es decir, la vida del hombre individual en oposición a la vida de la comunidad, es proporcional a la oposición que existe en las nociones *imperfectum/perfectum*. El hombre de antiguo régimen se interpreta en su condición terrena frente al orden divino.⁵⁶ Bajo esta concepción, no puede existir armonía en lo humano sin el concierto de la comunidad, ya que dentro de ella se hace posible perfeccionar su condición y aspirar a la consecución de los fines que marca la fe de aquél tiempo.

En segundo lugar, el hombre de aquella época forja sus vínculos sociales en base a ciertos símbolos básicos. Estos símbolos lograban dar objetividad a la conciencia de participación al grupo y servían para que los hombres generen sentidos de pertenencia entre sí. La vinculación simbólica se originaba a partir de las nociones básicas de tierra, sangre y duración.

El primer símbolo, la tierra, se entendía como “realidad no dominada e indomable” del mundo, pues sirve de “fuente de vida y garantía de supervivencia, que lleva impresas sobre sí reglas originarias y perfectamente legibles” que forman parte del

⁵⁶ *Ibid.* p. 95. Tomás de Aquino sería el referente básico para la concepción de que el uso de la razón da pauta a la ley para regular los actos humanos; no obstante, según su concepción ambas deben ordenarse bajo el bien común que era el fin al que se dirige la razón práctica y a la cual tienden naturalmente, por su carácter último y perfecto, los hombres: “Y, como el último fin de la vida humana [...] es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza. Además, la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común. De ahí que el Filósofo, en la sobredicha definición de las cosas legales, haga mención tanto de la felicidad como de la comunidad política. Dice, en efecto, en V *Ethic.* que *llamamos cosas legales justas a las que promueven y conservan la felicidad y todos sus requisitos en la convivencia política*, teniendo en cuenta que la comunidad perfecta es la ciudad, como también se dice en I *Politic.*” Véase la Cuestión 90, art. 1 y 2 en AQUINO, Tomás (1989) *Summa Theologicae* (tomo II) Madrid: BAC.

ámbito natural y al cual todo hombre se somete -lo quiera o no-.⁵⁷ Debido a la importancia de la tierra para la subsistencia de los hombres, el contacto con ésta condicionaría gran parte de la actividad humana en la antigüedad y llevaría a privilegiar el sentido grupal, además de una conciencia en la que el individuo aislado se concibe como incómodo y desventajoso frente y para la comunidad.

El segundo símbolo, la sangre, establecía otro elemento bajo el cual se hace patente el sentido de co-pertenencia y cuidado entre los miembros de un mismo grupo. Servía para dotar de valores intersubjetivos a comprensiones supra-individuales, es decir, expanden los vínculos familiares locales a una dimensión más amplia con nuevos sentidos de relación para las distintas familias de la comunidad; aspecto que daba sustento al significado contenido en el término *natio*.⁵⁸

Por último, el tercer símbolo, el tiempo entendido como duración histórica, expresa el *continuum* de generaciones frente a las que el individuo se sitúa y se reconoce. Así, genera una memoria colectiva frente a su propio carácter finito y que instaure y proyecta formas de sentido que establezcan un reconocimiento al espacio externo (ejemplo de ello lo podemos ver en los escudos de armas que, de ser en un inicio símbolos familiares, llegarán a convertirse en símbolos de comunidades y, algunos siglos más tarde, incluso símbolos patrios).⁵⁹

Finalmente, el tercer hecho normativo era el carácter orgánico con que concebían la comunidad humana. Podemos considerar que esta característica existe a la base de los tres anteriores, pero su especificidad era el de servir como criterio definitorio de la condición político-jurídica que alcanza la *communitas*. La mera reunión de individuos, para la mentalidad de antiguo régimen, no forma *ipso facto* un carácter

⁵⁷ GROSSI, *Orden Jurídico*, p. 91.

⁵⁸ Inicialmente solo referiría al conjunto de todos los que ‘nacen’ de un mismo tronco familiar y están ligados por la misma sangre, véase GROSSI, *óp. cit.* p. 64, nota 6.

⁵⁹ Ejemplo de ello lo tenemos en el símbolo del águila sobre un nopal devorando una serpiente que caracterizó al grupo azteca, luego a la primera ciudad en dignidad de la Nueva España, y finalmente al Estado mexicano. Respecto al tiempo como símbolo usado en referencia a los hechos normativos, véase a GROSSI, *Ibid.* pp. 91-92.

orgánico. El grupo humano debe de dar un paso cualitativo que lleve a sus integrantes de la mera acumulación cuantitativa de individuos, sin mucho reconocimiento entre sí, al estado de reconocimiento intersubjetivo de características y necesidades comunes entre los integrantes del grupo; sin ignorar las particularidades que poseen los individuos y subgrupos. Para esto se requería de una toma de conciencia en comunidad que logre superar el carácter reactivo con que se interpretaban los hombres respecto al mundo -el sentido reicentrista-, y generar una visión común más auténtica generada desde las interpretaciones compartidas por la comunidad.

Esta condición corporativa era considerada análoga a una entidad viva en las que el todo es más que la suma de las partes. Esto nos parece sumamente interesante y bastante profundo, al grado de no pretender explicarlo de manera suficiente en unas pocas líneas, ya que implica la comprensión de una cosmovisión de una época particular y su modo de convivencia. La exacta conciencia de lo que por carácter orgánico de una comunidad vivían los hombres del antiguo régimen, y el paso cualitativo por el cual el grupo adquiere esta característica, es un atributo de la conciencia política del antiguo régimen que debe ser comprendido bajo el contexto de aquel tiempo. Intentaremos dar idea acerca de esta comprensión asumiendo las dificultades que esto presenta para nuestra mentalidad actual.

La conciencia de vida en comunidad en la época de antiguo régimen no poseía las mismas características con que se expresa en nuestras sociedades contemporáneas -si se concede el que actualmente vivamos conciencia de esto-. Una época en la que se pueden fundar villas y pueblos completos que pretenden permanecer y subsistir a través del tiempo, en la que los eventos comunitarios reúnen a todos y cada uno de los miembros de la comunidad, que refieren a una experiencia colectiva con gran valor para definir y compartir valores de grupo; en fin, época que se muestra distante respecto a las

experiencias comunitarias que vivimos en nuestras sociedades contemporáneas. En aquella época, la reflexión sobre las condiciones del orden político pasaba necesariamente por la consideración de las diversas condiciones naturales de las cuales parte la vida en comunidad, y éstas poseían circunstancias distintas a las nuestras. No obstante, habría que preguntarnos si las estructuras de comprensión con que aquellos hombres articulaban los sentidos de sus fenómenos y experiencias de vida en común serían del todo distintas a las posibles para los hombres de nuestro tiempo; o pensar si ellas parten de condiciones de comprensión humanas que aún se mantienen, pero cuyas interpretaciones se han visto modificadas debido a los cambios en la conciencia de sí y del entorno con que los hombres actualmente juzgan. Todo lo anterior, claro está, influido gracias al desarrollo de potencialidades humanas no anticipadas en aquél tiempo y que han permitido proyectar de maneras distintas el vínculo con el mundo natural y humano.

Consideramos que no es fortuito que en los códigos legales de la época antigua se escriba explícitamente y de manera pormenorizada los pasos para fundar pueblos y ciudades, además de los requisitos que deben hacer frente los hombres para tener éxito en este cometido.⁶⁰ El cuidado por marcar claramente cuándo la autoridad política tiene permitido reformular los preceptos con que viven las comunidades nos parece revelador sobre la presencia de este fenómeno en la experiencia de vida de la comunidad.⁶¹ Cuando para atender al carácter de la comunidad se toman como base los elementos materiales que la integran, podemos considerar que estas condiciones son notablemente significativas.⁶² La comprensión que los hombres hacen del momento constituyente en

⁶⁰ Véase por ejemplo los títulos IV y V del libro IV en las *Leyes de Indias*.

⁶¹ Véase por ejemplo el título II de la primera partida de *Las Siete Partidas*.

⁶² Este aspecto es ejemplificado por dos autores que se insertan en la reflexión política republicana y que, en nuestra opinión, les viene en base a la cercanía que tienen respecto a la mentalidad del antiguo régimen. El que Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, y Rousseau en *El Contrato Social*, hayan hecho objeto de especial atención las condiciones materiales por las cuales cobra asiento la comunidad, nos habla de la importancia y necesidad que esto poseía para proyectar las posibilidades de ejercicio político en la comunidad humana.

que su comunidad deja el estado de mera aglomeración de individuos a ser una con carácter orgánico lo podríamos expresar, recurriendo a un término de la psicología, como el momento en que ‘hace figura’ la conciencia colectiva acerca de la condición de vida en común y compartida.

A pesar de que el fenómeno de que una comunidad adquiriera organicidad toca de manera muy próxima el interés central de este estudio -a saber, la transformación de la conciencia política reflejada en el uso lingüístico de un término político-, sólo podremos exponer su sentido de manera indirecta, basándonos en lo que a esto refieren los propios actores políticos con el término de *pactum societatis* y la conformación de una conciencia colectiva que forma el poder político.⁶³ Este fenómeno constituyente de la comunidad no agota toda posibilidad de experiencia política en los hombres del antiguo régimen. El *pactum societatis* sólo sería la condición previa para un tipo de *pactum* más amplio -y, consecuentemente, de otro tipo de comprensión para el ejercicio político-, el *pactum sujectionis*, mediante el cual cobra legitimidad la autoridad política ante la vista de los miembros de la comunidad. Mediante ambos se expresan las relaciones de poder entre el *princeps* y la *communitas*.⁶⁴

Regresemos al tercer hecho normativo característico de la mentalidad de antiguo régimen, la noción de organicidad, que habría penetrado hondamente en el pensamiento político de aquella época. En aquel contexto, y bajo el impulso por otorgar organicidad a la comunidad, cobraba pleno sentido la identificación del fin de la actividad política con la consecución del bien común (*bonum commune*), ya que ningún elemento del cuerpo político puede ser excluido -al menos teóricamente- de reconocimiento y de la necesidad de tener satisfechas sus carencias. Partiendo de los hechos normativos del

⁶³ Véase más adelante el capítulo II y la exposición sobre Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, pensadores políticos hispanos del XVI.

⁶⁴ Este aspecto seguirá siendo problemático para la teoría política, tanto antigua como moderna, y, desde nuevas perspectivas y bajo distintas condiciones, también lo será para la contemporánea.

antiguo régimen, podemos ver que, bajo sus propias premisas, es sólo en comunidad que el hombre puede aspirar a lograr sus objetivos, tanto individuales como grupales, pero solamente a condición de reconocimiento común por parte de sus integrantes.

Debido a que todo individuo con mentalidad de antiguo régimen se encuentra naturalmente incompleto -en su carácter insular-, si pretende su bien debe reconocer esta misma condición de deficiencia en los otros y la común necesidad por remediarla, lo que implica trabajar en conjunto para su resolución. El bien sólo se puede lograr en comunidad, y, por lo tanto, su consecución depende de todos los miembros. El bien común sólo se dará en aquel grupo donde exista correspondencia entre la comprensión de las condiciones compartidas y de las posibilidades por solventarlas juntos. Esta concepción genera un sentido cohesionador para la comunidad y, al mismo tiempo, da cuenta de su carácter orgánico en forma de un orden concebido como segunda naturaleza en los hombres. Innerio, en una glosa explica: “El pueblo en cuanto unidad orgánica dispone, en cuanto suma de individuos promete”, lo que implica que los hombres sólo pueden ser actores efectivos de su historia cuando se asumen como una *communitas*.⁶⁵

Nacidas de la relación del hombre con las cosas mismas pero en base a la nueva condición de formar una *communitas*, las costumbres (*consuetudo*) expresan los contenidos significativos de la visión comunitaria.⁶⁶ Ejemplo de esto eran los preceptos. La *praeceptio* era la “capacidad de disciplinar con reglas normativas” a la comunidad por medio de los dictámenes de sus hombres más distinguidos; pero esto sólo podía ejecutarse en una comunidad de hombres que se reconozca unida y con sentido autónomo.⁶⁷ La autonomía de la comunidad consistía en “una complejidad que permanece compleja en cuanto simbiosis de entidades diversas en el pleno respeto de

⁶⁵ Citado en GROSSI, *Orden Jurídico*, p. 200, nota 187.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 200-201.

las singulares diversidades”.⁶⁸ La diferencia entre el sentido político antiguo de la *communitas*, entendida como un orden complejo de autonomías, con el de los Estados modernos, basados en la idea de soberanía, es el que para la primera se tienen entidades con una cierta independencia y capacidad normativa pero que siguen siendo dependientes del carácter orgánico que les es común; y el segundo, en que se marcan límites infranqueables entre los grupos o instituciones de la comunidad ante el poder central.⁶⁹

De acuerdo a lo anterior, las comunidades autónomas de antiguo régimen pueden generar preceptos que sirvan para delimitar el orden de los distintos grupos a su interior, y que, no obstante, aún se conciban vinculadas entre sí y a todo el cuerpo social. Existía una cierta correspondencia entre las costumbres y la capacidad normativa constituyente de la comunidad que no generaba una competencia de facultades. Incluso, se tenía la noción de un desarrollo natural de toda la comunidad en base al mejoramiento de sus interacciones.

En general, las prácticas más recurrentes al interior de la comunidad se interpretaban como usos comunes. Éstos podían derivar en costumbres y, en última instancia, podrían convertirse en leyes que proporcionen sentidos de vinculación más sólidos al grupo. Al respecto Grossi nos explica: “La lex podrá ser *scripta* o *non scripta* (*constitutio* o *consuetudo*). El príncipe no es el creador de la lex en sentido de *consuetudo* sino sólo su validador en el sentido de formular, mas no crear, *constitutio scripta*”.⁷⁰ Aquí volvemos a ver el carácter no completo de la autoridad política que incluso se coloca como la instancia validadora de los preceptos surgidos en los cuerpos autónomos de la comunidad. Poco a poco, los preceptos lograban ampliar su aceptación

⁶⁸ GROSSI, *Derecho Sociedad y Estado*, p. 46.

⁶⁹ *Ídem.*, p. 46. El análisis que hace Luis Villoro sobre el Estado moderno como un orden político que impone límites a la expresión social y se sobrepone a la pluralidad con que se vivían los grupos en la antigüedad nos parece bastante clarificador. Véase VILLORO, Luis (1999) *Estado plural, pluralidad de culturas* México: Paidós-FFyL UNAM

⁷⁰ GROSSI, *Orden Jurídico*, pp. 101-106.

y, de su origen como normas consuetudinarias, llegaban a ser compendiadas en códigos legales bajo la pretensión de sistematicidad de la mentalidad jurídica escolástica.

Todo esto se nos puede poner en evidencia al leer del segundo título de la primera partida del código de Alfonso IX.⁷¹ En él se menciona que, partiendo de la natural convivencia de los hombres, se van generando usos, después costumbres y por último fueros. El tiempo y la recurrencia de los usos van cimentando y consolidando su carácter de segunda naturaleza hasta llegar a la norma escrita y reconocida públicamente. Lo relevante de este título es que expresa ciertas condiciones que sirven de criterio para el escrutinio de las costumbres y su potencial para elevarse al rango de normas públicas. El criterio se basa en el carácter público de la norma, entendiendo con esto el alcance de su enunciación (el que no surja desde o para ámbitos secretos) o debido a la amplitud de sus fines (el bien común antes que el particular de los individuos o de pequeños grupos).⁷² Para ello, es necesario que, tanto en el origen como en el análisis, se eviten ciertas conductas ‘viciosas’ en el comportamiento de los hombres, lo que implicaba evitar que éstos se mostraran “codiciosos, ni soberbios, ni de mala voluntad, ni haya desamor [entre] unos con otros mientras lo hicieren”.⁷³ Nuevamente vemos el vínculo entre el bien común y la condición de poseer un sentido de vínculo orgánico en la comunidad que mantiene cierto sentido de moralidad compartida.

El aspecto definitorio en la *lex* de la *communitas* era el acuerdo franco y abierto. La insistencia que se hace en esta época acerca de esta cualidad nos expresa la condición necesaria con que se concibe el ejercicio político: la salida del orden individual y la llegada a la dimensión pública de la comunidad. En el momento en que

⁷¹ También se expresa en las *Leyes de Indias* en la ley i y iii, título I.

⁷² Explícitamente, en la ley vii, título II, primera partida se explica que el término de fuero surge en base a que las normas más fundamentales son aquellas que no se expresan a escondidas sino en espacios abiertos, y que la palabra deriva del término latino *forum*.

⁷³ *Ibid.*

los individuos puedan salir de sí y de su naturaleza privada e imperfecta -y que logren situarse con ello en un sentido público- posibilitan el reconocimiento del auténtico carácter orgánico de la comunidad y su dimensión política. Los elementos de la vida privada -egoísmo, soberbia, mala voluntad, etc.- eran considerados inadecuados para la *res publica* y se les excluía como principios para la acción comunitaria. El vicio era entendido, pues, como la acción de llevar ímpetus privados al terreno de lo público. Sólo cuando los aspectos anteriores hayan podido entrar en armonía dentro del pleno de la comunidad, puede calificarse a toda ella como una *communitas perfecta*, lo que marca su estatus para ejercer una práctica política en toda forma.

Una comunidad perfecta en sentido antiguo puede establecer un diálogo en sentido jurisdiccional con el *princeps* y marcar límites a su intervención. La centralidad de la *communitas* -o, mediante otro término latino, el *populus*⁷⁴- en el ejercicio político, nos lo explica Grossi:

Aunque la dimensión de la validez conlleve formalmente la exaltación del príncipe y, sobre todo, el modelo de príncipe, es decir, el Emperador, el verdadero sujeto sustancial, el protagonista, más oculto que evidente pero omnipresente y aflorando continuamente, es el *populus*, un singular personaje ideal del proscenio histórico medieval, que aquí representaría el papel de aquel protagonista embozado pero esencial que es, en la tragedia griega, el coro. El *populus* culto en su dimensión jurídica de comunidad ordenada y que, merced a su íntimo ordenamiento, realiza su propia unidad y se manifiesta como unidad, el pueblo como *universitas*.⁷⁵

Es a ella, la comunidad, a quien compete la potestad normativa por excelencia de la *lex*.

La ley es, antes que cualquier otra cosa, *constitutio populi*, la constitución que se da el mismo pueblo ligada al *consensus* moral que forma la comunidad.

⁷⁴ Isidoro de Sevilla distingue los términos latinos antiguos *populus* de *plebs* desde el punto de vista romano en que: “Pueblo es muchedumbre de hombres asociados por derecho y acuerdo común, y también el conjunto de todos los ciudadanos contados por señores, y la plebs son otros pueblos pequeños sin los señores de la ciudad”. El primero posee un carácter de orden político o cívico, y el segundo carecería de él. Véase VERA, Francisco *San Isidoro de Sevilla* Madrid: M. Aguilar, p. 166.

⁷⁵ GROSSI, *Orden Jurídico*, p. 199.

La fuerza jurisdiccional de la *communitas* se expresa de manera paralela a la que posee el *princeps*. Aunque la cualidad de cada una posea notas distintivas, la posibilidad de dictar derecho y/o reglamentar las actividades políticas les era común a ambos sujetos políticos. La lógica de la práctica política bajo la que se relacionan los gobernantes y los gobernados en el antiguo régimen se articulaba en base a los hechos normativos de la cultura jurisdiccional -aspecto que para el tiempo y pensamiento de la Ilustración versaba fundamentalmente en torno al concepto de soberanía-. Así, el *princeps* era entendido como la cabeza de todo el cuerpo político, y los distintos cuerpos sociales eran vistos como los sub-órdenes con los cuales cobra ‘vida’ todo el cuerpo.⁷⁶

Tanto *princeps* como *communitas* encuentran en su vínculo orgánico compromisos políticos fundamentales. En los propios términos escolásticos del antiguo régimen, recuperados por Suárez algunos siglos después, esto era referido mediante el término *pactum*. Con este término se aludía a la lógica que animaba el ejercicio político más característico del antiguo régimen y bajo el cual se sustentaba o debatía la legitimidad del poder. En el debate sobre las condiciones y posibilidades del *pactum* político entre el *princeps* (comúnmente el Rey) y la *communitas* (los súbditos en sus varias formaciones corporativas) se integra el campo discursivo en el que se juegan los sentidos de varios conceptos políticos. Este es también el sustrato desde el cual toman asiento los deslizamientos conceptuales del término nación y la demanda por una nueva práctica política para fines del siglo XVIII e inicios del XIX al interior de la monarquía hispana.

⁷⁶ Esto puede leerse en ley iii, título X, de la segunda partida donde se compara el orden humano bajo la dirección del rey con el cuidado de una huerta bajo el señor de la misma; véase también en Harold Berman la explicación que hace respecto a que en el pensamiento jurídico medieval se llegan a equiparar grupos distintos de comunidades políticas con miembros -e incluso órganos específicos- de un cuerpo vivo; BERMAN, *óp. cit.* p. 300.

Capítulo II

Del principio pactista hispano

Para poder entender el cambio conceptual que sufrió el término nación y cómo se reconfiguró la relación entre los personajes políticos del antiguo régimen, hemos pretendido recuperar el marco general con que se entendía la actividad política en aquella época y los elementos que servían como condición para su expresión. Con lo anterior, buscamos restituir la comprensión que se tenía sobre los elementos esenciales de la dimensión política de antiguo régimen para cuya respuesta se perfilaban ciertas posturas y prácticas. Abrigamos la idea de que para dar claridad a la transformación que sufre el sentido de los conceptos políticos y su empleo en torno a momentos históricos concretos, es necesario reconocer cuáles son las debilidades estructurales que están a la base de la relación entre el lenguaje político y sus prácticas efectivas; además, es importante atender a las fracturas en la interpretación de los discursos, las cuales suscitaron posteriormente las crisis y rupturas en la comprensión tradicional del pensamiento político hispanoamericano.

En este capítulo nos interesa atender a la manera en que el registro de la política de antiguo régimen comprendía el compromiso formal entre los dos sujetos principales de la actividad política en el contexto hispano, y el modo en que se expresaba de manera objetiva; a saber, el sentido del *pactum* en el antiguo régimen.

Como mencionamos en el capítulo anterior, el poder político en el antiguo régimen es un atributo que puede situarse tanto en la *communitas* como en la figura del *princeps*. Esto partía de una condición: que el grupo humano haya establecido un carácter de segundo orden cualitativo a su asociación, de forma que supere la mera

reunión cuantitativa de individuos.⁷⁷ En esto consiste el sentido orgánico de la ciudad o *respublica*⁷⁸, lo que a su vez le confería el sentido de ser una *communitas perfecta*. También mencionamos que esto suponía el establecimiento de un pacto por parte de la comunidad consigo misma y luego con la figura del gobernante. El primero era entendido con el término *pactum societatis*, y éste precedía -o podía ir en paralelo- al *pactum subjectionis* mediante el cual se traslada el poder político de la comunidad.⁷⁹

Era totalidad del grupo de habitantes quien decidía quién ejerce la autoridad política suprema. En el imaginario del antiguo régimen, esto parte de los impulsos naturales humanos tendientes a cumplir una necesidad de autoconservación y perfeccionamiento.⁸⁰ La idea de que el poder político se sitúa en la comunidad política antes que en el rey (o *princeps* en general), y que en ella existe la capacidad de generar derechos y leyes fundamentales -surgidas de su adecuación al orden natural revelado- se mantuvo, con altos y bajos, en el imaginario político hispanoamericano hasta la crisis del siglo XIX.⁸¹

El pensamiento pactista estuvo de diversas maneras en el pensamiento hispano, y no dejó de tener importancia en las diversas concepciones sobre las formas de entender, justificar, defender y luchar en torno a política durante largo tiempo. Por ello, nos parece adecuado recurrir a dos pensadores hispanos y a la manera en que este horizonte pactista era considerado en sus reflexiones políticas. En lo siguiente nos referiremos a las ideas de Francisco Suárez y Francisco de Vitoria sobre el pactismo.

⁷⁷ MARTÍNEZ, Molina “Pactismo e independencia en Iberoamérica, 1808-1811” p. 4, revisado en: <http://www.americanistas.es/biblio/textos/cu04/cu04-07.pdf>.

⁷⁸ Respecto al sentido de *respublica* y su vínculo al sentido de *communitas* véase más abajo el último apartado de este capítulo.

⁷⁹ Los términos de *pactum societatis* y *pactum subjectionis* los tomamos del análisis hecho por Elías Palti en el apartado “El pactismo neoescolástico y sus aporías” de su libro *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*.

⁸⁰ Para mostrar este aspecto del imaginario hispano de manera explícita en un texto de la época, véase por ejemplo el prólogo a la primera partida en *Las Siete Partidas*.

⁸¹ QUIJADA, *óp. cit.* p. 45.

El primer momento del pacto: el *pactum societatis*

Para el orden político hispano del siglo XVI ya eran comunes los actos de “Juras” mediante las cuales los reyes, ante los representantes de las provincias del reino, asumen el compromiso de gobierno. Un ejemplo de esto lo encontramos recogido en un famoso verso:

En Santa Gadea de Burgos
do juran los hijosdalgo
allí toma juramento
el Cid al rey castellano,
sobre un cerrojo de hierro
y una ballesta de palo.
Las juras eran tan recias
que al buen Rey ponen espanto.⁸²

Este acontecimiento poseía tal peso que su simbolismo perduró durante largo tiempo en el pensamiento político hispano. Normalmente, el Rey seguía siendo el encargado de proteger los usos y costumbres de las diferentes localidades de su reino. Como vimos en el primer capítulo, no existe aún en la concepción de antiguo régimen un poder de carácter absoluto e incontestable en la figura de autoridad política, pero ya estaba cobrando tal apariencia en el siglo XVI. El principal problema al que hicieron frente Vitoria y Suárez fue el cómo dotar de justificación teórica, conforme a las doctrinas religiosas de la época, a la capacidad política de las comunidades de poner límites al poder regio que comienza por asumir un carácter absolutista.

A pesar de la variedad de autores y premisas con que se analizaba la práctica política, existían tesis semejantes en casi todos los pensadores hispanos del siglo XVI

⁸² ROVIRA, *óp. cit.* pp. 146-147.

respecto a la teoría pactista.⁸³ Una de ellas era la manera de pensar y argumentar sobre el origen de la convivencia entre los hombres. Coincidían en que ésta partía de sus condiciones naturales, que, no obstante, poseía un carácter particular frente al común de los otros seres naturales. Lo que daba el rasgo distintivo al impulso natural del hombre a reunirse en comunidad era el carácter libre y voluntario con que lo manifiesta. Mediante estas cualidades, el hombre puede ser plenamente consciente y responsable de su actuar para formar una comunidad y de la elección e instauración de la figura de autoridad que guíe a ésta.⁸⁴

En la historiografía política se recurre comúnmente a la teoría política de Francisco Suárez⁸⁵ para ubicar el origen del pensamiento pactista hispano; aunque no pueda ni deba reducirse todo a él. El argumento de Suárez sobre el fundamento del ejercicio político parte de la afirmación de que los hombres poseen un impulso natural a reunirse en grupo.⁸⁶ Aún en el ‘estado de inocencia’ los hombres llegan a vivir en comunidad, pero es hasta que adquieren unidad moral que se transforman en una *communitas perfecta* y adquieren la capacidad política que trasciende los vínculos sustentados en lo meramente material; todo ello le permite reconocerse como un *corpus politicum mysticum*. Suárez, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, en su estudio sobre la creación del hombre, capítulo séptimo, explica lo siguiente:

⁸³ Existieron varios autores que contribuyeron a la teoría política hispana y que son poco estudiados. Por citar sólo a unos cuantos mencionamos a Alonso del Castrillo, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Juan de Mariana, Vázquez de Menchaca, entre varios otros. Respecto a las obras principales de estos autores véase QUIJADA, Mónica “Sobre ‘nación’, ‘pueblo’, ‘soberanía’ y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico” en RODRÍGUEZ O., Jaime E. (coord.) (2008) *Las nuevas naciones: España y México 1800-1850* Madrid: Mapfre, pp. 40-44; véase también, STOETZER, *óp. cit.* capítulo I.

⁸⁴ Francisco de Vitoria lo expresó diciendo que el hombre es el único ser que tiene capacidad de *dominium* debido a que actúa vinculado a una comprensión de su propia libertad; referimos sobre esto a QUIJADA, *óp. cit.* pp. 40-41. Podemos ver empleado el argumento naturalista respecto a la necesidad de instauración de una autoridad o, en el caso de Corona hispánica, de un Rey, en *Las Siete Partidas*; véase *supra* nota 19.

⁸⁵ Fraile jesuita (1548-1617).

⁸⁶ Suárez, apoyándose en la autoridad de Aristóteles afirma: “[e]l hombre por naturaleza se inclina a la comunidad política y necesita muy especialmente de ella para la conveniente conservación de su vida”; SUÁREZ, Francisco *Defensio fidei*, Libro III, capítulo I, cit. en LOSTEAU, *óp. cit.* p. 22.

[h]ay que distinguir dos clases de comunidades o sociedades humanas. Una se llama doméstica o familiar, y la otra política o comunidad del pueblo o de la ciudad. La primera de éstas es una sociedad imperfecta, la segunda en cambio parece perfecta. Por que aquella no le es suficiente para realizar su vida.

Y precisando su argumentación, nos aclara que:

Pero conviene considerar que esta multiplicación de cosas o familias puede suceder de dos maneras. La primera por sólo división de una familia en otra sin ninguna especial unión moral entre ellas. No forman entonces propiamente una comunidad política, sino un agregado accidental de varias comunidades familiares. Porque en todo género de unidad física no moral, de varias cosas distintas sin ninguna unión no surge algo que sea propiamente uno, guardada la analogía. [...] Hay otro modo de multiplicación de familias o cosas con distintas relaciones familiares y con cierta unión política que no es posible sin algún pacto expreso o tácito de ayudarse mutuamente, y sin cierta subordinación de las familias y personas particulares a un poder superior que gobernase la comunidad, sin el cual no podría subsistir esta comunidad [...] ⁸⁷

Es la cualidad de “unión moral” lo que posibilita a la comunidad el acceder a la capacidad de ejercicio político, lo que también le permite el calificativo de *perfecta*. Esto sólo sucede mediante el establecimiento de un pacto entre sus miembros (explícito o implícito).

Vemos que el carácter moral adquiere concreción en la experiencia de un pacto, y que esto es la condición *sine qua non* para conformar una comunidad política. De ambos aspectos se infiere el sentido del *pactum societatis* en el pensamiento de Suárez. El primer y más fundamental fin de la comunidad política es buscar su bienestar y conservación, y bajo este enfoque dirige su actuar, pues, como nos explica Luciano Pereña: “El Estado no tiene en Suárez un sentido puramente formal ni jurídico; es la comunidad perfecta políticamente organizada que dispone de plenitud de poderes para

⁸⁷Véase, LOUSTEAU, *óp. cit.* pp. 3-4. Respecto al sentido de *corpus politicum mysticum*, véase más arriba la cita 46.

la realización del fin esencial del Estado, que es el bien común político”.⁸⁸ La búsqueda del bien común, es intrínseco a la organización de una *communitas perfecta* en Suárez.

Otro teólogo español del siglo XVI, Francisco de Vitoria⁸⁹, se enfrenta al problema sobre el origen de la comunidad política tratando de conciliar la conformación del “poder y sus límites” con la ética y la comprensión teológica cristiana.⁹⁰ Vitoria parte, al igual que Suárez, del presupuesto de que en naturaleza humana hay una tendencia a reunirse en comunidad para satisfacer sus necesidades.⁹¹ Sin embargo, a diferencia de Suárez, este acto es inmanente a su naturaleza, y si conforma un cuerpo orgánico en esto no es mediante un acto de voluntad. En palabras de Vitoria: “[e]l origen de las ciudades y de las repúblicas no es una invención de los hombres, y que no hay que considerarlo algo artificial, sino como algo que brota de la naturaleza que sugirió este modo de vida a los mortales para su defensa y conservación”⁹². Vitoria coloca todo el peso del origen comunitario en el hombre en sus propios impulsos naturales.

En primera instancia, Vitoria niega la vía de un pacto, sujeto a la voluntad humana, en la formación de la comunidad, ya que no existe en este primer nivel de contacto común el reconocimiento de un interés sino el impulso de una necesidad natural. No obstante, concede que ciertos aspectos que el hombre pretende adquirir en la

⁸⁸ LOUSTEAU, *óp. cit.* p. 24, nota *.

⁸⁹ Fraile dominico (1483-1546).

⁹⁰ Carmen Rovira, estudiosa del pensamiento de Francisco de Vitoria, lo afirma así: “La gran tarea de Vitoria fue, según mi parecer, la humanización de la teología poniéndola al servicio del hombre y de sus necesidades jurídico-políticas, desarrollando así la presencia y persistencia de una eticidad profundamente humana al interior de lo social.” Estos temas, orientados por Vitoria hacia la problemática del “poder y sus límites” de acuerdo a Rovira, estarían situados bajo el contexto de su tiempo en que se vive cierta tensión ante el empuje del Estado español hacia la tendencia absolutista del poder, y ante la problemática de justificar la dominación sobre las tierras americanas que busca legitimación en aspectos jurídicos y teológicos. ROVIRA, *óp. cit.* p. 114. Sobre el carácter absolutista del Estado español de ésta época Rovira refiere principalmente al estudio de Antonio García y García y el de Luis Sánchez Agesta; GARCÍA y García, Antonio (1985) *Iglesia, sociedad y derecho*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca; SÁNCHEZ Agesta, Luis (1959) *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

⁹¹ Vitoria recurre a la autoridad de Aristóteles para afirmar que “el hombre es por naturaleza civil y social” y que satisface sus necesidades de supervivencia y sus impulsos vitales de contacto y comunicación en comunidad (donde únicamente tienen adecuado fin). Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil*, cuarto punto de la primera conclusión, en VITORIA, Francisco (1998) *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, Madrid: Tecnos.

⁹² Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil*, quinto punto de la primera conclusión, en VITORIA, *óp. cit.*

convivencia, aún en este primer nivel, tenderían a identificarse con el ejercicio de la voluntad humana (como el poseer y perfeccionar su entendimiento, su uso de la palabra, el empleo de virtudes, entre otras).⁹³ Estas expresiones de voluntad le permiten reconocer su capacidad de acción libre, pero sólo tienen lugar en la experiencia compartida. Por lo anterior, podemos afirmar que para Vitoria, es en comunidad que el hombre se juega su condición moral, donde puede alcanzar su perfeccionamiento y buen fin.⁹⁴ El nivel moral de la comunidad participa del sentido naturalista y organicista del antiguo régimen, y, en Vitoria, se expresa siguiendo también la metáfora del cuerpo místico.⁹⁵

De acuerdo a Vitoria, esta interpretación cumple la función de exponer la necesidad de un “poder ordenador” connatural a toda la comunidad y el que ese poder se conduzca de acuerdo a los fines primarios para los que se funda ésta; aspectos que exponen también el carácter moral del orden comunitario. Tenemos así que, para el fraile dominico, la integración en cuerpo orgánico de cualquier grupo humano implica el asumir una potencia natural inscrito por Dios en el hombre, y que a través de esto se le revele su capacidad de actuar moralmente y las condiciones bajo las cuales puede ejercerlo.⁹⁶

⁹³ “[l]a voluntad cuyos ornamentos son la justicia y la amistad necesariamente quedará deforme y manca fuera de las sociedades humanas. La justicia, en efecto, no puede ser ejercida sino por una comunidad de hombres. Y la amistad [...] sin la que no existe ninguna virtud [...]”. Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil*, cuarto punto de la primera conclusión, en VITORIA, *óp. cit.*

⁹⁴ Respecto a la moral en Vitoria, Rovira nos explica: “La moral planteada por Vitoria guarda una relación directa con la condición y situación humana y a partir de ésta, y lo que es más importante a partir de la individualidad del hombre, esto es de sus actos, la mayoría de las veces ‘remisos’ se va a establecer lo positivo y valioso en el plano moral. Vitoria está propugnando una conducta moral en la cual, sin menospreciar la trascendencia, uno de los elementos primordiales es la idea de individualidad, [...]”. Sin negar el aspecto ‘individualista’ del acto moral que destaca Rovira en Vitoria, consideramos que no puede concebirse éste sin situarse en un ejercicio común de convivencia. ROVIRA, *óp. cit.* p. 141.

⁹⁵ Vitoria lo enuncia así: “Del mismo modo que el cuerpo humano no puede conservarse en su integridad si no hay una fuerza ordenada que organice todos y cada uno de los miembros para la utilidad de los demás, y sobre todo para el provecho de todo el hombre, eso ocurriría, sin lugar a duda, también en la ciudad si cada uno se preocupase sólo de su propio provecho y se despreocupase del bien público”. Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil*, quinto punto de la primera conclusión, en VITORIA, *óp. cit.* Sobre este mismo punto Rovira nos explica: “Esto nos recuerda la metáfora del ‘cuerpo místico’ y su aplicación al orden político. [...] Vitoria, asiduo lector de San Pablo, tuvo muy presente la concepción paulina de la unidad en bien de todos los cristianos y el compromiso ineludible de todos al interior del orden social.” ROVIRA, *óp. cit.* p. 144.

⁹⁶ Mediante el derecho natural y el divino se expresa el límite para el poder civil y el ejercicio político en Vitoria. ROVIRA, *óp. cit.* p. 161.

Formalmente no tenemos en Vitoria la noción de *pactum societatis*, pero sí la consideración de la integración de un orden social orgánico en donde cobra realidad la capacidad moral del hombre. Mediante esto se imponen límites que deben ser respetados por todo miembro de la comunidad, sobre todo por quien ejerza el poder de gobierno encaminado a garantizar los fines de defensa y bienestar a los que tiende naturalmente la comunidad.

Tanto Francisco de Vitoria como Francisco Suárez consideran que la potestad política, aunque inscrita en la naturaleza humana, sólo cobra existencia en el pleno de la comunidad y no en cada uno de sus miembros por separado. Esto supone cierto vínculo moral que tiene como fin el bien común. En lo que se distancian es que, para Suárez, la capacidad política surge en la comunidad bajo un reconocimiento moral, más allá de registros naturales, y que se encarna voluntariamente en la figura de un pacto. Mientras que para Vitoria, el nivel originario del cual surge la comunidad no se funda en un acuerdo humano y no supera la condición natural, pero sí abre el terreno en donde el actuar moral del hombre cobra pleno sentido. Vitoria supone que la necesidad de una cabeza para guiar a la comunidad surge inmediatamente del mismo impulso natural del hombre, y que por ello poco tendrá que ver el acuerdo en su constitución, pero sí el acuerdo en torno a los fines de todo el cuerpo político. Suárez considera que aunque el orden natural de la comunidad es poseer una cabeza guía, ésta es constituida por aquella, y existe un vínculo más cercano en sus interacciones. Estas diferencias se verán más claramente en relación a la traslación del poder y la concepción acerca de cómo éste puede tener cabida en la comunidad y en el gobernante de acuerdo a cada autor.

Segundo momento del pacto: el *pactum subjectionis*

Para Vitoria y el pensamiento político de su época, el asunto de la “potestad” era un tema muy importante que no sólo refería a la autoridad en asuntos eclesiásticos sino también al “*poder* espiritual sobre las conciencias” en un terreno temporal o secular. Por ello, su sentido tenía aún mucho que ver con concepciones religiosas.⁹⁷ No puede existir armonía en una comunidad sino hasta que una figura asuma el compromiso por generarla mediante el ejercicio público de gobierno. Este poder, como cualquier otro poder, estaría derivado de Dios, y el hombre no estaría facultado para eliminarlo (de la misma manera en que no puede eliminar sus impulsos naturales).

Aunado a lo anterior, Vitoria distingue la potestad de la autoridad en el orden político. El primero sería el poder de gobierno propiamente dicho -el poder sobre las conciencias del que hablábamos-, y el segundo, el reconocimiento y expresión del compromiso generado por los efectos de aquel poder. La autoridad existe en el seno de la comunidad una vez que se constituye en un cuerpo político, pero la potestad no, ésta sólo aparece en la figura del *princeps*.⁹⁸ La legitimidad que adquiere el poder del *princeps* se logra mediante la transferencia de la autoridad, mas no de la potestad.

Escribe Vitoria:

[1]a potestad regia no viene de la república, sino de Dios mismo, como piensan los doctores católicos. Pues, aunque se constituya por la república (pues la república nombra al rey), transfiere al rey no su potestad, sino su propia autoridad; y no existen dos potestades una la regia, otra la de la comunidad.⁹⁹

Según Vitoria, la república concede su autoridad al gobernante, pero no le dota de un poder del cual careciera antes. Sólo hasta este momento de transferencia de la autoridad

⁹⁷ ROVIRA, *óp. cit.* p. 154 nota 168.

⁹⁸ Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil*, sexto y séptimo punto de la primera conclusión, en VITORIA, *óp. cit.*; Rovira, sobre este punto explica: “Potestad: preeminencia gubernativa. Autoridad: autoridad de carácter civil en relación con los asuntos civiles.”, ROVIRA, *óp. cit.* p. 165, nota 187.

⁹⁹ *Ibid.* décimo punto de la primera conclusión.

cobra legitimidad el poder del gobernante ante la conciencia de la comunidad. Bajo este principio pueden entenderse las objeciones que hace Vitoria a los argumentos que justificaban el dominio sobre los nativos americanos expuestos por la Corona española.¹⁰⁰

Podemos pensar que Vitoria está argumentando nuevamente en contra de una concepción pactista del poder político. En realidad se está enfrentando a la postura “sorbonista” de la corriente ockhamista, para la cual, de acuerdo al derecho natural, la comunidad “nunca puede renunciar al poder que tiene sobre el príncipe”. El gobernante no puede estar por encima de la república. Recibe de ésta el poder, pero bajo concesión y no enajenación.¹⁰¹ Vitoria sigue otra vía para poner freno a la emergencia de pretensiones absolutistas en los monarcas.

El argumento de Vitoria se sostiene bajo una lógica ligeramente distinta a la pactista, y, de cierta manera, de forma crítica ante ella. Al rechazar la intervención directa de los hombres en la constitución del poder político, sitúa la capacidad de aquellos a ponerle límite a este por encima del alcance de sus facultades. El orden político, aunque seguía siendo algo perteneciente a su naturaleza, no estaba sujeto completamente a sus decisiones.¹⁰² En última instancia, el derecho natural, derivado del derecho divino, era el único fundamento legítimo para poner freno a las acciones monárquicas. De aquí se origina la única potestad que podía regular, tanto en el fuero interno como el externo (público), las acciones del Rey, así como servir de criterio para la ley humana. Esto era lo más propio para la “naturaleza falible del hombre”.¹⁰³ El

¹⁰⁰ Para un análisis detallado de estos argumentos véase, ROVIRA, *óp. cit.* capítulo 4.

¹⁰¹ ROVIRA, *óp. cit.* p. 163.

¹⁰² Si la potestad política fuera un atributo sujeto a decisión humana, el príncipe podría ser elegido y derrocado de acuerdo al pacto de los hombres. Sin embargo, ningún acto de los hombres debería ir contra su propia naturaleza -y ella marcaría la necesidad de que exista una cabeza guía para la comunidad-. La lógica pactista ponía a la elección humana sobre el derecho natural, y, con ello, en contra de las determinaciones divinas de acuerdo a la postura de Vitoria. Esto no concordaba con la legitimidad del poder emanado por Dios. Vitoria acepta sin conceder, que esto sucedería si se asumiera el carácter pactista como principio de sujeción al poder político; véase, punto catorce de la primer conclusión de la elección *Sobre el poder civil*, en VITORIA, *óp. cit.*

¹⁰³ ROVIRA, *óp. cit.* p. 141.

freno al poder político del Rey no está dado en una potestad comunitaria que contrarreste a la del monarca, sino en la aceptación de una lógica de poder que se somete a los principios éticos cristianos y a la supeditación del derecho humano al del orden natural y, en primer y última instancia, al Divino.¹⁰⁴ De acuerdo a lo anterior se puede entender la afirmación de Vitoria acerca de que en la república, el poder de autoridad se crea incluso en contra de la voluntad pactista de los hombres, pero siempre bajo una responsabilidad compartida entre el Rey y la república. La figura del pacto, en Vitoria, no logra satisfacer las exigencias de un orden político que se mantenga en consonancia con la ética cristiana y las leyes naturales-divinas (para las que el derecho positivo no se muestra suficiente). El compromiso político no se circunscribe al contexto puramente humano, sino al del hombre con Dios (aunque en esto podríamos ver implícito otro tipo de pacto).

En Francisco Suárez, el paso del poder político de la comunidad al *princeps* posee un carácter específico. Según él, la comunidad no delega (noción reservada al ámbito de elección de un nuevo papa) sino que transfiere el poder bajo el común acuerdo de la comunidad: “Por lo cual la traslación de esta potestad de la república al príncipe no es delegación sino como una enajenación y perfecta entrega de todo el poder que había en la comunidad [...]”.¹⁰⁵ Esto es, al enajenar el poder la comunidad, ésta lo transfiere a su figura de autoridad política de manera concesiva, y no a manera de un precepto en que la comunidad permanezca como su superior. Sin embargo, para Suárez, es importante hacer hincapié en que esta “traslación” de poder viene directamente de la comunidad (aunque, aclare, de manera indirecta su causa sea Dios). Esto era referido en

¹⁰⁴ De acuerdo a Rovira: “El interés de Vitoria, al que ya me he referido, por insistir y defender la importancia del parecer del teólogo ante problemas prácticos y concretos en un espacio político es, primordialmente, el interés de proyectar la ética a la esfera de lo político, tomando como base valores merecedores de todo respeto por encima de cualquier interés humano; pero esto implica también un ‘poder’, un planteamiento de ‘poder’ de carácter esencialmente religioso [...]”. ROVIRA, *ibid.* p. 144.

¹⁰⁵ Francisco Suárez, *De Legibus*, libro III, capítulo IV, 8, en LOUSTEAU, *óp. cit.* p 177.

el imaginario de antiguo régimen con el término de *pactum traslationis*.¹⁰⁶ El poder regio, pues, proviene de la razón natural ejercida mediante la intervención libre de la voluntad. En esto consistía el *pactum subjectionis* en Suárez.

Lo anterior, como hemos dicho, no supone una renuncia total a la capacidad de la comunidad para ejercer actividades políticas. Proponer esto supondría, por un lado, la renuncia o desestimación del vínculo moral que poseen las comunidades, lo que implicaría el dejar de actuar en común para conservar la seguridad de sus miembros; y, por otro lado, el ignorar el derecho más esencial del hombre y de su grupo social, a saber, el derecho a la autoconservación. Ambos aspectos serían imposibles de aceptar para la mentalidad y circunstancias de los hombres del antiguo régimen. Bajo la lógica de aquella época, la instauración de una autoridad política supone la toma de conciencia del hombre sobre sus condiciones naturales y la práctica efectiva encaminada a la protección de la propia comunidad. En su carácter de cuerpo orgánico, la comunidad no pierde el vínculo natural existente entre sus miembros, ni la idea de pertenencia a un orden divino superior.

Para Francisco Suárez, el pensamiento que sustenta el *pactum traslationis* considera: a) la igualdad fundamental de los hombres frente al poseedor(es) del poder del Estado, b) la ausencia de una intervención divina en la transferencia de la autoridad política, c) la necesidad del consentimiento popular para la transferencia del poder político mediante un pacto.¹⁰⁷ La transferencia de poder busca que mediante una figura nueva, el *princeps*, se logre concierto en las distintas expresiones y variaciones de la voluntad de los hombres al interior del cuerpo político. Con ello se posibilita un arreglo social que, en base a la inserción y cohesión de los miembros (respetando sus distintas

¹⁰⁶ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, libro III, capítulo II, en LOUSTEAU, *óp. cit.* p. 30.

¹⁰⁷ PALTÍ, *óp. cit.* p. 110.

cualidades y atributos), y la formación de grupos con carácter autónomo, se logre complementariedad entre ellos, lo que permite generar un bien común.

Siguiendo a Suárez, la confianza en la investidura vicarial de la autoridad política, debe generar una relación de carácter moral entre gobernante y gobernados que se expresaba con el término ya referido de *corpus politicum mysticum*; con él se indicaba el nuevo status de la comunidad que, bajo el cuidado de un gobernante preocupado por su bienestar, logra acceder a un estado de equidad.¹⁰⁸

La lógica pactista como criterio de resistencia al poder político

Bajo la teoría pactista, la figura del gobernante adquiere un carácter particular frente a los súbditos. En el momento en que el rey obtiene el poder político del pueblo (*potestas ad populum*; bajo la teoría del *pactum traslationis*) se establece un *pactum subjectionis* en que el monarca adquiere la obligación de cuidar a la comunidad y los hombres de obedecer con lealtad. Sin embargo, el poder de mando del rey no era considerado como un atributo particular sujeto a su voluntad.

Para la concepción pactista, en la dinámica política usualmente habían dos ámbitos de poder: uno encarnado en el Rey y otro en el Estado (el todo social). Esto refería también a la distinción entre soberanía constituida y soberanía constituyente, siendo más amplia en poder la segunda aun cuando no necesitara expresarse mientras el Rey aplique adecuadamente el derecho a sus súbditos y mantenga el orden.¹⁰⁹

Como vimos, había posturas encontradas frente a la concepción pactista ya entrado el siglo XVI. La postura de Suárez, frente a la de Vitoria, es que el poder que la comunidad traslada al rey no implica la desaparición de su capacidad de acción política bajo la cual orienta el juicio respecto al bien común. No obstante, también de acuerdo a

¹⁰⁸ STOETZER, *óp. cit.* 25.

¹⁰⁹ STOETZER, *óp. cit.* p. 26.

la mentalidad de aquél tiempo, no debe recurrir a conjuras contra el *princeps* mientras que él ejerza su mandato correctamente. El carácter vicarial en la investidura monárquica implicaba un sentido patriarcal propio de su autoridad, que debía manifestarse mediante prácticas de cuidado hacia la comunidad; tal cual un padre lo hace con los hijos. Esto estaba en consonancia con la mentalidad religiosa y naturalista de la época.¹¹⁰ Este aspecto tenía, como ya habíamos mencionado antes, el carácter de obligatoriedad para el rey, y su correcto ejercicio estaba sujeto al juicio de la comunidad.¹¹¹

En general, habrían ciertos conceptos comunes respecto a la monarquía en la conciencia política del antiguo régimen hispano: la idea de un Rey Padre, la idea de un lazo de unión orgánica con un carácter supratemporal (*corpus mysticum*) y la idea de igualdad de los ciudadanos y de las unidades territoriales dentro del imperio. El rey estaba limitado en su ejercicio de autoridad por los preceptos de justicia y por el juramento de respetar el bien común de la comunidad.¹¹²

Ya hemos mencionado que la problemática de no fácil resolución en la mentalidad pactista antigua es cómo reconocer y qué hacer en caso de que el poder del rey no se conduzca bajo el criterio del bien común. Suárez y quienes aceptan la teoría pactista, reconocen en la comunidad la capacidad de hacer frente a la figura del *princeps*. Particularmente en Suárez, el reconocimiento de la comunidad hacia la figura del gobernante no implicaba una obediencia ciega. A pesar de su condición como sujeto

¹¹⁰ PALTÍ, *óp. cit.* p. 107; véase también *Las Siete Partidas*, ley i, título XV, primera partida en que se habla sobre el carácter patrimonialista y que, originalmente, tiene sentido básicamente para el ámbito religioso. También la ley ii, título X, de la segunda partida. En las *Leyes de Indias*, podemos encontrar referencia a esto en la ley i, título VI, tomo I.

¹¹¹ Véase más arriba en este mismo trabajo el apartado sobre el *princeps*, en capítulo I.

¹¹² ANNA, Timothy E., *óp. cit.* pp. 254-272. Luis Sánchez Agesta considera cinco “ideas rectoras” cercanas a lo que menciona Anna, y serían: 1) la humanidad es un pluriverso de estados; 2) el Estado es un cuerpo místico. Esto es una unidad que se funda no sólo en la jerarquía del poder, sino en la cooperación moral, en la realización de un fin: el bien común; 3) la potestad regia, como cabeza y poder supremo del Estado es un *servicio* que actualiza la potestad que posee la comunidad para realizar sus fines; 4) la convivencia política es una necesidad natural; y, 5) el Estado es una comunidad ética teleológica. Luis Sánchez Agesta, *El concepto de Estado en el pensamiento español*, en ROVIRA, *óp. cit.* p. 149.

subordinado a su autoridad, en la teoría pactista hispana no se ignora la pretensión de mantener ciertos límites precautorios en las relaciones políticas entre ambas figuras. El poder encarnado en la figura del gobernante -el *imperium* en sentido medieval- no está sujeto en todo momento al consenso de la comunidad, pero sí expuesto a su juicio valorativo.

El hecho de que dentro de la comunidad exista alguna persona destacada, con más experiencia de vida o cualidades naturales superiores no implica, *ipso facto*, que posea el ascendente jerárquico que le otorgue el mando político de la comunidad. El poseer un patriarca o un “Rey padre” histórico para toda la comunidad no hace, por este mismo hecho, que se manifieste la cualidad de gozar de una comunidad orgánica y política, ya que los individuos no establecen lazos entre sí de manera libre o razonada.¹¹³ Suárez en su texto *El trabajo de seis días* menciona:

Ser simplemente el progenitor no es suficiente para encontrar un principado con pleno dominio jurisdiccional [*perfecta*] sobre una comunidad perfecta [*perfectam*] que agrupa a muchas familias, incluso si una persona es el primer padre de todas ellas. La razón es que un hijo se emancipa por el uso de la razón, libertad, y llegada de la edad, y por esto mismo se libera de la autoridad del padre y se convierte en un actor moral independiente [*sui iuris*].¹¹⁴

Sólo individuos que expresen madurez mediante el ejercicio de la razón y se asuman libres para actuar en base a ella pueden establecer vínculos con la comunidad, lo que confería el carácter orgánico de la misma. Los individuos deben alcanzar el atributo de *sui iuris* para actuar políticamente.¹¹⁵ Para que el grupo humano pueda llamarse a sí

¹¹³ Sobre el carácter de lealtad al Rey padre véase ANNA, Timothy E. “Spain and the Breakdown of the Imperial Ethos: The problem of Equality” en *Hispanic American Historical Review* 62:2 1982, p. 254

¹¹⁴ SUÁREZ, Francisco *The work of six days* V, 7, 14; en HÖPFL, Harro (2004) *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c.1540-1630* Cambridge: Cambridge University Press, p. 202, revisado en: http://books.google.com.mx/books?id=HvRzWf1cWDMC&pg=PA201&lpg=PA201&dq=Potestas+dominandi,+seu+regendi+politica&source=bl&ots=NkJYc66HTo&sig=VfCtsHO0k9fCausKgVSYgRgYwTc&hl=en&redir_esc=y#v=onepage&q=Potestas%20dominandi%2C%20seu%20regendi%20politica&f=false

¹¹⁵ Este término de origen romano posee arraigo en el imaginario político hispano y ayuda a diferenciar entre los hombres libres [*sui iuris*] y los no libres [*alieni iuris*] para tener actividad pública y formar un ámbito político. Véase

mismo sociedad o comunidad, debe dejar su estado de informalidad de la simple pluralidad de familias (sin sentido común) y, mediante su libre consentimiento, buscar el *bonum commune* bajo el cual se articula la *communitas perfecta*.¹¹⁶

Todos los miembros de la comunidad poseen la potencia para asumir el mando político. Esta atribución era apropiada sólo por quien sea capaz de juzgar y orientar adecuadamente a la comunidad hacia su felicidad y bienestar común. ¿Cómo se constituye la figura del *princeps* para Suárez? En el capítulo segundo de *Defensio Fidei*, el sacerdote jesuita aclara la mala interpretación que se hace de la ‘ley regia’, confundiéndola con la propia autoridad del monarca, cuando en realidad su contexto estaría en torno al pacto de investidura que el pueblo hace de su monarca; Suárez escribe:

[n]o se llama regia aquella ley porque haya sido dada por un rey, sino porque se ha dado sobre el poder del rey, [...]. Se indica también ahí -refiriéndose al Digesto- que [el rey] ha sido constituído [sic] por el pueblo al crear e instituir la dignidad real trasladando a él su poder, [...].¹¹⁷

Vemos que Suárez hace énfasis en que es el pueblo quien crea la ‘dignidad real’ e instituye la figura en quien se depositará la autoridad para gobernar -cualquier forma de gobierno que desee la comunidad-. Es la naturaleza del pacto la que genera tanto la figura política de autoridad como el fin al que debe tender. Continuando la explicación sobre la ‘ley regia’, Suárez añade:

Ahora bien, no pudo darse aquella ley a la manera de un solo precepto, porque haya abdicado el pueblo mediante ella del supremo poder de hacer justicia. Debe entenderse,

el análisis que hace María Julia Bartomeu sobre este concepto y el de *alieni iuris* en su ensayo “Sobre el concepto filosófico-jurídico de la libertad en el derecho hispano y la tradición republicana democrática”, en VELAZCO Gómez, Ambrosio; DI CASTRO, Elizabetta; BERTOMEU, María Julia (2006) *La Vigencia Del Republicanismo* México: FFyL UNAM, pp. 46-47.

¹¹⁶ STOETZER, *óp. cit.* pp. 25-26.

¹¹⁷ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, libro III, capítulo II, en LOUSTEAU, *óp. cit.* p. 38.

pues, que ha sido constituida por medio de un pacto con el cual el pueblo trasladó al príncipe el poder con la carga y obligación de gobernar al pueblo y administrar justicia; y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición.¹¹⁸

Podemos afirmar que, para Suárez, el fundamento para constituir al *princeps* parte de la cualidad y consenso de la *communitas*. La unidad moral, que se interpreta como atributo de perfección, permite que se establezca un pacto entre el grupo y una figura que incorpore la ‘dignidad real’ generada por la comunidad. En su obra *De Legibus*, Suárez argumenta: “Hay que interpretar, pues, que todos los hombres tienen por naturaleza parcialmente (por así decirlo) capacidad para formar o constituir un Estado” y que “[e]l poder político cuando se halla en un hombre o príncipe por derecho legítimo y ordinario procedió de la comunidad próxima o remotamente, y no puede tenerse de otro modo para que sea justo.”¹¹⁹ ¿Cómo se articula el acuerdo del pacto político en la perspectiva suareziana? Explicar esto nos parece que puede echar luz sobre la lógica del ejercicio político del antiguo régimen.

En el debate acerca del origen de la potestad política en el hombre, sobre si es de origen humano o divino, Suárez se mantiene en un punto medio. Los hombres reciben la potestad del ejercicio político de parte de Dios (como la materia recibe la forma de su creador) pues “no está en su potestad impedir esta jurisdicción [de poder dar leyes a los hombres]; luego es señal que no puede provenir próximamente de las voluntades de éstos como de propia causa eficiente”¹²⁰, pero “así como a cada hombre ha sido concedida la libertad por el autor de la naturaleza, [...] así también esta potestad es concedida a la comunidad de los hombres [...], pero no sin intervención de las voluntades y consentimiento de los hombres, en virtud de las cuales se reunió esta

¹¹⁸ *Ídem*.

¹¹⁹ Francisco Suárez, *De Legibus*, libro III, capítulo IV, en LOUSTEAU, *óp. cit.* p. 170-171.

¹²⁰ *Ibíd.* p. 164-165.

comunidad perfecta”.¹²¹ Tenemos así que para Suárez, la potestad política se ejerce directamente por los hombres pero proviene directamente de Dios.

Es propio de la mentalidad de la época el atribuir toda facultad y potestad al ámbito divino, pero también lo es el asumir responsabilidad de las propias acciones. Los hombres poseen una naturaleza propia que, aunque creada por Dios, mantiene su capacidad de ejecución bajo arbitrio de la voluntad humana. Usualmente esto generaba conflictos en la manera de interpretar la relación entre la comunidad y la autoridad política. En la mentalidad de antiguo régimen, el pacto debe mantener un equilibrio entre ambos sujetos políticos, pero la experiencia práctica hizo evidente que no siempre puede darse así. Por ello, Suárez intenta aclarar este problema mediante la reflexión iusnaturalista de la época.

Primeramente el supremo poder público, considerado en abstracto, fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en Estado o comunidad perfecta; y no precisamente en virtud de una institución o acto de otorgamiento especial y como positivo, completamente distinto de la creación de la naturaleza [del Estado], sino que se sigue necesariamente del primer acto de su fundación.

Por eso en virtud de esta manera de otorgamiento no reside el poder [político] en una sola persona o en un grupo determinado, sino en la totalidad del pueblo o cuerpo de la comunidad.¹²²

No hay que dudar de que el poder político parta de la comunidad, pero una vez trasladado al príncipe, la condición de arraigo natural de esta potestad cambia. Cuando el pueblo o la comunidad traslada su poder al *princeps*, aquel ya no puede deponerlo ni reclamar a capricho la potestad de instituir ésta figura. Suárez está de acuerdo con la tesis de Belarmino de que el pueblo nunca transmite su poder al príncipe sin conservarlo *in habitu*; sin embargo, esto no justifica el que pueda incumplir su pacto con él. Puede

¹²¹ *Ibíd.* p. 167.

¹²² Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, Libro III, capítulo II, 5; citado en LOUSTEAU, *óp. cit.* p. 32.

la comunidad reservar el poder de hacer acuerdos que modifiquen el orden político pero sólo para algunos casos graves. ¿Cuáles serían estos casos graves?, Suárez no pormenoriza en ello, sólo reflexiona en torno a uno: que el gobernante se manifieste de manera tiránica.

Por esta misma razón [reservar el poder el pueblo para algunos casos] podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo]. Fuera de estos casos y otros parecidos, nunca podrá el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo. Desaparece así el motivo o la ocasión de toda sublevación.¹²³

Es importante para Suárez prevenir contra un uso ilegítimo del poder tanto por parte del *princeps* como por parte de la *communitas*. Cualquier ejercicio arbitrario de alguno de ellos en sus facultades políticas se revelaría como ilegítimo y perverso para el bien común.

Puede parecer contradictorio que Suárez afirme, por un lado, que el poder político emane de la comunidad y que lo pierda al trasladarlo al monarca, y por otro lado, el que pueda apelar a él en circunstancias específicas. Si se sitúa uno en el contexto de una cultura de orden revelado, puede verse que los individuos no asumen de manera privilegiada su perspectiva para juzgar los eventos del mundo (ya sea de modo individual, o en grupos). No puede juzgarse únicamente desde la dimensión humana, y menos desde una perspectiva atomizada de lo social. La dinámica política posee esta misma lógica de interpretación. El único punto de vista válido para actuar políticamente es el de la comunidad que asume un acuerdo común, o el del príncipe poseedor de facultades superiores pero instaurado por la comunidad.¹²⁴ Esto puede resultar chocante

¹²³ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, Libro III, capítulo III, 3; en LOUSTEAU, *óp. cit.* p. 47.

¹²⁴ Respecto a esto, Suárez afirma la capacidad que tienen las ciudades de asumir el poder soberano y mantenerse libres, delegando el ejercicio legislativo en órganos menores. En estos casos no se hablaría de traslación del poder

para la mentalidad de nuestro tiempo, pero obedecía a los sentidos de *aequitas* e *interpretatio* del antiguo régimen, el cual suponía que sólo a ciertos individuos o comunidades les era posible afirmar el poseerlas y expresarlas cuando reunían las condiciones antedichas.

Cuando Suárez afirma el derecho de rebelión al tirano cuida mucho el hacer notar que esto sólo se justifica cuando éste ya no actúa para el bien común y el que su remoción o aniquilamiento sirva para defensa y cuidado del propio Estado.¹²⁵ “[N]o es lícito matar al tirano por falta de título justo, con autoridad privada, sino que tiene que hacerse con autoridad pública.”¹²⁶ Lo que define la legitimidad para actuar en contra del *princeps* es que éste actúe de manera tiránica y que el acto mediante el cual se suprime su autoridad sea bajo “consejo público y común de ciudades y nobles” pero sólo para la “conservación de la propia república”; para ello se debe actuar “prudentemente sin mayor detrimento del pueblo”.¹²⁷ Podemos concluir que el criterio del bien común es fundamental para el ejercicio adecuado del pacto y también para reconocer cuando éste debe transformarse. En base a esto se entiende la frase que permanecerá en el ideario político de la tradición hispana por varios siglos: “*A Deo per populum*” [de Dios a través del pueblo].

La razón suficiente para actuar contra la autoridad del *princeps*, como vimos, es que abrigue un comportamiento tiránico (ya sea en el origen de la ascensión al poder político *-ab origine-* o en las prácticas ejercidas bajo su cargo de gobernante *-ab regimine-*). La autoridad del *princeps* no debe ignorar el status que adquirió la

político sino explícitamente de delegación. Véase, Francisco Suárez, *De Legibus*, libro III, capítulo IV, 7-9, en LOUSTEAU, *óp. cit.* p. 177.

¹²⁵ La potestad para castigar o vengar no residiría en los particulares sino en el superior o en toda la comunidad perfecta, ya que esto sólo se justifica bajo el ejercicio de jurisdicción con que se ordena la comunidad. No obstante, el derecho más esencial es a la propia conservación, que “si es lícito hacerlo en defensa de la propia vida, mucho más en defensa del bien común”. En caso de que el acto de eliminar al rey genere el mismo perjuicio al bien común, o alguno mayor, sería ilegítima la búsqueda de éste fin. Suárez, *Defensio Fidei*, libro VI, capítulo V, 3-9, en LOUSTEAU, *óp. cit.* pp. 413-418.

¹²⁶ *Ibíd.* p. 420.

¹²⁷ *Ibíd.* p. 423.

communitas en el paso previo al *pactum subjectionis*, donde conformó un cuerpo orgánico y cobró unidad moral.

El bien común era, pues, un fin de la política de antiguo régimen que orientaba las prácticas tanto del *princeps* como de la *communitas*. También servía de criterio normativo para juzgar y valorar la legitimidad en el ejercicio de poder del rey. Esta dimensión crítica de la comunidad sobre el gobierno del soberano servía de fundamento para la integración de algunas instituciones que presentaran contrapeso al poder del rey. Dichas instituciones tendrían mucha importancia en la tradición política hispana ya que eran entendidas como los espacios donde se reúne y expresa la libertad efectiva en torno a las prácticas de la comunidad. Tradicionalmente existían dos al interior de la Corona hispana: las Cortes y los Cabildos o Ayuntamientos. En adelante nos referiremos solamente a la segunda, ya que poseía un carácter más local y expresaba más claramente los imaginarios comunitarios de los que hemos venido hablando.

La dimensión local del Cabildo en la práctica pactista

Como menciona John Lynch, el estudio del poder político atrae más que el estudio de las transformaciones y consolidaciones institucionales, pero el estudio de estos últimos da más claridad al primero y le hace pisar en terreno menos especulativo. Sólo habría que evitar confundir las formulaciones teórico-discursivas sobre los aspectos legales e institucionales de aquella época con las prácticas efectivas de los individuos concretos.¹²⁸

La Corona era la principal institución que regía el orden del cuerpo social en el antiguo régimen. Ella encarnaba el nivel más alto de la *iurisdictio*, pero, como ya vimos, se encontraba inserta en un entramado de órdenes jurídicos menores que poseían

¹²⁸ LYNCH, John (2001) *América Latina, entre colonia y nación* Barcelona: Crítica, p. 75

la misma legitimidad que ella para dictar normas de convivencia. Existieron varias formas de encarnar un carácter institucional para los grupos humanos, o, como era referido en el lenguaje propio de esa época, formas corporativas para las actividades de los hombres.¹²⁹ De las varias posibilidades y expresiones para las distintas corporaciones hispanas sólo nos interesa atender a la dimensión política que existía en el Cabildo y la manera en que integraba los hechos normativos que hemos venido analizando.

A pesar del paternalismo, la libertad política era un hecho en la mentalidad hispana y era un deber de la Corona el protegerlo.¹³⁰ Esto se expresaba mediante la apelación a libertades y derechos esenciales por parte de los distintos reinos, bajo diversas manifestaciones a lo largo de todos los territorios hispanos, europeos y americanos. Mediante ello se reflejaba la pluralidad de los fueros y privilegios que existían en sus sociedades.¹³¹ La manera en que se mostraba esto en los territorios americanos era muy variada, pero mantenía ciertas premisas comunes acerca del modo en que se originaba la dinámica política. Fundamentalmente expresaban el modelo ‘civilizatorio’ introducido por los españoles en la conquista.

La monarquía hispánica había adquirido los territorios americanos por conquista, mas la práctica efectiva del gobierno sobre ellos se acercaba más a un ejercicio de consenso que a uno impositivo y totalmente arbitrario.¹³² La tradicional frase “se acata pero no se cumple”, que algunos autores consideran como el emblema del gobierno provincial americano ante la autoridad peninsular, no partía (ni existía)

¹²⁹ Para un análisis sobre la lógica que alimentaba el orden social en la Nueva España véase TRASLOSHEROS, Jorge “Estratificación social en el reinos de la Nueva España, siglo XVII” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Vol. XV, no. 59, verano 1994, pp. 45-64. Respecto a la Corona como principal corporación y el sentido del orden jurídico que existía en la Nueva España, véase del mismo autor “Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España”, *Historia Mexicana*, No. 220 (abril-junio, 2006) pp. 1105-1139.

¹³⁰ STOETZER, *op. cit.* p. 6.

¹³¹ Portillo, analiza las expresiones de esto en las regiones vascongadas y también su característica particular en algunos territorios americanos en PORTILLO Valdés, José María (2006) *Crisis atlántica: Autonomía e Independencia en la crisis de la monarquía* Madrid: Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons; véase también TRASLOSHEROS, “Estratificación social”, pp. 47-59.

¹³² LYNCH, *op. cit.* p. 82; PALTI, *op. cit.* p. 107.

exclusivamente en aquellos territorios gracias a la complejidad de prácticas administrativas y de arreglos de poder con las clases privilegiadas. En realidad formaba parte de un ideario de libertades tradicionales que aportaron los mismos conquistadores en el ejercicio de colonización basada en el antiguo derecho castellano.¹³³

Muestra de lo anterior era la exigencia recurrente de algunos descendientes de los primeros conquistadores acerca del respeto a derechos especiales que les fueron otorgados por parte de la Corona a sus antepasados. Todo ello originado gracias a haber logrado dominar e integrar los nuevos territorios americanos al imperio hispano.¹³⁴ Algunos colonizadores expresaban esto cuando, ya habiendo dejado atrás el periodo de pacificación de los territorios americanos, solicitaban se les concediera ‘importar’ los fueros y privilegios que gozaban bajo las constituciones tradicionales de sus regiones de procedencia (en la península) a su residencia en América. Con esto tenemos una muestra de la vigencia y profundidad de estas concepciones políticas tradicionales en la mentalidad de los españoles venidos a América.¹³⁵

El derecho español y el ejercicio de libertad política estaban íntimamente ligados a la institución del Cabildo, cuerpo administrativo de los reinos hispanos, desde la época medieval.¹³⁶ El gobierno municipal partía del modo en que se poblaban villas y ciudades, vinculándolo al sentido de reconquista (reoblación) que tuvo especial significado en la época posterior a la expulsión árabe en la monarquía hispana.¹³⁷ Lo anterior incentivó (con influencia tanto de aspectos religiosos como de tradiciones regionales hispanas traídas desde la península) la manera de dar forma al sentido de pertenencia y vínculo entre los nuevos habitantes del territorio americano. Los reyes

¹³³ MORELLI, Federica (2005) *Territorio o Nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, tr. Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, p. 26.

¹³⁴ LYNCH, *óp. cit.* capítulo 2 “Armas y hombres en la Conquista española de América”, pp. 27-73; véase también el título VI, libro IV de la *Recopilación de Leyes de Indias*.

¹³⁵ Véase PORTILLO, *Crisis atlántica*, capítulo II, y STOETZER, *óp. cit.* capítulo I.

¹³⁶ STOETZER, *óp. cit.* pp. 6-7

¹³⁷ STOETZER, *óp. cit.* pp. 10-12; véase también *Leyes de Indias*, título IV y V.

fomentaban, hasta cierto punto, mucha libertad de acción en las prácticas de repoblamiento del nuevo continente, y concedían derechos especiales a los españoles en las Indias para que ejercieran el dominio político, social y religioso del nuevo mundo.¹³⁸ El espíritu de libertad generado por estas acciones se concentró en los Cabildos.¹³⁹

Esta institución era la reunión de las cabezas del gobierno municipal y, principalmente, albergaba la voz del tercer estado -pueblo común- con independencia de las autoridades emanadas de la Corona.¹⁴⁰ En ella se ejercía de manera directa la conducción de las prácticas efectivas de las comunidades. Dentro del Cabildo el mando se organizaba a partir de los hombres considerados vecinos del pueblo, villa o ciudad, pero luego fue concentrándose en los grupos oligárquicos que se encargaron de reducir el ejercicio de la autoridad política sólo a ciertos hombres. Esto generó corrupción, en el sentido, referido por Alonso del Castrillo, de que generó una “servidumbre política”.¹⁴¹ Este último aspecto, con el paso del tiempo, perjudicó de manera significativa la experiencia política de los territorios americanos y generó mucho descontento respecto de las prácticas de gobierno.¹⁴²

Debido al empuje de la Corona española encaminado a centralizar el poder político bajo su mando (disminuyendo los espacios de contestación a su autoridad entre los siglos XV al XVIII), los Cabildos lentamente fueron convirtiéndose en instituciones

¹³⁸ Véase a Lynch en donde dice: “Los conquistadores no eran soldados profesionales, sino luchadores sin paga que participaban [...] se repartían el botín [...] sacar provecho de todo tipo. Los conquistadores eran hidalgos, aunque a unos se les veía más que a otros. Tenían orígenes territoriales comunes que les daba solidez de lazos. No representaban a la sociedad española, sólo a una parte; la mayoría venía de Castilla. Ganancia y gloria eran los incentivos. [se manejaban identidades distintas que influyeron en la conformación de los grupos humanos en las Indias] El botín era el primer paso, la tierra el segundo.” LYNCH, *óp. cit.* pp. 29-31. Vemos aquí el papel que juega el dominio de la tierra como un aspecto valioso para los conquistadores.

¹³⁹ La historia detrás del origen del Cabildo es larga y escapa a las pretensiones de este trabajo. Sólo queremos indicar la presencia de ciertos imaginarios que influyeron en las prácticas políticas posteriores, y en el modo en que el espacio del Cabildo sirvió para anidar viejas y nuevas comprensiones sobre la relación entre la comunidad de hombres y la Corona española. Respecto a la historia del Cabildo véase, STOETZER, *óp. cit.* pp. 6-12.

¹⁴⁰ Véase Título IX del libro III de la *Recopilación de Leyes de Indias*, especialmente las leyes viii y ix.

¹⁴¹ HALPERIN Donghi, Tulio (1969) *Historia Contemporánea de América Latina* Madrid: Alianza pp. 56-57; sobre la referencia a Alonso del Castrillo, véase QUIJADA, *óp. cit.* p. 40.

¹⁴² LYNCH, John (1985) *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Barcelona: Ariel, capítulo 1.

oligárquicas que ya no representaban siempre los intereses del pueblo.¹⁴³ A pesar de esto, los momentos en que hubo un resurgimiento de la conciencia del poder político en las comunidades locales se expresó de manera paralela al resurgimiento del poder en torno a los Cabildos.¹⁴⁴ Esto fue muy significativo para la experiencia política hispana, especialmente al momento de la crisis monárquica de 1808.¹⁴⁵ No obstante el avance del carácter absolutista de la Corona, pudo mantenerse la consideración de que en los Cabildos se poseía cierta capacidad de censura al poder del gobierno.¹⁴⁶

Nos parece relevante destacar que el sentido de pertenencia que desarrollaban entre sí los pobladores españoles recurría a los elementos simbólicos que eran propios de los hechos normativos de la mentalidad de antiguo régimen; pero ahora poseían ciertas particularidades bajo las condiciones de cada territorio americano. Estas prácticas se fueron asentando en los códigos legales a lo largo del tiempo, mostrando la tipología desde la cual partía la identidad hispana en el nuevo mundo. La insistencia en dar preferencia y privilegios al linaje de los descubridores, el fomentar el establecimiento de lazos civiles (matrimonios) que permitieran determinar con claridad la legitimidad de las líneas de sangre en los nuevos territorios, el especial cuidado en la manera de establecer los modos de aprovechamiento de los espacios y recursos naturales (que influyó incluso en los modos de hacer la traza urbana), el establecimiento de escudos de armas para las ciudades y muchas otras disposiciones marcadas por la Corona para dar aprobación a las normas políticas y sociales del nuevo mundo, nos habla de cómo se expresaba en aquellas latitudes el carácter simbólico de la sangre, el territorio y el tiempo. Todo lo anterior se empleó para establecer un orden político en el

¹⁴³ GUERRA, François Xavier (1992) *Modernidad e independencias* Bilbao: Fundación Mapfre, p. 22.

¹⁴⁴ Véase la explicación que hace Stoetzer acerca de la introducción de individuos vascos y castellanos a los pueblos americanos y su contribución a los Cabildos, donde fomentaron la renovación de algunas prácticas políticas en base a la influencia que sus concepciones tradicionales (de sus constituciones de origen) sobre los derechos y libertades históricas hispanas aportaban a las ideas políticas americanas; STOETZER, *óp. cit.* p. 8.

¹⁴⁵ PORTILLO, *Crisis atlántica* capítulo 1.

¹⁴⁶ STOETZER, *óp. cit.* p. 9.

nuevo continente a imagen de la tradición hispana, y que moldeó también la visión sobre lo que debía ser el arreglo sobre la colección de pueblos originarios. A los habitantes naturales del nuevo continente se les impuso un orden social proveniente de la península y que les obligaba a reconfigurar gran parte de sus prácticas tradicionales de convivencia -principalmente aquellas que contravinieran a los principios religiosos de los conquistadores-, todo ello en base a los modelos de civilización europeos.¹⁴⁷

El carácter del gobierno municipal dentro de la teoría pactista: la *respublica*

Al referirse al espacio y ejercicio del gobierno originado por las comunidades locales de la monarquía hispana, se empleaba, bajo el propio lenguaje de la época, el término de *res publica*. Este término poseía cierta ambigüedad de sentido para su propia época debido a que recogía diversas nociones sobre la concepción política de lo que significaba la comunidad. Exponer algunos elementos que integran el campo semántico del término *respublica*, nos puede dar luz sobre la comprensión política de este término en el antiguo régimen hispano y su relación a la lógica política que le abrigaba. Intentaremos explicar por qué éste término estaba más orientado a exponer un *éthos* político que a configurar una forma de gobierno que se erija en oposición a la monarquía.

Refiriéndonos al código de las Leyes de Indias podemos ver un uso común para el término república en aquella época. Principalmente daba cuenta del sentido jurídico con que se refería a la comunidad en el antiguo régimen. Vemos también el contexto bajo el cual se enuncia; por ejemplo, en la ley ii, del título VII, Libro III de las Leyes de Indias leemos:

¹⁴⁷ Para un ejemplo de esta perspectiva, véase las *Leyes de indias*, título III, libro VI.

Elegida la Tierra, Provincia y Lugar en que se ha de hacer nueva población, [...] el Gobernador en cuyo distrito estuviere, o cofinare, declare el Pueblo, que se ha de poblar, si ha de ser Ciudad, Villa o Lugar, y conforme a lo que declarare se forme el Consejo, República y Oficiales de ella, de forma, [...] tenga un Juez con título de Adelantado, o Alcalde mayor, o Corregidor, o Alcalde ordinario, que ejerza la jurisdicción insolidum, y juntamente con el Regimiento tenga la administración de la República [...].¹⁴⁸

Y en la ley i, título IX, Libro III podemos leer también que:

Mandamos a los Consejos, Justicia, y Regimiento de las Ciudades, Villas y Lugares de las Indias, que no se junten a hacer Cabildos, elecciones de Alcaldes, y otros oficiales, ni a tratar de lo que convenga al bien de la República, si no fuere en las Casas de Cabildo [...]

En ambas citas vemos que el término república no es definido directamente, sino empleado en función de la participación de la comunidad con la administración del gobierno. El término se encuentra vinculado a los modos en que deben ordenarse las instituciones de gobierno local. Se distingue a la república de las figuras de autoridad que gobiernan en los pueblos pero se da a entender que bajo aquél término se engloba el interés común, objeto de cuidado para los gobernantes.

En un primer sentido, en aquella época por república se refería a la generalidad de una población demarcada bajo un territorio y que posee figuras de gobierno. No obstante, no sólo se entendía por república al espacio bajo el cual se organiza la administración del gobierno, sino que también refería, de acuerdo a Alonso de Castrillo, a “un cierto orden o manera de vivir instituida y escogida entre sí por los que viven en la misma ciudad”.¹⁴⁹ Un poco menos de dos siglos después, esta idea seguía siendo empleada por la retórica patriótica de algunos pensadores ilustrados hispanos, que, bajo

¹⁴⁸ Ley ii, título VII libro IV de la *Recopilación de Leyes de Indias*.

¹⁴⁹ Alonso de Castrillo, (1521) *Tractado de la república*; citado en QUIJADA, p. 40.

la tendencia de la época, tendían a la recuperación de nociones clásicas y escolásticas de la teoría política.¹⁵⁰

Confianza en la recuperación retroactiva que hacen los diccionarios del uso común de las palabras, podemos ver que el término república, en el Diccionario de Autoridades de 1737, tendría tres acepciones: la primera, “el gobierno del público”, con la acotación -propia para la época del siglo XVIII, en la que ya están presentes varios cambios contextuales y circunstanciales en el uso de este término- de que “Oy se dice del gobierno de muchos, como distinto del gobierno Monárchico”; la segunda, “causa pública, el comun o su utilidad”; la tercera, “[p]or extensión se llaman también algunos Pueblos”.¹⁵¹ En estos significados vemos que se recogen los dos sentidos que habíamos referido más arriba, refiriendo al espacio donde se ejerce el gobierno y al carácter que debe poseer.

La palabra república refería más comúnmente al horizonte ideológico de la comunidad (segundo sentido en el diccionario de autoridades) y al asentamiento de ésta en un territorio (primer y tercer sentido). Esto último podía referir tanto al elemento material por el que cobra cuerpo la comunidad (el que se dirija esencialmente al grupo de hombres y sus instituciones), así como al carácter que posee la jurisdicción de la misma (el sentido público, amplio y autónomo, con que se manifiesta la dinámica social). El tercer sentido daba cuenta del carácter esencial que juega la dimensión territorial en la práctica política hispana.

La acotación del primer sentido, el gobierno del público que se dice distinto del gobierno monárquico, da a entender la posibilidad de que por república se entienda una forma de gobierno. La propia explicación marca que este uso es reciente (para el segundo tercio del siglo XVIII), y estaba en deuda de nuevas configuraciones de

¹⁵⁰ Véase la entrada al concepto República/Republicanos por LOMNÉ, Georges en FERNÁNDEZ Sebastián, Javier (dir.) (2009) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. I Iberconceptos*. pp. 277 y ss.

¹⁵¹ FERNÁNDEZ Sebastián, *óp. cit.* p. 281.

sentido de la práctica política debidas a las reconfiguraciones sociales surgidas en el cambio de la dinastía monárquica.¹⁵² El uso del tercer sentido del término república también es empleado en la diferenciación de los pueblos conformados por naturales americanos y los conformados por pobladores europeos en América. En sentido fundamental, fue hasta el momento posterior a la crisis monárquica del siglo XIX que el término república tomó el sentido de ‘forma de gobierno’ y se incluyó en las propias definiciones de los Estados nacientes. De acuerdo a Georges Lomné, en la concepción política dieciochesca de la monarquía española, el sentido del término república se asociaba más al gobierno municipal que a una forma de gobierno por sí misma -por lo que los vecindados dentro del mismo adquirirían el nombre de republicanos-.¹⁵³

Sin limitarnos a entender los sentidos del término república en base a las definiciones de los diccionarios, intentamos hacer ver que su sentido en el imaginario y léxico común de la monarquía hispánica posterior al siglo XV, partía de las condiciones enunciativas comunes a la lógica del lenguaje político del antiguo régimen. Su sentido se vinculaba a los símbolos que caracterizaban la mentalidad política de aquella época. Los hechos normativos del antiguo régimen permitían dar suelo común al juicio sobre aquello que puede adquirir el calificativo de republicano; esto respecto a la dimensión material de la comunidad (el grupo de hombres o el territorio) como respecto a la cualidad de sus fines.

Si prestamos atención a las condiciones pragmáticas de enunciación en el lenguaje político del antiguo régimen, veremos que no existe mucha distancia entre la comprensión de los principios formales de la actividad política, y las condiciones

¹⁵² Esto lo analizaremos en el capítulo 3.

¹⁵³ LOMNÉ, Georges, *óp. cit.* p. 283.

materiales que le daban posibilidad de realización efectiva.¹⁵⁴ Ambos elementos se recogen en el uso del término república.

De acuerdo a Ambrosio Velasco Gómez, la perspectiva republicana en Hispanoamérica se caracterizaba principalmente por ser una teoría del origen y práctica legítima de poder soberano que estaba más interesada en someter el poder de la monarquía al control popular antes que buscar un gobierno distinto a éste.¹⁵⁵ Su carácter se fue conformando en base al choque entre una tradición “imperialista, absolutista y homogeneizante” y una de carácter “antiimperial, republicano y multicultural” pertenecientes ambos al mismo marco cultural hispano.¹⁵⁶ Frente a las pretensiones absolutistas de la Corona manifestadas desde fines del siglo XV, podemos reconocer como algo propio de la tradición comunitarista hispana la pretensión de marcar límites al poder regio en base a la comprensión y expresión de las condiciones de vida que posee la *communitas*.

El imaginario pactista del antiguo régimen guarda su propia lógica acerca de las relaciones políticas con que se dictan las normas de convivencia al cuerpo social. El ejercicio del *pactum societatis*, que daba carácter orgánico a la comunidad y partía del convenir sobre el bien común, conformaba el *ethos* político republicano en la tradición hispana. Dotaba de fundamento a la instauración del poder político que fungía como el encargado de orientar las prácticas sociales hacia el bien común, y ante el cual toda la comunidad promete obediencia mediante el *pactum subjectionis*. El juicio sobre la conducta monárquica y la necesidad de que sus normas pasen por el consentimiento de

¹⁵⁴ Las prácticas efectivas de las comunidades pasaban por ejercicios muy directos de representación y de toma de decisión que hoy serían considerados como ejercicios de democracia directa. Ante ellas, consideramos que podían ser más patentes los vínculos territoriales, consanguíneos y de memoria histórica e influirían más directamente en las prácticas políticas. Esto podría servir como una tipología explicativa para analizar las variadas expresiones de descontento, e incluso rebeliones comunitarias, registradas por la historiografía ante las imposiciones del gobierno monárquico tendientes a dotar de un carácter absolutista a su poder. Respecto al carácter republicano en el ejercicio de resistencia al poder monárquico véase VELASCO Gómez, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*.

¹⁵⁵ VELASCO Gómez, *óp. cit.* pp. 47-65; sin aludir al término republicano, pero respecto a la tradición de lealtad española que expresa este mismo discurso tradicional véase HALPERIN, Tulio *óp. cit.* p. 92.

¹⁵⁶ VELASCO Gómez, *óp. cit.* p.18.

la comunidad, fueron actitudes muy arraigadas en la práctica política hispana y perduraron por mucho tiempo en la mentalidad tradicional.

La teoría pactista buscaba el equilibrio entre los personajes políticos, sus deberes y sus obligaciones bajo un modo de convivencia que se comprende en base a ciertos hechos normativos fundamentales. Participaba de una mentalidad jurisdiccional que se expresaba mediante el arreglo de una pluralidad de órdenes normativos y un ejercicio de fe acerca de un orden revelado. En las transformaciones sociales posteriores, y los debates teórico-políticos emanados de ellas, el imaginario pactista y su lógica de sentido se enfrentaron a la emergencia de nuevas formas de legitimidad para la política.

Capítulo III

La emergencia de la nación como término político

Hemos visto que la lógica política del régimen español se articulaba en torno a ciertas nociones comunes: la idea de un pacto que fundamenta y articula los diversos órdenes corporativos con que se conforma la monarquía; una comprensión con sentido orgánico de las relaciones que estos cuerpos tenían entre sí, y un iusnaturalismo de orientación teológica. Aunado a lo anterior, la comprensión de lo político se basaba en ciertos hechos normativos que daban cohesión al sentido de vida en comunidad. Esto formaba parte del pensamiento que poseía cualquier hombre de antiguo régimen al interior de la monarquía española, aun cuando su conciencia acerca de ello fuera esquiva debido al reicentrismo con que interpretaba los fenómenos del mundo.¹⁵⁷

El siglo XVIII presenta transformaciones importantes en las sociedades europeas que condujeron a serios cambios en la mentalidad de antiguo régimen. No obstante, como nos hace ver Elías Palti, hubo muchos más elementos que permanecieron en comparación con los que se introdujeron de manera completamente nueva.¹⁵⁸ Para la monarquía española éste fue un tiempo de reformulación crítica acerca de las prácticas administrativas, políticas, económicas y sociales; tanto al interior de los territorios europeos así como para los del nuevo continente. Durante este siglo, la Corona española se reconoce a sí misma en decadencia (cosa que ya era percibida por otros Estados europeos), pero aún con grandes potencialidades, aspecto que le animó a encarar varias reformas aún ante el peligro de trastocar los órdenes tradicionales.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Véase supra nota 41.

¹⁵⁸ PALTÍ, *óp. cit.* Introducción.

¹⁵⁹ PIETSCHMANN, Horst “Nación e individuo en los debates políticos de la época preindependiente en el imperio español (1767-1812)”, en Izaskún Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez, eds. (2003) *Visiones y revisiones de la independencia americana*, Salamanca, Universidad de Salamanca (Aquilafuente 52) pp. 49-88.

Los signos que caracterizaban a la monarquía hispana un siglo atrás como un gran imperio económico y político-militar debieron probar ser suficientes para enfrentar el reto que surgió a través de los nuevos imaginarios políticos y sociales con que se interpretaba la experiencia política europea. Varios conflictos, tanto de plumas como de armas al interior y exterior de España, sirvieron como punto de partida para que pensadores ilustrados buscaran reformular la lógica que animaba su vida política. Esto fue apoyado y promovido por una Corona que tenía pretensiones de adquirir carácter ilustrado, pero que también albergaba intenciones absolutistas. Las guerras en que se vio involucrada la monarquía hispana le sirvieron de catalizador para desarrollar nuevas políticas hacia los distintos reinos. En suma, la Corona española enfrentaba un problema: ¿cómo reordenarse a sí misma para insertarse en el convulsivo nuevo orden socio-político de la Europa del s. XVIII?

El cambio en la experiencia política española de este periodo comenzó con la introducción de una nueva familia real que pasó a ocupar el Trono. Se perdió la dinastía de los Habsburgo y el linaje de los Borbones ejerció a principios de siglo el poder real. Algunas características tradicionales en la forma en que se conducía el gobierno español sobre los territorios de Europa y América se vieron seriamente modificadas. Según los propios términos de aquellos que después se identificaron como el grupo de reformadores tradicionalistas de la monarquía, el régimen Borbón consolidó las pretensiones absolutistas de sus predecesores y ejerció un “despotismo ilustrado” rampante.¹⁶⁰ Antes de ver las transformaciones ideológicas que la experiencia de este siglo introdujo en la política veamos el lugar que el concepto ‘nación’ poseía en el imaginario político tradicional.

¹⁶⁰ Acerca de la idea sobre el despotismo ilustrado en la Corona española véase a HAMNET, Brian (1985) *La política española en una época revolucionaria, 1790-1820*, trad. Ismael Pizarro Suárez, México: FCE, p. 32; PIETSCHMANN, *óp. cit.* p. 59; PORTILLO, *Crisis atlántica*, pp. 24-25, 74-75; GUERRA, *óp. cit.* p. 142.

El concepto de nación en el antiguo régimen

En el lenguaje político de la antigüedad se hacía distinción entre las cualidades que adquirirían los modos de agrupación humanos. Ya nos habíamos referido a Isidoro de Sevilla quien en su magna obra *Originum sive Etimologiarium* separa al *populus* de la *plebs* bajo el criterio de poseer o no la cualidad de un orden civil y por tanto jurídico. Él mismo hablaba de la cercanía que existe entre los términos *gens* y *natio*, explicando que ambos se referían a la pertenencia a un grupo en función a ciertas características de nacimiento, pero que no contenían indicaciones de atribuciones políticas como sí lo tenían *populus* y *plebs*.¹⁶¹

De acuerdo a la definición que recoge Mónica Quijada sobre Alonso de Palencia en su *Vocabulario* de 1490, para el siglo XV y comienzos del XVI ya existía una diferencia entre el significado de gente y nación en que “nación requiere del suelo de la patria, et gente es ayuntamiento de muchos descendientes de una cabeça”.¹⁶² Para mediados del siglo XVIII el término nación mantenía un sentido muy cercano al anterior en el diccionario de la Real Academia Española. Para su edición de 1726-1739 el registro para el término nación era: “el grupo de habitantes de una provincia, país o reino”.¹⁶³ De acuerdo a Mónica Quijada, el concepto de nación, previo a las revoluciones atlánticas, poseía un carácter común en su significado, que se basaba en la asociación hecha entre el conjunto humano y un elemento externo que le da carácter distintivo, que generalmente era la tierra. Esto último permitía que los individuos se comprendieran vinculados a una idea de «patria» o suelo donde se ha nacido.

¹⁶¹ “Gens sería muchedumbre nacida de un principio o de otra nación, dividida según su propia colección, como Grecia, Asia; y por eso se dice *gentilitas*, linaje, raza, y *gens* a las generaciones de las familias, esto es: a *gignendo*, engendrar, como nación viene de nacer”. Vemos que ambas referían al acto del nacimiento y que aludirían a vínculos territoriales y sanguíneos. VERA, *óp. cit.* p. 158

¹⁶² QUIJADA, *óp. cit.* nota 32, p. 30

¹⁶³ LOMNITZ, Claudio “El nacionalismo como un sistema práctico” en Pablo Sandoval (comp.) *Repensando la subalternidad Miradas críticas desde/sobre América Latina* Perú: Instituto de Estudios Peruanos, p. 334

Es interesante observar que para entender el significado del uso antiguo de la palabra nación se requería no sólo considerar la referencia a las cualidades de una agrupación humana, sino también a las características de su arraigo territorial (uno de los elementos simbólicos de los hechos normativos de la cultura de antiguo régimen). Una muchedumbre de personas sólo es gente, pero pasa a comprenderse como nación cuando éstos adquieren un sentido común en base a su carácter de arraigo territorial.¹⁶⁵ Más adelante veremos que fue hasta la transformación de la lógica de antiguo régimen que se dio, mediante un cambio en la comprensión de los hechos normativos de la experiencia política, la nueva acepción cívica y étnica del término nación que trastocó la visión del orden social y de lo político.

Como hemos mencionado, el término nación, en el antiguo régimen, no poseía referencias a una cualidad de orden político de la comunidad, aunque sí se vinculaba al carácter corporativo. El concepto de *natio* mantenía cierta semejanza con las condiciones de enunciación de *communitas*. Esto lo podemos observar en el título XX de las *Siete Partidas* titulado “Qual debe ser el pueblo a la tierra donde son naturales”, donde dice:

Acrescentar, y muchiguar y henchir la tierra, fue el primer mandamiento que Dios mandó al primer hombre y mujer después que los hubo hecho. Y esto hizo porque entendió que esto es la primer naturaleza, y la mayor que los hombres pueden haber en la tierra, y en que han de vivir. [...]: con todo esto, por mayor tuvieron los sabios antiguos, que hablaron en todas las cosas muy con razón, aquella naturaleza que de suyo dijimos, que los hombres han con la tierra, por nacer de ella. [...] Y por ende el pueblo debe haber todas estas naturalezas con la tierra, en que han favor de vivir. Y mayormente que es

¹⁶⁵ Consideramos que las prácticas de arraigo a la tierra partían fundamentalmente del reconocimiento al vínculo entre lo natural y lo humano partiendo de la agricultura y de la necesidad del trabajo y cuidado con la naturaleza para la supervivencia de los hombres. Algunas culturas privilegiaron un trato armonioso entre hombre y naturaleza en su arraigo territorial y otras privilegiaron el uso de la fuerza para expoliar los frutos que otros grupos recibían de su trato a la naturaleza. Los primeros tenían un fuerte arraigo territorial y la expresión de ciertos fenómenos de convivencia distintos a las culturas del segundo tipo.

linaje que de ellos viniere que nazcan en ella. Esto les hará que la amen y le hayan favor, de haber en ella las otras naturalezas que de suyo dijimos.¹⁶⁶

Aquí podemos ver que en el código hispano existía una estrecha relación entre los hombres y la tierra en la que nacieron, ambos sentidos reunidos en la concepción del linaje. El linaje reunía los símbolos de sangre y tiempo, con los cuales los hombres establecían un primer vínculo de lo humano sobre el orden natural. El primer y más fundamental vínculo natural del cual puede partir un tipo de ordenamiento social entre los hombres se da con el nacimiento según el propio código hispano. Los tres hechos simbólicos de tierra, sangre y duración (reunidos en la noción de linaje como herencia ancestral), como ya habíamos dicho, son los más básicos y desde los cuales se comienza a establecer un sentido para el orden humano. Este nuevo orden poseía el carácter de una segunda naturaleza y debía expresar los atributos de organicidad, propios de lo social, en la mentalidad de aquella época (comenzando con la familia según el mismo título del texto hispano). Entre más consciente se sea de la naturaleza común que comparten desde el nacimiento los hombres, más claramente se pueden instituir las relaciones políticas de segunda naturaleza entre ellos.

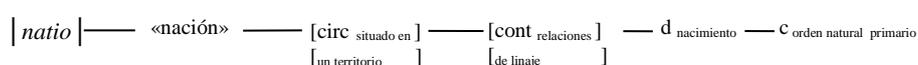
La palabra *natio* compartía en su significado la referencia a los hechos simbólicos que tiene la *communitas*. Lo que distinguía el contenido de ambos términos era que al referir a la *communitas* se daba a entender que el grupo se había elevado del primer orden natural, pasando a un segundo orden con un nuevo sentido de organicidad más abstracto, y ya no basado en vínculos simplemente naturales con otros hombres englobados en el concepto de *natio* (el estado de inocencia como lo llama Suárez).

Tanto el contenido semántico de *natio* como el de *communitas* refieren a un orden natural humano situado en un territorio, y que se interpreta bajo contextos

¹⁶⁶ *Las Siete Partidas*, ley i, título XX, segunda partida.

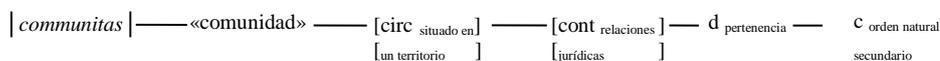
simbólicos de sangre y tiempo. Sin embargo, sólo la *communitas* refería a un segundo orden que comprende una organicidad política o cívica (mediante un fundamento moral) y atribuciones para establecer una normatividad jurídica (mediante el fundamento de una razón prudencial).

A continuación ejemplificamos lo que a nuestro parecer era el campo semántico que poseía el término *natio* en el lenguaje de antiguo régimen.¹⁶⁷



Podemos ver que el sentido desglosado, mediante un campo semántico, del término *natio* remitía, en sus condiciones circunstanciales, a situarse en un territorio; en sus condiciones contextuales, remitía a relaciones de linaje (con el simbolismo de la sangre y de la memoria histórica que esto conlleva); denotaba el acto de nacimiento y connotaba un orden natural de primer orden.

Si queremos establecer un campo semántico para el término de *communitas* podemos ejemplificarlo de la siguiente manera:



En este ejemplo de campo semántico, para el sentido de *communitas* en el lenguaje de antiguo régimen vemos que, en las condiciones circunstanciales en que se expresaba, remitía a la necesidad de estar situado en un territorio; su aspecto contextual remitía a

¹⁶⁷ Para ejemplificar estos campos semánticos nos basamos en el Modelo Q desarrollado por M. Ross Quillian expuesto por Umberto Eco en ECO, Umberto (1980) *Tratado de Semiótica General*, [trad. de Carlos Manzano] Barcelona; México: Lumen; Nueva Imagen, pp. 228-249.

relaciones orgánicas con carácter normativo que podríamos llamar de carácter jurídico-políticas¹⁶⁸; denotaba un sentido de pertenencia y de reconocimiento recíproco entre los hombres; y connotaba un orden natural pero de segundo orden.

Por la semejanza entre los campos semánticos de estos dos términos, -pero sobre todo, probablemente, por el carácter subsidiario del primero con el segundo- por ‘nación’ se entendía, en los textos previos al siglo XVIII, cualquier grupo humano con cierto apego territorial, pero sin un sentido de orden político, el cual sólo se genera en la *communitas* (mediante su capacidad de establecer un orden jurisdiccional). Por nación se referían al conjunto de hombres que, a pesar de su arreglo territorial, no se alejaban del ámbito natural en su ordenamiento social, desde el cual se interpretaban teniendo una conciencia transparente e ‘inocente’ de este hecho. A partir de este primer sentido de nación se asentaba un segundo orden con un carácter vinculante distinto (aunque mantenga el mismo carácter orgánico), que sí daba posibilidad al sentido del ejercicio político.

En la *Recopilación de Leyes de Indias* se emplea el término nación para aludir a las distintas comunidades que existen entre los naturales, pero sin aludir a característica alguna de orden político.¹⁶⁹ Nos parece necesario recalcar que este sentido de nación es válido incluso para la consideración especial con que se tenía a la comunidad indígena de Tlaxcala, en territorio novohispano. A ella no se le refiere en su orden comunitario (que sí atiende a precisiones que pueden considerarse de índole políticas) con el término nación, mas sí con otros como el de Provincia, Ciudad o República de Indios. En el contexto de dignidad especial con que se reconocía al pueblo tlaxcalteca -gracias a los

¹⁶⁸ La juridicidad ambigua en el carácter político del antiguo régimen se entiende en relación a la ambigüedad del derecho y de la conducción en base a leyes en el hombre que se sitúa. De acuerdo a Isidoro de Sevilla: “Todas las leyes o son divinales o son humanas; divinales son por natura, humanas por costumbres. Y por ende estas se departen entre sí, ça las unas plasen a unas gentes y las otras a otras. *Fas*, que es herencia o libertad, es divinal. *Jus*, que es por derechos, es humano. Pasar por lo ageno es *fas*, esto es: licencia divinal de Dios, y non es *jus*, esto es: non es derecho humano de los hombres.”; VERA, *óp. cit.*, libro V, cap. II, p. 106.

¹⁶⁹ Véase, ley i, Título IV, libro III y ley i, título II Libro VI de la *Recopilación de Leyes de Indias*.

servicios prestados a los españoles durante la conquista- la Corona hacía explícito su respeto al orden político que poseían aquellos sin que con esto estuvieran exentos de los parámetros normativos generales que los peninsulares aplicaban a los grupos indígenas, los cuales servían para establecer una diferencia entre las atribuciones políticas de las repúblicas de indios y las que poseían las repúblicas de españoles.¹⁷⁰ Podemos afirmar que en el contexto del *La Recopilación de Leyes de las Indias*, el término nación refiere sólo a los grupos de naturales que se mantienen distantes al orden político hispano y que no se les reconoce uno propio.

Nuestra idea es que en el marco interpretativo de la mentalidad hispana sobre la dimensión política, para que ésta fuera reconocida como tal se requería el poseer aspectos fundamentales que expusieran el haber superado el orden natural primario en las agrupaciones humanas. No podía referirse a una comunidad con atribuciones políticas mediante el concepto nación antes del siglo XVIII, pues éste hacía referencia a un orden de primera naturaleza. Los grupos que dieran cuenta de los aspectos fundamentales del orden político español bajo su propio marco cultural (o al menos pudieran simbolizarlos mediante ellos) sí podían lograr el reconocimiento público de formar un cuerpo político, lo que les llevaba a referírseles con un término distinto al de nación.

Para la mentalidad de antiguo régimen hispano -con fuentes de la cultura jurisdiccional occidental- los contactos entre grupos, naciones o comunidades, no se expresaban marcando límites excluyentes sino sólo delimitando fronteras entre posibilidades de pacto para las relaciones entre los individuos. Dichas relaciones se entendían como vitales para la práctica social. En los lazos existentes entre los distintos grupos sociales cobraba vital importancia el aspecto simbólico, ya que sustentaba

¹⁷⁰ Véase, *Recopilación de Leyes de Indias* xxxix-xxxxv [sic], título VI, Libro IV.

sentidos comunitarios y expresaba las concepciones de origen que cada grupo tenía; aspecto que también manifestaba su propio carácter de autonomía.

El sentido de *natio*, que refiere al grupo de hombres en base a su sentido de orden natural, no se pierde en la construcción de sentidos comunitarios de segundo orden (que pretende un orden jurisdiccional y legal). En realidad es al contrario. En su devenir a este segundo carácter, la *natio* se ve enriquecida con la posibilidad de generar nuevos sentidos en torno a nuevas prácticas para la comunidad. En su paso a este nuevo carácter, la comunidad asumía una especie de perfeccionamiento en sus relaciones junto con la adquisición de un sentido moral común, lo que le permitía definirse como una *communitas perfecta* y expresarse como un *corpus politicum mysticum*.

El desarrollo en la comprensión acerca de las capacidades de acción política en comunidad se fue enriqueciendo con la integración de nuevas experiencias sociales a lo largo de la historia (desarrollos técnicos, teóricos, económicos, entre otros). Ellas ayudaron a transformar la interpretación de los propios marcos culturales, a reformular las tradiciones y a resignificar los conceptos del discurso político bajo nuevas formas de autocomprensión. Claro está que estos cambios no fueron tan radicales que cambiaran completamente el uso del lenguaje sobre estos contextos.

Lo que a nuestro parecer pudo haber marcado un golpe de gran calado en la lógica política de antiguo régimen fue el cambio en la interpretación tradicional que concedía sólo a las comunidades perfectas el poder para emanciparse de la dependencia a un poder patrimonial (identificado tradicionalmente con la monarquía). A nuestro parecer, en el siglo XVIII se generó un discurso político novedoso que modificó la lógica pactista respecto al vínculo entre gobernante y gobernados, lo que incitó a un nuevo reconocimiento sobre las capacidades que poseen los hombres en relación al

ejercicio político. De esta forma se reorientó hacia la instauración de su tesitura moderna.

La autonomía relativa de la dimensión comunitaria y su tradicional expresión bajo la *consuetudo municipalis* -que fue cobrando fuerza y convirtiéndose en *lex municipalis*- no se vio problematizada sino hasta los intentos de consolidar el ánimo absolutista del poder político y el desarrollo del ánimo positivista en el pensamiento jurídico. Ambos propiciarán un alejamiento en la manera que la lógica medieval reflexionaba sobre la legitimidad de lo político y su manera de normar las relaciones sociales entre los hombres, así como el vínculo entre gobernante y gobernados.¹⁷¹

Poco a poco, el pensamiento autonomista de las *communitas* de antiguo régimen hispano fue considerando a la costumbre no sólo como fuente de regulación de sí misma, sino también como el instrumento con el cual marcar distancia, e incluso limitar, al *imperium* del *princeps*.¹⁷² Esto no sería del todo nuevo para la tradición política hispana, ya que, por ejemplo, en la *Lex Visigothorum* (de origen godo) se expresaba la idea de que existe un orden sustentador al cual el príncipe debe atenerse¹⁷³; lo cual puede escucharse en una famosa fórmula legal de Aragón que sostenía que los súbditos deben obedecer al rey sólo mientras éste cumpla con sus deberes “y si no, no”.¹⁷⁴ Estas nociones políticas convivían con prácticas de subordinación a la monarquía basadas en a la identificación de ésta con símbolos y potestades del ámbito de fe religiosa, ánimo que se incluía en la experiencia político-administrativa de las colonias hispanas en América y que no desapareció de las argumentaciones con que se demandaba el reconocimiento de la autonomía política incluso ya entrado el siglo XIX.

¹⁷¹ Esto se daba conjuntamente con el desarrollo de otras muchas experiencias de los social en el siglo XVIII.

¹⁷² GROSSI, *Orden Jurídico Medieval*, pp. 184-86.

¹⁷³ *Ibid.* pp. 104-107.

¹⁷⁴ BERMAN, *óp. cit.* p. 307.

En el corazón del pensamiento político de antiguo régimen se tiene una postura de pensamiento en la que se afirma a la costumbre como la fuente del derecho, y en el que la norma regia orienta su contenido y autoridad a partir de ella. Esto, como ya vimos, se explica gracias al pensamiento tradicional de que el orden social posee un carácter orgánico, desde la cual se genera una segunda naturaleza que permite privilegiar las potencias racionales de los miembros del grupo y resolver las deficiencias intrínsecas del hombre. Con lo anterior se funda una nueva expresión para el orden humano, uno en el que posee un carácter moral instituido mediante un pacto político. La teoría del contrato social no es exclusiva de la política moderna, ve sus cimientos en el pensamiento de antiguo régimen, y en la tradición hispana se expresaba mediante la teoría pactista. Sin embargo, a diferencia de otras comunidades europeas, difería en las premisas que le daban sustento al incluir en ellas a la fe en un orden revelado y el articular mediante hechos normativos y símbolos el cimiento al orden comunitario.

El concepto de nación no cobró la dimensión de un sujeto político que englobara de manera general y homogeneizante las experiencias de la comunidad hasta antes del siglo XVIII. Este término mantuvo su referencia a comunidades locales que aún no lograban una estructura política reconocida.

Sistematización del orden político hispano: el ocaso del antiguo régimen

En el primer tercio del siglo dieciocho, los hombres de letras españoles iniciaron un debate amplio sobre cuál programa ideológico sacaría a España de su “leyenda negra” -como se la entendía en Europa- y lograra posicionarla entre las figuras del orden civilizatorio moderno. Se discutieron los modelos europeos de gobierno, (principalmente de corte protestante) y se les antepusieron registros de la tradición

humanista española, acercándolos a su propia historia.¹⁷⁵ Se intentó moldear con el nuevo espíritu ilustrado a la vieja estructura cultural hispana, obteniendo una visión ilustrada hispana dotada de fundamentos orgánico-naturalistas y de un apego a un orden revelado; pretensión que, bajo las ideas de la época, tomó formas novedosas.¹⁷⁶

En aquel momento, la idea de un orden civilizatorio debía responder principalmente a criterios de poderío y control económico y social.¹⁷⁷ El reformismo de inspiración francesa y mercantilista propuesto por los asesores que llegaron con Felipe V de Francia a inicios de siglo, mantenía que había que liberar a la sociedad civil de las trabas originadas por la mentalidad religiosa y que todo esto debía ser articulado por el poder del Estado; de este modo se podría aspirar a una sistematización del orden social y político.¹⁷⁸ Bajo estas premisas se comenzó a difundir un nuevo sentido de identidad para los habitantes de los territorios hispanos, mediante el cual se invitaba a transformar las ideas y prácticas con que la población entendía los fines y principios del imperio.¹⁷⁹

Los debates acerca de la reforma de la Corona y de su manera de conducir el gobierno en sus propios territorios cobraron voz en diversos pensadores españoles ilustrados. La polémica que cobró más importancia fue aquella que cuestionaba el lugar que el pueblo español debía ocupar en la historia de Europa.¹⁸⁰ Conducidos por este problema, los pensadores ilustrados giraron en torno a la concepción del término patriota, el carácter que le definía y su vinculación al término nación. Se fue dejando atrás la concepción de que los vínculos naturales son los que obligan en primera instancia a las acciones de los hombres y se buscó más el procurar formar un espíritu común en base a la razón. En palabras de Benito Jerónimo Feijoo:

¹⁷⁵ PORTILLO, *Crisis atlántica*, pp. 32-33.

¹⁷⁶ Véase a STOETZER, *óp. cit.* pp. 63-64; PORTILLO, *óp. cit.* pp. 32-33.

¹⁷⁷ PIETSCHMANN, *óp. cit.* p. 59; PORTILLO, *óp. cit.* pp. 46-47.

¹⁷⁸ PIETSCHMANN, *óp. cit.* p. 59.

¹⁷⁹ *Ibíd.* p. 60.

¹⁸⁰ PORTILLO, *Crisis atlántica*, p. 182.

Por conclusión digo, que en caso que por razón del nacimiento contraigamos alguna obligación a la Patria particular, o suelo que nos sirvió de cuna, esta deuda es inferior a otras cualesquiera obligaciones cristianas, o políticas. Es tan material la diferencia de nacer en esta tierra, o en aquella, que otro cualquiera respeto debe preponderar a esta consideración; y así sólo se podrá preferir el paisano por razón de paisano, al que no lo es, en caso de una perfecta igualdad en todas las demás circunstancias.¹⁸¹

La utilidad fue el valor ilustrado con que se identificaba al bien público, y Feijóo era su principal promotor para la primera mitad del siglo XVIII.¹⁸² Los hombres de letras españoles coincidían en que la referencia a la nación se comprendía en términos de identidad comunitaria frente a la historia y no en términos de ciudadanía u organización política, algo que no modificaba el registro tradicional.¹⁸³ No obstante, para el nuevo sentido de lo social, la referencia al nacimiento como base para el vínculo entre los hombres debía dejar paso a una noción más activa que se cimentara en la capacidad de establecer vínculos productivos entre ellos.

Como mencionamos respecto a Feijoo, el valor ilustrado del conocimiento útil fomentó una interpretación económica sobre el bienestar y la felicidad individual, la cual se asoció a la idea del bien común. La capacidad de los individuos para lograr su propio beneficio sirvió también para juzgar el bienestar del Estado en general.¹⁸⁴ Esta visión fue arraigándose poco a poco en las clases medias, y para la segunda mitad del siglo fue aceptada ampliamente, al grado de que impulsó a formar grupos sociales patrióticos que concebían el ejercicio ciudadano público en base a distintos modos de fomentar y acrecentar el poder económico, tanto en lo personal como en relación a la esfera pública.¹⁸⁵

¹⁸¹ FEIJÓO, *Teatro Crítico universal*, III, discurso X Amor a la Patria, y pasión nacional en <http://www.filosofia.org/bjf/bjft310.html>

¹⁸² STOETZER, *óp. cit.* p. 79.

¹⁸³ PORTILLO, *óp. cit.* pp. 46-47.

¹⁸⁴ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, pp. 52-55.

¹⁸⁵ Véase la referencia que hace Pietschmann a las Sociedades Económicas de Amigos del País en PIETSCHMANN, *óp. cit.* p. 67.

La mentalidad patriótica y nacionalista comenzó a modificar la relación entre súbditos y Rey mediante la comprensión de nuevos fines en lo social. Un texto muy leído por las Sociedades Económicas de Amigos del País, el *Proyecto Económico* atribuido a Bernardo Ward, sirve para ejemplificar el proyecto ideológico que vinculaba el nuevo sentido de orden social y los nuevos fines que se pretendían instaurar para la política hispana. El discurso preliminar del texto, que se le atribuye a Pedro Rodríguez de Campomanes, expresa con claridad lo anterior:

En España reyna, entre otras cosas, la errada opinión de que en punto de establecimientos útiles el Rey lo debe hacer todo, sin tener los vasallos más que gozar del fruto, del desvelo y de la liberalidad del Soberano; [...] la opulencia de una monarquía resulta de la unión de muchos esfuerzos de los individuos que la componen: y por más que se esmere el gobierno superior en dar providencias y auxilios, todo su contrato será vano, sin la concurrencia de los particulares, a cuidar de sus propios intereses: Rey y vasallos deben conspirar a un mismo intento y en una palabra, poniendo en su mano el medio de ser artífices de su propia felicidad; y al mismo tiempo promovedores de la prosperidad de su nación [...]¹⁸⁶

Vemos en las anteriores líneas la articulación entre el fin de la felicidad individual -que debe repercutir en todo el cuerpo social- y el que ésta se relacione con un sentido más amplio para el término nación.

Mediante las ideas de los hombres ilustrados, la Corona intentó asociar el término nación con un nuevo sentido de vínculo social que disminuyera las diferencias de castas y así lograr que los súbditos crearan un espacio económico-político unificado, un “cuerpo unido de nación”, que pudiera impulsar las nuevas pretensiones de la Corona.¹⁸⁷ La nueva perspectiva ilustrada española dejaba persistir ciertos “aderezos

¹⁸⁶ Bernardo Ward (1762) *Proyecto económico*, en PIETSCHMANN, *óp. cit.* p. 69.

¹⁸⁷ LOMNITZ, *óp. cit.* p. 356; refiriéndose al término “cuerpo unido de nación” cita a Pietschmann en PIETSCHMANN, Horst (1996) *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España: un estudio político administrativo*. México: FCE.

republicanos” en los sentidos comunitarios, pero fue desarticulando la visión patrimonialista con que se entendía el lazo entre Rey y los súbditos.¹⁸⁸

Paralelas a las reformas económicas que inciden en la visión de lo social, se dieron intentos por remover los obstáculos que la mentalidad tradicional sostenía como articuladores de la lógica legal de la época.¹⁸⁹ La mentalidad ilustrada moderna también generó una comprensión distinta del iusnaturalismo que sustentaba el orden legal europeo. Comenzó a reducirse la pluralidad jurídica que persistía en la monarquía hispana por un poder regio que consideraba al derecho como un *instrumentum regni*, lo que empobreció la relación que existía entre el Rey y los distintos órdenes normativos de lo social.¹⁹⁰ La estructura jurídica del antiguo régimen, que aceptaba la convivencia de distintos órdenes autónomos, se vió impugnada por las pretensiones de absolutismo monárquico que encrudeció la interpretación de la ley y de su aplicación.¹⁹¹

En resumen, las medidas con que la nueva casa real de Borbón buscaba sistematizar y recuperar el poderío de España en Europa dieron paso a una transformación significativa de los registros tradicionales con que se entendía el gobierno y orden político de los distintos reinos hispanos, el carácter orgánico de la sociedad y el orden normativo naturalista propio de la mentalidad de una cultura de orden revelado. No se eliminaron totalmente estas nociones, aunque sí fueron muy combatidas cuando obstaculizaban los fines de control político por parte de esta dinastía. Debido a todo esto, para mediados del siglo XVIII se fue opacando en gran medida la tradición hispana que reconocía autonomía en las prácticas comunitarias que

¹⁸⁸ PORTILLO, *Crisis atlántica*, pp. 46-47.

¹⁸⁹ PIETSCHMANN, *óp. cit.* p. 87.

¹⁹⁰ Véase GROSSI, *Derecho, Sociedad, Estado*, p. 52.

¹⁹¹ Esto fue muy evidente en los territorios americanos acostumbrados a interpretar los decretos regios en base a sus condiciones particulares, lo que le confería un carácter de ‘gobierno por consenso’ con la Corona como ya habíamos visto. La introducción de las nuevas medidas de gobierno harían que se considerara a los reformadores, bajo la mirada de los americanos, como administradores arbitrarios. Aunque en el terreno administrativo-económico se generaba un mayor orden y transparencia administrativa, se revelaron cambios en el orden político que generaron grandes descontentos. Véase al respecto los significativos ejemplos que recupera Lynch sobre la reticencia al control regio sobre el comercio con la plata en el Alto Perú y los serios acontecimientos generados por las élites al mando de las minas y la casa de moneda; LYNCH, *América Latina, entre colonia y nación*, pp. 77-80.

ponían frenos al poder monárquico basándose en las costumbres locales; sólo persistiría en algunas regiones aisladas (principalmente en la región Vasca y Navarra).¹⁹²

La escisión entre la nación europea y la nación americana

América adquirió un papel ambiguo en los planes de la Corona durante el siglo XVIII. Debido a la gran riqueza material del nuevo continente, el poder regio buscó acrecentar su control en las colonias americanas, lo que generó tensiones ante en las prácticas tradicionales de gobierno. Con la intención de recuperar el poderío español en el orden europeo, los borbones impulsaron reformas tendientes a crear un comercio libre entre la España europea y la americana. Con ellas ampliaron los vínculos entre el gobierno de ambos, pero también sirvieron para imponer restricciones que beneficiaron principalmente a la Corona y modificaron los registros tradicionales con que el gobierno monárquico reconocía al gobierno local americano.

El gobierno patrimonialista y abierto al consenso que caracterizaba al régimen de los Habsburgo con América comenzó a verse modificado con las reformas borbónicas pues obstaculizaba el poner en práctica la nueva lógica civilizatoria de corte absolutista y mercantilista. Esto trajo como consecuencia la modificación de la vida política y social en los territorios ultramarinos. Para algunas clases sociales privilegiadas al interior de los territorios americanos, los nuevos vínculos con la península rivalizaron con las prácticas del gobierno local y también con sus intereses particulares. Esto hizo elevar protestas sobre el impreciso sentido de igualdad que se pregonaba para los dos pilares de la monarquía. El aspecto de igualdad para todos los territorios hispanos se vivió de manera distinta por los diversos cuerpos y clases sociales

¹⁹² PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 179.

americanas y generó tanto aliados como enemigos hacia las nuevas disposiciones regias.¹⁹³

Los cambios dentro de la estructura social y política del gobierno americano fueron influenciados en gran medida por la introducción de un nuevo tipo de disposiciones administrativas de espíritu francés. Ellas fueron referidas con el nombre de ‘régimen de intendencias’. Estas medidas aspiraban a corregir las prácticas arbitrarias ocasionadas por los vacíos en el control regio sobre las autoridades de las provincias. Situación evidente en los territorios americanos debido al papel que jugaban las autoridades como transmisores y mediadores de las políticas regias, las cuales oportunamente aprovechaban para su beneficio debido a la distancia geográfica con el gobierno de la península.

La imposición del nuevo régimen de intendencias, llevada a cabo por la nueva figura político-administrativa del intendente, trastocó el orden de gobierno en América y modificó el manejo tradicional del poder en manos de las autoridades locales.¹⁹⁴ La aplicación de estas nuevas prácticas administrativas pusieron en marcha cambios en las medidas políticas; unas tuvieron repercusiones en lo local (recuperación de poder en los Cabildos¹⁹⁵), otras en la administración general de los reinos (dar preferencia a españoles peninsulares en el ejercicio de puestos de gobierno¹⁹⁶), y algunas más impulsaron un nuevo sentido desde el cual comprender el vínculo entre los territorios de América y la monarquía borbónica (debido el crecimiento económico a los dos lados del

¹⁹³ Principalmente se dio un conflicto entre la clase minera (criolla) y la clase comerciante (peninsular) y los vínculos políticos que tenían con los cuerpos de gobierno beneficiados por ellos (el primero con el Cabildo y el segundo con las magistraturas de fiscales y oidores). Véase HALPERIN, Tulio *óp. cit.* pp. 24-29.

¹⁹⁴ El intendente reemplazó a ciertos funcionarios locales, como corregidores mayores y alcaldes, e introdujo un nuevo poder de jurisdicción, enfocado a lo administrativo, que modificó las prácticas de poder en las autoridades.

¹⁹⁵ De acuerdo a Federica Morelli, las reformas borbónicas no llegaron a debilitar del todo a los Cabildos, pues la Corona necesitó la negociación con ellos para generar beneficios económicos. Lo anterior reforzó a nivel local el poder de los criollos americanos, quienes ampliaron, los que lo tenían, sus poderes jurisdiccionales convirtiéndose en representantes de intereses locales con un mayor sentido de legitimidad. MORELLI, *óp. cit.* pp. 30-31; véase también, STOETZER, *óp. cit.* p. 115.

¹⁹⁶ Véase PORTILLO, *Crisis Atlántica*, cap. I.

Atlántico se justificaba la idea de que los territorios americanos debían servir como colonias de un imperio¹⁹⁷).

Las reformas impulsadas por el régimen de intendencias, encaminadas a reducir la arbitrariedad en el gobierno americano, promovió de manera indirecta el refuerzo de los poderes autónomos en las comunidades locales. El objetivo de fortalecer el ámbito local para que pudiera servir mejor en la producción de bienes materiales, y así combatir al sistema comercial burocrático de la política americana, condujo a que las comunidades adquirieran un mayor sentido de autodeterminación y poder político ante la Corona (primero planteado en grupos secretos). Este aspecto de impulso al ámbito local no sólo sirvió para fortalecer las prácticas comerciales sino también para fortalecer los sentidos identitarios y fomentar nuevos espacios de sociabilidad que abrigaron nuevas ideas políticas.¹⁹⁸ Fue en estos últimos donde cobró fuerza la idea de hacer reformas al pacto colonial.

Las nuevas medidas de control que impulsaba la Corona encabezada por la familia Borbón evidenciaron una ruptura con la lógica de gobierno anterior. La mentalidad corporativa y el gobierno por consenso, que permitían “libertades prácticas bajo restricciones teóricas” con los Habsburgo, ahora daba muestra de “restricciones prácticas mientras se fomentaban libertades teóricas”.¹⁹⁹ El sentido patrimonialista del gobierno se fue desvaneciendo, aunque en los territorios americanos no se perdió del todo este imaginario que animaba en gran medida el modo con que se comprendían las acciones del gobierno.²⁰⁰

¹⁹⁷ Respecto del crecimiento económico véase LYNCH, *América Latina, entre colonia y nación*, p. 119. Respecto a la visión de colonias, véase LYNCH, *Las revoluciones hispanoamericanas*, capítulo 1.

¹⁹⁸ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 51.

¹⁹⁹ STOETZER, *óp. cit.* p. 119.

²⁰⁰ El estudio de Richard Graham sobre la independencia de Latinoamérica lo explica con gran claridad: “Probablemente la alteración más importante hecha por los Borbones fue la resultante de su visión sobre la relación entre rey y súbditos, que se diferenciaba con precisión de aquella de los Habsburgo. Los Habsburgo se pensaban como patriarcas que ocupaban su posición, no por derecho divino de reyes, sino por el derecho divino de padres. De acuerdo a los Habsburgo, Dios había ordenado a la familia como la unidad básica de la sociedad, y la familia estaba estructurada hieráticamente con el padre a la cabeza; por lo tanto, el rey era también la cabeza de una familia

No fueron escasas las quejas de funcionarios y representantes de corporaciones, americanas y europeas, sobre la falta de reconocimiento a los derechos adquiridos a lo largo de su historia. Alegaban que los principios de gobierno fomentados por los reformistas sólo eran abstractos, y que existía hipocresía en la manera en que éstos los llevaban a la práctica pues constantemente existían abusos hacia los grupos que los funcionarios de la Corona decían proteger (sobre todo hacia los grupos minoritarios como los indígenas en América, aunque también se presentarían en los grupos de comerciantes e incluso en los Cabildos).²⁰¹

Dos tendencias contradictorias surgieron con las reformas borbónicas; por un lado, el mayor control sobre los territorios americanos, lo que supuso el afirmarlas como colonias con carácter subordinado frente al orden europeo; por otro lado, el surgimiento de una conciencia de sí fomentada por algunos americanos que buscaba exaltar el carácter local y darle igual dignidad ante lo europeo.²⁰² Como señalamos más arriba, los defensores de la política reformista cambiaron el contenido de la expresión ‘bien público’; de una idea tradicional, cuyo referente de sentido partía de las experiencias de una entidad municipal o república y el reconocimiento mutuo sustentado en lo moral, pasó a referir a las pretensiones de bienestar basadas en lo económico que, en su discurso, homogeneizaba a los actores sociales de todas las latitudes del Imperio empleando cada vez más el término nación.²⁰³

En el movimiento reformista ilustrado, cuyo momento cumbre se dio con Carlos III en el Trono, los reformadores intentaban homogeneizar la pluralidad de órdenes

estructurada de manera similar [...]. En cierto sentido, los Habsburgo gobernaban sobre una familia, no un Estado. La filosofía política básica, que permeaba a todo el organismo social, evocaba y dependía de relaciones de autoridad-dependencia, benevolencia-lealtad. Ninguna legislación podía cambiar esta relación. [...] A pesar de que no estaban enteramente libres de aquél punto de vista de carácter familiar, los Borbones estaban más aptos para pensarse como gobernantes que en base al amor hacia sus súbditos. Los Hispanoamericanos se aferraron a la imagen de los Habsburgo de un estado patrimonialista y resistieron la filosofía política de los Borbones.” Richard Graham (1972) *Independence in Latin America* New York: Knopf, citado en STOETZER, *óp. cit.* p. 120.

²⁰¹ PIETSCHMANN, *óp. cit.* pp. 71-72.

²⁰² RODRÍGUEZ O., Jaime E. “The Emancipation of America” en *The American Historical Review*, vol.105, No. 1 (Feb 2000), p. 138.

²⁰³ RODRÍGUEZ O., *óp. cit.* p. 77.

territoriales, legales y estamentales de los distintos reinos bajo una nueva visión sobre el deber de sus habitantes hacia la Corona, vinculándolo a la imagen de nación española. Así, emerge un nuevo perfil de identidad que oscila entre los sentidos tradicionales y nuevos vínculos sociales con nociones individualizadas situadas en una comprensión territorial ampliada.²⁰⁴ Esto trastocó la comprensión que de sí mismos hacían los grupos comunitarios, estructurada en base a ciertos hechos normativos. No se eliminó la costumbre de hacer referencia a símbolos territoriales, de linaje y a herencias históricas para los sentidos comunitarios, pero sí cambió el carácter con que se interpretaban los elementos que les daban contenido; por ejemplo, en vez de partir de un reconocimiento común a partir de particularidades locales, comenzaron a pensarse bajo sentidos más amplios y abstractos –la nación-, lo cual modifica la lógica de integración entre los grupos autónomos.²⁰⁵

Tuvo origen un debate entre españoles europeos y americanos sobre cómo entender el término nación para la rama americana y su relación con la moderna pretensión de dignidad en lo español.²⁰⁶ Para responder al discurso patriótico español europeo, los americanos emplearon las mismas nociones abstractas y la misma estructura de legitimización para impulsar una visión de excelencia en el pueblo americano basándose en los logros obtenidos dentro de su propio desarrollo histórico. En la interpretación americana sobre lo que constituía el carácter nacional, se exaltaba la herencia cultural provista por los antiguos conquistadores y una interpretación de las herencias culturales indígenas. Mediante la referencia a ellas se ofrecería una nueva comprensión acerca de la dignidad del proceso civilizatorio español en América.²⁰⁷

²⁰⁴ QUIJADA, *óp. cit.* pp. 32-33.

²⁰⁵ *Ídem.*

²⁰⁶ Véase sobre esto a PORTILLO, *Crisis Atlántica*, capítulo I.

²⁰⁷ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 139.

Un episodio de mediados del siglo XVIII ilustra lo anterior. En él podemos ver la defensa del contenido cultural del nuevo mundo reconociendo las herencias indígenas. José de Eguiara y Eguren, conoció una carta del Deán de la catedral de Alicante, Manuel Martí, en donde expuso su idea acerca de la carencia de dotes intelectuales en los habitantes de México. Eguiara y Eguren, buscó refutar este juicio mediante la creación de una *Bibliotheca Mexicana* en la que se expusiera la riqueza de la cultura mexicana, desde su antigüedad indígena hasta su momento actual de integración de lo español. Esto habría de servir, de acuerdo a lo que expone en el título del prólogo número VII del primer volumen, para demostrar que “los mexicanos deben ser con razón contados entre los pueblos cultos”, entendiendo por mexicanos a tanto a los antiguos habitantes indígenas como a los indígenas y criollos de su tiempo.²⁰⁸ Cuando Eguiara y Eguren emplea el término ‘mexicano’ aclara que: “[l]os que llamamos de nación mexicanos (*Mexicanos natione*), son los españoles nacidos en América, a menos que expresamente digamos haber sido hijos de padres indios”; y con esto tenemos un primer contexto en el cual podemos ver el uso que se le daba al término nación ya para mediados del siglo XVIII.²⁰⁹ Eguiara y Eguren justifica la nominación de mexicanos a los españoles nacidos en América debido a que, a pesar de poseer una raza y sangre española, cumplen tal carácter por haber nacido en el territorio de México.²¹⁰

Vemos que los hechos normativos de sangre, linaje y territorio siguen permaneciendo como los elementos a través de los cuales se integra la identidad en la cultura; estos siguen sirviendo para el uso del término nación cuando refiere a algo cultural. Sin embargo, para esta época de mediados del siglo XVIII, el término seguía restringiéndose a registros culturales y no poseía aún registros políticos. De entre las

²⁰⁸ Heredia Correa, “La ascunción del pasado indígena por los criollos novohispanos” en *Tzintzun. Revista de estudios históricos*. No 35 Julio-Diciembre 2002. Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 14-16.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 16.

²¹⁰ *Ídem.*

citas que Heredia Correa toma de los escritos de Eguren para referirse a la concepción política que tenía éste acerca de los antiguos mexicanos, hace ver los términos comunes con que se expresa el lenguaje político de la época. Menciona que las leyes instauradas por los emperadores mexicanos daban buen arreglo al gobierno “político y doméstico” logrando un “buen orden de la república”; al cual sólo le habría bastado la “verdadera religión” para dar una “completa felicidad a aquel imperio”. Destacamos el señalamiento que hace Eguren respecto a distinguir el gobierno político del doméstico, aspecto común en el pensamiento político escolástico, pero sobre todo el que esté ausente el término nación para referir al cuerpo político de los antiguos mexicanos, al que sí se le refiere con los términos de república y de imperio. Para mediados del siglo XVIII, un personaje como Eguiara y Eguren -quien exalta el brazo americano del imperio español integrando la antigüedad indígena y la intervención española- emplea el vocablo nación para referirse a registros culturales, mas no para referirse a nociones de corte político. Esto era lo congruente con el vocabulario de la época, y con el de los códigos jurídicos que orientaban el arreglo político de los dominios hispanos en América bajo el antiguo régimen.²¹¹

Otro documento de comienzos del siglo XIX, da muestra del cambio en el empleo del término nación, usándose en un contexto político con cierta familiaridad. Pedro Márquez, en su estudio “Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana” retrotrae el linaje de la “nación mexicana” hasta el pueblo tolteca. Reconoce a grupos prehispánicos, sometidos al dominio mexica o enfrentados a él, también como naciones, las cuales:

²¹¹ Heredia Correa, *óp. cit.*, p. 25. Agradecemos a la Dra. Carmen Rovira quien nos condujo a la lectura del texto de Eguiara y Eguren.

[a]demás del cultivo del gobierno político, que las mantenía en equilibrio, y de las leyes, con las que se conservaba el orden interno, se favorecía el comercio y se custodiaban las propiedades; además se practicaba el estudio de las cosas científicas, tanto prácticas como especulativas.²¹²

En esta cita, y a lo largo del texto de Pedro Márquez escrito en 1804, encontramos que sí se emplea el término nación en términos de reconocimiento político entre grupos culturales.

Ambrosio Velasco Gómez expone claramente que el enfoque de los pensadores de la Nueva España durante el siglo XVIII, en su recuperación del pasado indígena, sienta la pauta para una perspectiva americana respecto al concepto nación. La tesis de Velasco Gómez mantiene que una tradición de pensamiento, originada en la Escuela de Salamanca, anima una vertiente nacionalista en el que persistieron rasgos de un humanismo republicano adecuados a los principios cristianos que impulsaba la Corona española.²¹³ Los continuadores del espíritu salmantino integraron una postura que desde el segundo tercio del siglo XVIII se entendió como un patriotismo criollo cuyo rasgo principal consistió en la valoración del pasado indígena.²¹⁴ La peculiaridad de esta orientación fue el poseer un espíritu crítico ante la expresión de poder del Estado monárquico. Siguiendo a Velasco Gómez, podemos afirmar que el sentido del concepto nación del proyecto criollo estuvo enfrentado al que el Estado imperial español impulsaba.²¹⁵ El modelo de nación creado desde el poder estatal pretendía ejercer control de un grupo sobre todos los demás; Velasco Gómez denomina a este modelo “nación estatal”. Su contraparte, la “nación cultural” -mantenida principalmente por el grupo español criollo- se caracterizó por valorar el pasado indígena y apelar a los

²¹² ROVIRA Gaspar, María del Carmen y PONCE Hernández, Carolina (comp. y estudio crítico) (2007) *Antología: Instituciones teológicas, Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas; Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana, de Pedro Márquez*. México: UNAM, p. 510-511.

²¹³ Capítulos III y IV de VELASCO Gómez, Ambrosio (2009) *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. México: UNAM.

²¹⁴ Esta orientación, que, de acuerdo a Velasco Gómez surgiría con Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las casas, adquiriría fuerza en el siglo XVIII y principios del XIX con algunos autores como Zapata y Sandoval, Eguiara y Euren, Pedro Márquez y en última medida con Melchor Talamantes y Servando Teresa de Mier; VELASCO, Ambrosio, *óp. cit.* cap. III.

²¹⁵ VELASCO, Ambrosio, *Ibíd.* p. 68.

argumentos de los humanistas salmantinos que remiten a registros locales como el punto de partida para el ejercicio del poder político, lo que les confiere una postura política republicana. Consideramos que bajo la estructura corporativa tradicional del derecho español, el grupo criollo apelaba también a registros corporativos tradicionales propios de la lógica pactista del antiguo régimen.

Algunos historiadores, como Portillo Valdés, se preguntan si en la proyección de un sentido nacionalista español por parte de criollos del siglo XVIII existió una apelación a la carga cultural de los grupos indígenas en modo equitativo o si en cambio sirvió para situar de modo privilegiado a la cultura española. Aunque lo indígena fue una parte fundamental en la comprensión histórica de la nación española, impulsada por los criollos en América, el sentido que tuvo la recuperación del pasado prehispánico sirvió en gran medida para trazar de modo particular la historia compartida entre ambas culturas. De acuerdo a Portillo Valdés, tal apelación al pasado indígena sirvió para dar justificación y sentido al ejercicio civilizatorio de la rama española hacia los americanos. Partiendo del “orgullo” generado por la conquista y la tarea de “pacificación” sobre los pueblos indios, la postura criolla sobre el valor de la nación española fue el que gracias a éste se integró a los pueblos originales al orden civilizatorio cristiano.²¹⁶

De acuerdo al cuestionamiento anterior, se mantuvo distante de la mentalidad criolla el apelar a la cultura indígena en términos de una nación étnica que poseyera los derechos esenciales para el dominio político del espacio americano. Existía todavía un desfase entre la noción de nación en su acepción cultural tradicional -que referíamos en

²¹⁶ Para ello, aunque no sea suficiente, consideramos el ánimo de las proclamas de patriotismo que hacen los Cabildos hacia la Corona en la petición del reconocimiento de sus potestades y derechos esenciales. Véase GARCÍA, Genaro (comp.) (1985) *Documentos Históricos Mexicanos*, 7 v., ed. facsimilar, México: Instituto de Estudios Históricos sobre la Revolución Mexicana; especialmente el documento III del Tomo II. Respecto a estudios historiográficos en torno al sentido de nación véase, la amplia bibliografía que cita QUIJADA, óp. cit. p.21.

el capítulo anterior- y la que a finales del siglo XVIII y principios del XIX ya expresaba connotaciones políticas claras.²¹⁷

La revisión que sobre lo indígena hacen los propios historiadores americanos del siglo XVIII, frente a las mismas pretensiones por parte de algunos historiadores europeos, sirve al estudio de Portillo Valdés para revelar que a pesar de “todo el esfuerzo descriptivo realizado, el tejido histórico que se dice recuperado a partir de noticias y pinturas fragmentarias, no tuvo utilidad política alguna”; todas concluían con la liquidación total de las “antiguas constituciones” de la cultura indígena frente al hecho de la Conquista, cuyo superior valía no ponían en duda.²¹⁸ El estudio del pasado en el patriotismo criollo estaba “diferenciando el territorio de las gentes, no plasmando continuidad de pueblo entre antigüedad y modernidad” para demostrar que “América había tenido una antigüedad equiparable a la de Europa” y que no era únicamente en el viejo continente que se podía erigir un orden civilizatorio que diera cuenta de una comunidad perfecta.²¹⁹ Lo que hacía patente este último rasgo para la mentalidad hispana era el “poseer virtudes cívicas que organizaran eficazmente a las sociedades domésticas y públicas con sofisticados sistemas de policía y gobierno”.²²⁰

El patriotismo criollo americano hacía un reconocimiento de los naturales del nuevo continente pero encaminado a exaltar el orden civilizatorio del linaje español, del cual, para ese entonces, todos eran herederos. Como nos explica Claudio Lomnitz: “Esta tensa coexistencia de un discurso de lealtad hacia la tierra y el de filiación a través de la descendencia es visible en el simbolismo político colonial”.²²¹ Estas ambigüedades se expresaron en los registros simbólicos con que se reconocían los españoles americanos

²¹⁷ Veremos más claramente la discusión entre la validez de dotar de sentido político al concepto nación por parte de ambos grupos de españoles en el siguiente capítulo.

²¹⁸ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 39

²¹⁹ *Ibid.* p. 40.

²²⁰ PORTILLO. *óp. cit.*, p. 35 refiriéndose a Juan de Velasco en su Historia del reino de Quito.

²²¹ LOMNITZ, *óp. cit.* p. 334.

y dieron un carácter particular a su sentido de identidad.²²² El debate sobre la posibilidad de una comunidad perfecta en el espacio americano estaba emergiendo.

El eje de la disputa sobre la nación española a fines del siglo XVIII entre la rama americana y la rama europea estuvo en torno a la capacidad de la primera para darse un propio sentido de dignidad civilizatoria. Tal dignidad estaría fundamentada en términos históricos, cuya interpretación se elaboraba todavía bajo los hechos normativos de la mentalidad y lógica del antiguo régimen, aunque ya comenzaban los desplazamientos interpretativos. Los españoles americanos buscarían que los europeos consintieran en reconocerles la capacidad para erigir una comunidad perfecta y el tener el derecho a formar su propio orden político con la facultad de pactar con el Rey en los mismos términos que lo hacen los otros reinos españoles europeos.²²³

La lógica subyacente a la nueva idea política en la monarquía hispana del siglo XVIII modificaba los términos con que se comprendía el vínculo político entre el pilar americano y el europeo; además de que la estructura pactista con que se sustentaba esta relación se había virtualmente anulado. A partir de ello los americanos cuestionaban las nuevas restricciones para el orden social impuestas desde Europa y buscaban nuevas posibilidades para la formación y expresión de una conciencia política distinta, elaborada desde las experiencias propias de algunos grupos americanos.²²⁴ Dentro de este marco apareció un evento catalizador que aceleró los procesos de transformación

²²² Como ejemplo nos puede ilustrar el uso del símbolo indígena de un águila que come una serpiente por encima de otros símbolos españoles para la ciudad de México; véase LOMNITZ, *óp. cit.* p. 335 nota 16.

²²³ Halperin Donghi argumenta que la reforma administrativa implicó también una reforma en el pacto colonial, y que de la mala ejecución en ella se tuvo en consecuencia la separación de los dos pilares de la monarquía; HALPERIN, Tulio, *óp. cit.* p. 78.

²²⁴ Este aspecto se mantendrá latente en las Cortes españolas de 1810. A pesar de la enunciación formal, aunque un poco despectiva, del reconocimiento de los territorios americanos a formar parte “esencial” de la monarquía hispana, no se aceptaría de manera general la concepción de que en América pueda existir un sentido de comunidad perfecta que le dé derecho a integrarse como sujeto político pleno y maduro al ejercicio de un poder legislativo constituyente de lo social. El mantenimiento de los significados sociales y culturales promovidos durante el XVIII que partían de los hechos normativos tradicionales hispanos, competirán ahora con nuevas formulaciones de sentido para lo social basados en el carácter amplio y abstracto del orden civilizatorio europeo. Esto posibilitará el que perduren algunos prejuicios sobre la capacidad a que los habitantes americanos adquieran una ‘mayoría de edad’ política y un sentido de autosuficiencia a modo de los pueblos europeos. Respecto a la discusión en Cortes que ponen en evidencia estos registros véase PORTILLO, *Crisis Atlántica*, capítulo II.

conceptual para los discursos y las prácticas políticas. En el análisis de este fenómeno no podemos privilegiar discursos por sobre prácticas ya que la premisa de la historia conceptual es reconocer una correlación entre ambos en la transformación de la mentalidad política, pues los conceptos políticos no son sólo “reflejos o indicadores del cambio”, sino también “factores del mismo”.²²⁵ En el siguiente capítulo analizaremos el fenómeno de resignificación conceptual para el término nación en la experiencia novohispana. Atenderemos a los discursos que debaten la manera de enfrentar la crisis monárquica y las implicaciones que esto expresó sobre la comprensión acerca de la legitimidad del poder político. También veremos la apropiación de nuevos elementos que se fueron integrando a la práctica política (por ejemplo, el factor de la opinión pública), y la lógica argumentativa que impulsó a proclamar a la nación como un sujeto político que debía ser reconocido en la palestra del ejercicio político.

²²⁵ QUIJADA, óp. cit. p. 25.

Capítulo IV

La crisis y reconfiguración semántica del concepto Nación

La ruptura con la lógica patrimonialista del gobierno monárquico caló hondo en la mentalidad política americana e hizo emerger un nuevo espacio de expresión para nuevas esferas de sociabilidad. Éstas recuperaron el sentido corporativo tradicional de lo local. Poco a poco se fueron consolidando nuevos grupos sociales que ejercieron prácticas de sociabilidad en un registro distinto al tradicional -basado en privilegios y honores concedidos por el Rey-, buscando, ahora, discutir las maniobras del gobierno en base a criterios políticos novedosos. Las reuniones incluían a miembros de los distintos estamentos sociales y conformaban una discusión relativamente pública sobre distintos tópicos de lo social. Con esto se fue fortaleciendo el coraje por expresar una voluntad política distinta que partía de determinados grupos sociales.

La visión política que estaba emergiendo aún no conformaba un poder que lograra ser contestatario al poder regio y a sus instituciones representativas de manera contundente. Sirvió principalmente para que las clases medias (clero incluido) se vieran como un grupo más homogéneo cuyo parentesco ideológico daba muestra de un interés hacia las nuevas ideas políticas ilustradas.²²⁶ Hubo dos acciones políticas que empezaron a usar estos grupos: convocar y acudir a reuniones en las que mediante el diálogo iban formando una opinión pública ilustrada, y otra en la que la misma élite hablaba con ciertas limitaciones hacia el común de la gente sobre ciertos temas sociales y políticos.²²⁷

²²⁶ Esto se vio expresado en las tertulias y en las juntas patrióticas. Ambas surgieron de una voluntad de asociación que se aleja de las fronteras estamentales anteriores, ya que en su misma dinámica los distintos miembros asumían un nuevo carácter social en base a la manera de compartir sus intereses particulares. No obstante, esto se dio en élites restringidas y con un carácter íntimo. Respecto a la ascendencia de las nuevas formas de sociabilidad en la experiencia hispánica véase GUERRA, *óp. cit.* pp. 87-115; véase también a QUIJADA, *óp. cit.* pp. 32-35.

²²⁷ STOETZER, *óp. cit.* p. 64.

En estos espacios se debatieron las formas en que la monarquía llevaba el control administrativo de la península y las colonias, así como la perspectiva novedosa con que esto era justificado en relación a las prácticas de los anteriores gobernantes monárquicos. Se discutían también las diferencias en la relación que ellos entendía que existía en el discurso pactista tradicional y que era impugnado por el nuevo orden político.²²⁸ A la par que este cuestionamiento, se integraron lecturas sobre teoría política ilustrada, y también sobre la tradición política del propio pasado de la cultura hispana; de ésta se rescató la orientación comunitaria tradicional que poseía una concepción republicana en el juicio sobre el ejercicio del poder político (tanto respecto a la propia comunidad como frente al poder regio).²²⁹

El aspecto principal de las experiencias surgidas en los nuevos grupos sociales fue el que motivaron la creación de un ámbito propicio para cuestionar los principios abstractos de la nueva política absolutista, reunir y compartir experiencias acerca de la experiencia local en base a ellas, así como recuperar perspectivas políticas tradicionales que pudieran dar respuesta a las circunstancias padecidas bajo el régimen imperante. El espíritu abierto de las tertulias -aunque limitado a ciertos círculos de la élite social- y la diversidad de sus miembros -sin apelación a privilegios estamentales- permitía discutir desde distintas perspectivas los temas más importantes del momento. Nuevas visiones políticas fueron generadas desde las cuales se reinterpretaron las problemáticas vividas en aquella época, lo que impulsó la modificación de las prácticas sociales comunes.²³⁰

Las ideas y el compromiso político que surgieron de las anteriores experiencias valieron en gran medida para crear, por un lado, una opinión pública que fue poco a poco haciendo notar su voz ante las autoridades del gobierno, propiciando que fuera tomada más en cuenta; y, por otro lado, probó ser un ámbito muy valioso para la

²²⁸ GUERRA, *óp. cit.* p. 72.

²²⁹ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 183.

²³⁰ QUIJADA, *óp. cit.* pp. 32-34.

fermentación de un espíritu que se atreviera a enfrentar las medidas arbitrarias de gobierno que se iban presentando.²³¹

Para que el término nación -que ya circulaba libremente tanto en documentos oficiales como en reflexiones teóricas de especialistas y público en general- cobrara el significado de un sujeto político que posea la capacidad de ejercer el poder soberano, fue suficiente que sucediera un cambio drástico en la experiencia social y política dentro de la monarquía hispana. El cambio se dio justo con la crisis durante la cual sucedieron eventos sin precedentes en la Corona, creando diversas respuestas en los grupos políticos más importantes. Lo anterior potenció la motivación ya existente por dotar de sentidos novedosos a los términos políticos, haciéndolos adecuados a los empujes de las circunstancias del momento. Veamos cómo esto repercutió en el cambio conceptual del término nación y el modo en que, de ser empleado para referir a grupos sociales sin mucha relación con lo político, se perfiló como un concepto que implicaba nociones identitarias, sirviendo también como término que reunía las expresiones públicas en torno a la nueva comprensión de los actores políticos y sus posibilidades de acción en el marco socio-político de su época.

La triple crisis de la monarquía hispana de 1808

¿Qué elementos presentó el fenómeno de la abdicación monárquica de 1808 que llevó al desplazamiento conceptual del término nación y qué condiciones aportó para

²³¹ Respecto al primer punto consideramos que puede tomarse como evidencia la atención prestada a la figura de la opinión pública en un escrito de Napoleón Bonaparte dirigido a Fernando VII. Su contexto era aludir a los peligros de actuar descuidadamente dentro de las acciones de gobierno. La fuerza de este argumento debe ser analizado bajo el contexto y circunstancia de las abdicaciones, pero esto no resta importancia a la noción de que puede entenderse la figura de opinión pública como un factor relevante para la política y su conducción. Respecto al segundo punto nótese el impacto que pasquines y otras publicaciones sediciosas tuvieron sobre el ánimo del Virrey Iturrigaray durante el clima de tensión vivido posterior a las abdicaciones monárquicas, lo cual fue visto y exaltado por la Real Audiencia. Respecto al primer punto véase el documento I del tomo II recopilado por Genaro García, y para el segundo punto véase el documento LI del mismo tomo de Genaro García; también véase ARCHER, Christon I., "México en 1810: el fin del principio, el principio del fin" en Alicia Mayer, (coord.) (2007) *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, 2 v., México, UNAM.

sus nuevas condiciones de enunciación? De acuerdo al análisis de José María Portillo Valdés valdría la pena distinguir el periodo de crisis política hispánica de mediados de 1808 en tres momentos o etapas: crisis monárquica, crisis de soberanía y crisis constitucional.

En la primera etapa, la crisis monárquica, a pesar de la vacancia de la dinastía hispana en el Trono y la introducción de la familia Bonaparte en él, para el imaginario común de los españoles la figura de la monarquía hispana desaparecía materialmente, pero no formalmente. Se creó un amplio debate entre varios sectores del poder político sobre la figura de los monarcas y lo que éstos representaban para el Estado español (tanto en sus virtudes como en sus defectos). Cobró fuerza la idea de que era necesario reformular la postura absolutista y despótica de la monarquía, lo que llegó a expresarse de maneras distintos en diversos cuerpos sociales. Esto dio origen a distintas posturas críticas acerca del poder político de la Corona. A pesar de esto, el sentido de lealtad a la monarquía no se eliminaba.²³²

En la segunda etapa, la crisis de soberanía, se consolidó la respuesta a la crisis monárquica mediante la recuperación de una figura tradicional en los cuerpos institucionales de la política española: la figura de la Junta. La Junta era entendida como un “órgano temporal” que reúne personas competentes en diversos ramos de lo social para resolver problemas de índole político. Era una “institución transversal donde trabajan juntos diferentes miembros de las autoridades de la ciudad”.²³³ El

²³² PORTILLO, *Crisis Atlántica*, pp. 163-169; para la clasificación que hace Guerra sobre distintos grupos que hacen frente a la crisis véase GUERRA, *óp. cit.* p. 139.

²³³ El estudio de Hoquellat es revelador sobre lo que la figura de la Junta representó para la transformación política de la monarquía española. Analizando varios ejemplos históricos desde el siglo XVII hasta fines del XVIII, su estudio muestra las diversas expresiones políticas que existían al interior de las juntas y sus registros, ya sea conservadores o transformadores dependiendo de la cantidad y calidad de miembros que las integraban. Lo que nos parece más interesante en su trabajo es que nos demuestra que dependiendo de la clase de respaldo político que poseen los miembros al interior de la junta (sean más cercanos al Rey, a familias aristócratas, o autoridades morales y/o sociales) y al número de integrantes en ella, resultaba una tendencia distinta en la manera en que ésta asumía el poder político. Aunque todas las Juntas respetaran las jerarquías estamentales tradicionales (que parten de las figuras más cercanas a la Corona cuando las hay) se dieron tres maneras básicas de expresar una postura política: cuando había más miembros cercanos al poder central de la Corona, la Junta se consideraba como una continuación del sistema de gobierno anterior, la legitimidad que prevalece es la dada anteriormente por el Rey; cuando las autoridades de la

establecimiento de Juntas pretendió instaurar un espacio para organizar la protección y tutela de los territorios hispanos en tiempo de guerra, además de presentarse como un ámbito en donde la soberanía del monarca ausente podía ‘depositarse’. En la práctica efectiva de las Juntas se tuvo mucho cuidado en hacer explícito que no se actuaba usurpando el ejercicio de la soberanía y las facultades esenciales de los monarcas, sino que se administraba a su nombre las expresiones de lo social. La soberanía que era apelada en las Juntas servía principalmente para manifestar la independencia respecto al poder francés que se había apropiado ilegítimamente de la Corona española.

La referencia general con que se daba legitimidad al ejercicio juntista era la apelación al sujeto “nación española” como la única capaz de resistir la invasión napoleónica.²³⁴ Se apelaba al *pactum traslationis* para justificar que la nación -o para otros, el pueblo- recuperaba el derecho de autogobierno hacia los propios territorios y comunidades, lo que en el imaginario histórico hispano era algo que les pertenecía originalmente -como ya hemos visto-. La actuación de las juntas no se condujo bajo prácticas revolucionarias cuyos fines aspiraran a reconstituir el orden social y político del Estado, pero sirvieron para revivir ideales de luchas políticas anteriores que apelaban a derechos que habían ido perdiéndose frente al avance del poder de los Reyes debido al creciente ánimo absolutista en el ejercicio del gobierno a lo largo de varios siglos. Aunque elaborar revueltas frente a disposiciones reales impuestas

Junta eran mayormente autoridades locales, ésta aparecía como una representación de la propia comunidad en base a su organización política histórica particular, la legitimidad local prevalece por sobre la del Rey (modelo patriótico puro); en las últimas se destacaban hombres sin cargo oficial (aristócratas influyentes o con poder natural en la ciudad), y en estas sí se mostraba una ruptura en las formas políticas, pues las Juntas buscaban reorganizar el poder a favor de las grandes familias que ya no tenían reconocimiento oficial en el gobierno. Algo común a todas las expresiones juntistas fue que el carácter de representación política pasó de reunir y expresar la opinión de la comunidad a expresar la opinión del propio grupo que formaba la Junta, por esto, la etapa juntista se reveló más como un asunto de ajustes de poder entre oligarquías. El ímpetu popular que animó al movimiento juntista en el comienzo de la crisis no se mantuvo constante durante su desarrollo; sin embargo, sí favoreció a un nuevo tipo de comunicación entre las autoridades supremas de la Corona y el pueblo. Esto generó una relación con el gobierno novedosa en distintos territorios. Los asuntos del gobierno comenzaron a hacerse públicos. Véase HOQUELLET, Richard “Los reinos en orfandad: la formación de las Juntas Supremas en España en 1808” en Marta Terán y José Antonio Serrano Ortega (2002) *Las guerras de independencias en la América española*. México: El Colegio de Michoacán/Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 23-32.

²³⁴ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 170.

arbitrariamente no era algo nuevo para la política hispana, este ejercicio fue perdiéndose debido a que era menos reconocido, escuchado y tolerado por la mentalidad regia absolutista.

Al momento de crisis de la primera década del siglo XIX miembros de las distintas Juntas europeas y americanas comenzaron a discutir el modelo de soberanía de la dinastía borbónica que daba lugar a la explotación y legitimaba la desigualdad social.²³⁵ Mediante la recuperación del poder político y la capacidad crítica local, propiciada por la crisis monárquica, se produjo una reformulación en la comprensión e interpretación del poder político por parte de los distintos miembros de los pueblos. Varias posibilidades de enfrentar la crisis fueron planteadas, junto con un debate sobre las implicaciones que esto traía sobre el modelo imperante de la política hispana, pero finalmente no se atentó contra los registros tradicionales de la práctica política; en términos llanos, esto implicaba mantenerse bajo la sujeción a un Rey y a la fe católica.²³⁶

El tercer momento, la crisis constitucional, consistió en asumir conscientemente el pasar de una actitud reactiva ante la crisis política -expresado en el discurso juntista que buscaba servir únicamente como espacio para recibir en depósito la soberanía del Estado- a una que se propone activamente conformar un nuevo sentido de poder que pueda solventar las faltas y necesidades de la vida política hispana. Para esto nuevamente se apeló a una institución tradicional, la más alta para la monarquía hispánica, que históricamente reunía a las distintas corporaciones de los reinos en una asamblea constituyente: la institución de Cortes. No obstante, se tuvo la novedad, no bien aceptada por todos, de que se prescindía en su convocatoria y ejercicio de la figura del Rey.

²³⁵ ADELMAN, Jeremy, "The Rites of Statehood: Violence and Sovereignty in Spanish America, 1789-1821" en *Hispanic American Historical Review* 90:3 August 2010, p. 395-396.

²³⁶ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 170-200.

Mediante la reunión de Cortes se buscó unificar a los distintos territorios hispanos, expulsar las medidas políticas introducidas con los reformistas franceses, y resolver el tipo de proyecto político que permitiría la autonomía política hispana con mayor eficacia. Durante las sesiones en Cortes se generaron diversos debates sobre cómo integrar a los distintos habitantes de los reinos y territorios de la monarquía y también el cómo estos debían asumir el poder político bajo las nuevas circunstancias del momento. Resolvieron ejercer un poder constituyente y legislativo en el que pronunciaban la aparición de un nuevo sujeto político, la Nación, como la figura jurídica y política que encarnaba los poderes de la soberanía y que englobaba a todos los habitantes de los territorios hispanos.²³⁷ Esto fue interpretado como la revolución liberal hispana con la que España entraba al periodo moderno de la política.²³⁸

La semejanza en las respuestas a la crisis a través de la extensión de los reinos peninsulares y americanos evidenciaba la semejanza en los fundamentos teóricos que comúnmente impulsaba a los pensadores. A pesar de este registro semejante en el cuerpo ideológico hispano, se dieron también varios debates que pertenecieron a una lógica de carácter local y que requiere de observar su propio marco contextual para su adecuada interpretación. Esta es la que nos interesa dilucidar y para la cual atenderemos a las circunstancias prácticas de la experiencia novohispana ante la crisis. Atenderemos al debate político anterior a la creación de una Junta en el virreinato de la Nueva España y a explicitar la lógica subyacente en su concepción sobre el papel que debía poseer ante la monarquía, junto con lo que esto implicaba respecto a la nueva comprensión política en base al concepto de nación.

²³⁷ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 208. Pueden citarse a este efecto los primeros artículos de la Constitución de 1812 redactada en Cádiz que fue el fruto de los debates de las Cortes. Sólo citamos el primero y el tercero que a la letra dicen: “Artículo 1. La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”; “Artículo 3. La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece á esta exclusivamente el derecho a establecer sus leyes fundamentales”. Constitución de 1812 revisada en línea en: <http://www.cadiz2012.es/constitucion.asp#>

²³⁸ Aunque no fue su plena consagración, pues varios problemas subyacieron a la nueva concepción política, sobre todo los vinculados a la comprensión de aspectos tradicionales del pasado, tanto en lo que respecta a figuras políticas como a derechos y privilegios de grupos tanto españoles como indígenas. Respecto a esto véase PORTILLO, *Crisis Atlántica*, capítulo IV “Los indios calzados: la mayoría en minoría”.

El debate novohispano sobre la nación al momento de la crisis monárquica

En la Nueva España se debatió la manera de interpretar y actuar ante la crisis monárquica apenas se tuvieron presentes las noticias sobre la situación en la península. El hecho de que expresaran en su primera respuesta apoyo al monarca y rechazo a las abdicaciones (desconociéndolas) muestra el apego a los lazos tradicionales con que se entendía el vínculo a la monarquía hispana. Hacemos propia la afirmación de Portillo cuando escribe que “[a]sumamos la evidencia del lenguaje: aquellos españoles de ambos hemisferios se la pasaron hablando de nación desde el momento mismo de la crisis de la monarquía. De lo que se trata es de intentar una lectura de aquellos «discursos de nación» en el contexto nada nacionalista en que se produjeron”.²³⁹ La apelación común en distintos territorios hispanos a recuperar fundamentos legales de la cultura hispana para enfrentar la crisis monárquica nos habla de una lógica política que no se limitaba al espacio europeo. Fue común el evocar el término nación en las propuestas de ejercicio político ante la crisis, pero éste no tendría aún el carácter homogeneizante que caracterizará al nacionalismo de mediados y fines del siglo XIX.

Como ya hemos explicado, el uso del término nación previo al siglo XVIII estaba fuera de la lógica de legitimación del orden político, aunque permanecía cercano al campo del orden social. El concepto de nación compartía una articulación de sentido bajo los mismos hechos normativos que poseía el sentido político de la *communitas*, mas cada uno constituía un ámbito distinto: el primero refería a uno natural en el que todo orden se somete a la acción de la gracia divina, y el segundo a uno en donde el orden humano, mediante un ejercicio consciente de la pertenencia al orden revelado,

²³⁹ PORTILLO, “Libre e independiente. La nación como soberanía” en Ávila, Alfredo; PÉREZ Herrero, Pedro (2008) *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad de Alcalá, Instituto de Estudios Latinoamericanos, p. 30. El moderno uso ‘nacionalista’ del término nación podemos entenderlo bajo la definición que hace Benedict Anderson de “una comunidad política imaginada -e imaginada como limitada de manera inherente y soberana”, Anderson (1991) *Imagined Communities*, p. 6. Sobre la visión del nacionalismo en Anderson véase Erick J. Hobsbawm “Nacionalismo y nacionalidad en América Latina” en SANDOVAL, Pablo (2010) *Repensando la subalteridad Miradas críticas desde/sobre América Latina* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

crea una autoridad propiamente política. El carácter específico que diferenciaba a este segundo orden era que partía de un sentido de legitimidad que, a pesar de provenir originalmente de Dios, sólo cobraba relevancia a través del reconocimiento moral de los miembros de una comunidad que asumen en colectividad sus necesidades. Para satisfacer adecuadamente este aspecto, el ejercicio político de la comunidad traslada el gobierno propio, bajo común acuerdo, en una persona que regule todas las actividades de la comunidad, constituyéndose así en una comunidad perfecta.²⁴⁰ Esta era la lógica política de antiguo régimen que articula los hechos normativos en un modo de representación denominado pactista.

Durante el siglo XVIII las condiciones de enunciación para el término nación cambiaron drásticamente. Se comenzó a emplear esta voz para referir a todos los súbditos de la Corona con un sentido más abstracto y homogéneo, cuyo principal objetivo era el acrecentar el bienestar y prosperidad de todo el Estado español, principalmente al asumir fines individuales y mercantilistas en la esfera social y política.²⁴¹ Otro cambio en las condiciones de enunciación, catalizadas por la crisis de 1808, fue el desamordazamiento de las voces inconformes con la política regia a lo largo de las provincias europeas y americanas. Estuvieron latentes durante algún tiempo y se condensaron en los diversos grupos sociales ‘ilustrados’ producto de las reformas borbónicas. Estas quejas llegaron hasta las esferas del gobierno y dieron origen a debates sobre el modelo político que se venía imponiendo, además de propuestas alternativas para el ejercicio político. Por medio de las pugnas por el reconocimiento de la lógica de legitimación emergente se nos revela el deslizamiento conceptual que sufrió el término nación, y su evocación con un sentido eminentemente político.

²⁴⁰ Véase el capítulo II más arriba.

²⁴¹En referencia a esto véase el artículo de HOBBSAWM, *óp. cit.*

El contraste entre la manera tradicional de entender la representación política del antiguo régimen y la que surge a partir del siglo XVIII, nos lleva a reflexionar acerca del orden subyacente a la política hispana y tratar de explicar la demanda por reconocer a un nuevo sujeto político. El concepto de nación, usado en los debates patrióticos desde finales del primer tercio del XVIII, sirvió para cohesionar el fenómeno de relativa autoidentificación de una naciente clase social en los pueblos hispanoamericanos.

Como vimos, el debate histórico sobre la calidad de los pueblos americanos y de su gobierno implicó una toma de conciencia distinta por parte de los españoles americanos sobre la dignidad de su lugar en América. La apelación a la historia prehispánica, por parte de los criollos, más que reivindicar vínculos culturales o políticos originados en el pasado, buscaba exponer nuevas potencialidades políticas. Esto se relacionaba al concepto de *communitas perfecta* que vincula la experiencia comunitaria con la legitimidad para ejercer ciertas prácticas políticas. Los criollos intentaban exponer su derecho a un ejercicio político pleno en América, debido a que históricamente se habían esforzado en dotar de un gobierno y modelo civilizatorio a los territorios americanos y a sus habitantes acorde a los estándares europeos (con la particularidad de incluir la fe cristiana). Esto implicaba, según los propios españoles americanos, su inclusión y reconocimiento a formar parte de los derechos políticos de los reinos al interior de la monarquía hispana.

Debido a que el sentido de localidad no era incompatible con el sentimiento de hispanidad -nación americana local y nación hispana en general- el referente de aquello a quienes podía comprendérseles como integrantes de la nación se mantuvo ambiguo en un primer momento. Al tiempo de la crisis monárquica había un sentimiento de

patriotismo general pero que no aludía en los mismos términos a los americanos y a los europeos.²⁴² Portillo Valdez explica claramente lo anterior diciendo que:

La defensa de la nación era la de sus glorias, esto es, sus contribuciones a la civilización eurocristiana, es decir, para entonces, la civilización sin más. [...] Es ahí donde lo americano desempeñó un papel subsidiario, sirviendo la referencia sólo para mostrar la potencia expansiva de España que había trasladado a otro continente la civilización, esto es, la religión y las costumbres europeas.²⁴³

Citando a Antonio Porlier, gobernador del Consejo de Indias entre 1792 a 1806 y a quien se le consideraba una figura importante para los españoles peninsulares en la Nueva España²⁴⁴, Portillo explica que para comienzos del siglo XIX seguía vigente la distinción que había hecho Feijoo sobre el amor a la patria y la pasión nacional, dando preferencia a la segunda ya que poseía un “interés universal” (para toda la monarquía) y no local como la primera.²⁴⁵ Sin embargo, la comprensión de la nación para los españoles europeos refirió principalmente a la idea de una antigua constitución para la cual no estaba incluida la parte americana.²⁴⁶ Esto explica el ímpetu de los españoles americanos por explicitar la construcción de una constitución propia en terreno americano y su equidad en dignidad ante la europea.

²⁴² CHIARAMONTE, José Carlos “Modificaciones del pacto imperial”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.) (2003) *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX* México: FCE, p. 110.

²⁴³ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 46.

²⁴⁴ Al contrario de la interpretación que Portillo Valdez hace de Porlier como figura que no es “una autoridad en cuestiones graves de política”, nosotros consideramos que sí tenía cierto peso de autoridad para los peninsulares Novohispanos. Revisando el documento LI del tomo II de Genaro García -que expone, en un tono de reproche, las acciones del Virrey Iturrigaray y la manera en que se condujo en las sesiones de la Junta convocada por él- encontramos una especie de denuncia de la sumisión que un miembro de la Audiencia tiene hacia el anterior gobernador del Consejo de Indias. Aunque este episodio esté inscrito en un documento que puede ser criticado por su aparente falta de sustento en la legitimidad de sus argumentaciones -debido a que es de tardía redacción y con ausencias importantes en las firmas que le daban peso probatorio a ellas- es significativo por el hecho de que se incluya el episodio que, además que mostrar fallas en el carácter del Virrey Iturrigaray, sirve para revelar un aspecto secreto en las lealtades políticas de un mismo miembro de la Audiencia. Siendo el ánimo del grupo del Real Acuerdo impugnar omisiones a la minuta tomada de la misma reunión en que se discute la posibilidad de establecer una Junta en la Nueva España, puede resaltarse la doble implicación que este episodio presenta para los aludidos, cosa que no dejaría de calar en la propia imagen del quienes sustentan el escrito. Véase GARCÍA, Genaro, *óp. cit.* tomo II, documento LI.

²⁴⁵ PORTILLO, *Crisis Atlántica*, p. 47.

²⁴⁶ *Ibíd.* p. 48.

La resignificación conceptual de la nación en la política novohispana

El campo discursivo en donde se muestre más claramente el debate interpretativo entre las acciones y los términos políticos nos parece el más adecuado para dilucidar la emergencia de nuevas condiciones de enunciación y de nuevos sentidos, y, con ello, las nuevas estructuras semánticas que nos develen el deslizamiento por el que pasan los conceptos. Este caso se nos presenta en torno a las disputas entre el Real Acuerdo y el Ayuntamiento de la ciudad de México y las distintas concepciones que poseen sobre el modo de enfrentar la crisis monárquica. El punto de partida para entender la resignificación del término nación al momento de la crisis monárquica de 1808 en la Nueva España es la ambigüedad que este término poseía para ambos grupos y la distinta forma en que lo empleaban para sus debates políticos. Podemos partir, no obstante, de un punto en común tanto para el grupo criollo en el Ayuntamiento como para los gachupines del Real Acuerdo: el término nación no aludía a un ámbito local sino que refería al conjunto de habitantes al interior del Estado Español.²⁴⁷ Aclaremos esto.

Para el Ayuntamiento de la ciudad de México, cuyos miembros son principalmente criollos es decir españoles nacidos en América, la referencia a la nación como un cuerpo que reunía en general a los súbditos de la Corona sería repetidamente expuesta en varios de sus escritos. Su idea fundamental estaba expuesta tempranamente en el Acta de sesión del Cabildo del 19 de julio donde se menciona que “La Monarquía

²⁴⁷ De antemano, podemos ver referido esto en la Real Manifestación escrita por Fernando VII dirigida a todos los españoles de sus dominios, donde dice: “[l]os que os sugieren ideas contra la Francia, están sedientos de vuestra sangre, y son, ó enemigos de nuestra nacion, o agentes de la Inglaterra”. Genaro García, tomo II, documento I, p. 6; contextualmente, en este mismo documento, se entiende que por nación se alude principalmente al grupo europeo, ya que la advertencia se hace para que quienes la leen reconozcan el peligro de “perder el control de sus colonias”, lo cual sólo sería adecuado en el contexto europeo. La referencia que los criollos emplean para la Nación es también el de una comunidad de españoles ampliada aunque no distinguan entre los europeos y americanos (aunque en el transcurso de los debates sobre la pertinencia a una Junta novohispana privilegiaron a la rama americana). Los peninsulares marcaron claramente una distinción entre los españoles europeos y americanos privilegiando a su propia rama. GARCÍA, Genaro, *op. cit.* tomo II, documento LI.

Española es el Mayorazgo de sus Soberanos fundado por la Nación misma [...]” y que las abdicaciones de mayo del mismo año no pueden ser reconocidas legítimamente debido a que:

Esa funesta abdicación es involuntaria, forzada, y como hecha en el momento de *conflicto* es de ningún efecto hecho contra los respectabilísimos derechos de la Nación. La despoja de la regalía más preciosa que le asiste. Ninguno puede nombrarle Soberano sin su consentimiento y el unibersal de todos sus Pueblos.²⁴⁸

Vemos en esta cita que se equipara el término pueblo a nación, y que mantiene el registro tradicional de poseer un derecho esencial sobre el modo en que se constituye el poder soberano. Este aspecto también lo resalta Portillo Valdés respecto al discurso del primer constitucionalismo en el Atlántico hispano, en el que dichos términos cobran sentido político cuando antes esto “no era lo habitual”.²⁴⁹

Respecto al uso del término nación en el Real Acuerdo, dicho cuerpo también le reconoce un sentido supralocal como lo muestra el texto del Ayuntamiento, pero mantenía una particularidad bastante notoria: por el término nación referían principalmente a los habitantes españoles europeos. Este sentido lo podemos encontrar en las cartas y votos dirigidos al Virrey a título personal.²⁵⁰ Cuando el oidor González Carvajal expone al Virrey el peligro de citar a una Junta apunta que: “[e]ra necesario que para no perder sus legítimos derechos la casa de Borbón, hubiese fuera un cuerpo respetable capaz de dar tono á la energía, entusiasmo y fidelidad de la Nación por su Soberano, que lloraba en cautiverio”, y que la respuesta mediante la creación de Juntas estaba justificado allá, pero en territorio novohispano sólo se justificaba si “[h]ubiese dominado la Nación Francesa, y hubiese subyugado á la nuestra [refiriéndose a la

²⁴⁸ PORTILLO, *óp. cit.* pp. 25-26, el énfasis es del original.

²⁴⁹, *Ibid.*, “Libre e independiente. La nación como soberanía”, pp. 32-33.

²⁵⁰ En caso del Real Acuerdo, sólo encontramos la referencia al “honor nacional” que implicaba el cuidado por manifestar al Virrey sus sentimientos de fidelidad a la casa de Borbón ante las distintas autoridades de la Nueva España. Véase GARCÍA, Genaro, *óp. cit.* p. 39.

peninsular], según se recelaba [...] presumíamos bajo aquellos probables datos, que podríamos hallarnos no sólo sin Reyes, sino sin Nación”, y sólo de darse la condición de ambas ausencias entonces sí “hubiera sido conveniente un establecimiento ó Junta para los fines que propone el zelo del Noble Ayuntamiento”.²⁵¹ Vemos que hay un reconocimiento y valoración distinta para ambos territorios y sus posibilidades de acción ante la crisis según el Real Acuerdo. El oidor Guillermo de Aguirre también alude a que sólo en la Nación europea se justifica el recurrir a establecer Juntas. El ejemplo lo daban los fines que persigue la Suprema Junta de Sevilla que buscaba,

Reunir la Nacion Española como dispersa, aunque poseida de un mismo noble espíritu; comunicar á la fidelísima America los propios sentimientos; estrechar y consolidar mas y mas los vinculos que nos unen; hacernos participantes de las glorias que se preparan a toda la Nación.²⁵²

La referencia a la nación española se hacía principalmente al cuerpo europeo y sólo de manera accidental se dirigía a los americanos. Por parte del grupo de españoles peninsulares convocados a la Junta y que poseían investiduras del clero, podemos leer al respecto dos votos escritos por el canónigo Matías de Monteagudo y el inquisidor Bernardo del Prado y Obejero. La referencia a la Nación española se hacía de manera exclusiva para el grupo peninsular, y cualquier desviación en reconocer sólo en ellos la legitimidad para establecer Juntas insinuaba la idea de una “Soberanía del Pueblo”, lo que era considerada una proposición herética.²⁵³

²⁵¹ GARCÍA, Genaro, *op. cit.* pp. 51-52

²⁵² *Ibid.* p. 87.

²⁵³ Los votos de Matías de Monteagudo en GARCÍA, Genaro, tomo II, pp. 115-117, y los del inquisidor Prado y Obejero en pp. 95-100. Respecto a la cercanía entre los términos nación y pueblo en la perspectiva de los dos cuerpos principales en el gobierno de la Nueva España véase, GUEDEA, Virginia “El pueblo en el discurso político novohispano de 1808”, en ÁVILA, Alfredo; PÉREZ Herrero, Pedro *óp. cit.*

Además de lo anterior, al momento de la crisis circulaban pasquines ‘sediciosos’ que daban cuenta de que el común del pueblo empezaba a tomar postura ante los debates políticos de las esferas de gobierno y que hacían suyo el concepto de nación:

Virtuoso y justo Garibay, sabios oidores, y alcaldes celosos y patriotas, regidores, convocad a todos los representantes de todas las provincias y formad una Junta que represente a la Nación, y en ella el soberano. Ya no es el tiempo de disputar sobre los derechos de los Pueblos: ya se rompió el velo que los cubría: ya nadie ignora que en las actuales circunstancias reside la soberanía en los pueblos.²⁵⁴

A esto se agregaron las consideraciones que hicieron el Virrey y los cuerpos que se encontraban reunidos en la Junta General de Nueva España sobre el clima social y las medidas a tomar ante la crisis.

Podemos ver que en ambos cuerpos novohispanos el término nación se manejaba en un sentido más amplio que aquél que poseía el registro tradicional. Sin embargo, el término nación mantenía una diferencia dependiendo de si era usado por la rama peninsular o la rama americana. El uso del término por los gachupines novohispanos fue empleado casi exclusivamente para referir a la rama europea. ¿Por qué se da esta diferencia en el uso del término? ¿Qué aspectos subyacen a esta distinción? Consideramos que esto sólo puede explicarse revelando la carga semántica que el término nación había adquirido para aquél momento, bajo el clima político imperante.

Estaba en tránsito una resignificación conceptual del término nación que aún no era comúnmente aceptado, lo que presentaba un conflicto de interpretación entre los discursos políticos de ambos cuerpos novohispanos. Este conflicto era en torno a que el

²⁵⁴ Esta es la única referencia directa a un pasquín con este tipo de lenguaje político. La refiere Criston I. Archer al analizar el golpe de Estado contra el Virrey Iturrigaray pero que se dirige al nuevo Virrey Garibay, “Carta anónima de Justo Patricio Paiseron, 5 de febrero de 1809” en Archivo General de Indias, México, legajo 1472, citado en ARCHER, *óp. cit.* Véase también, el documento XXXVIII en GARCÍA, Genaro, tomo II, sobre las consideraciones que hace el Ayuntamiento de México y el Virrey Iturrigaray.

término nación -o, en algunas ocasiones, su equivalente terminológico de pueblo-se usaba para justificar y legitimar medidas políticas “extraordinarias”: el establecimiento de una Junta general y la formulación de un juramento de lealtad en su seno para los cuerpos de gobierno novohispanos de todo el reino. La resignificación a la que aludimos era aquella que introduce en el término nación el contenido que era tradicionalmente asociado a otro, cuyo referente eminentemente político posee semejanzas con el primero. Nos referimos al término de *communitas perfecta*, el cual alude a un cuerpo de individuos que constituye por sí mismo un orden social y político, con un vínculo de carácter moral y orgánico, y sin ningún otro ámbito externo que lo legitime más allá de las propias decisiones y acuerdos elaboradas por los habitantes en común.

El debate entre el Ayuntamiento de México y el Real Acuerdo tuvo un *impasse* evidente: el desacuerdo en la idea de que a partir de la vacancia en el Trono se pierde la legitimidad del orden político constituido. La legitimidad en la sucesión de la Corona española era un punto que necesitaba ser clarificado²⁵⁵, pero no lo era tanto como la necesidad de resolver el estado de indefensión implícita que generaba la ausencia de la autoridad regia. La ausencia del Rey era un hecho incontrovertible para los novohispanos²⁵⁶; no obstante, sólo los criollos consideraban que de la *vacatio regis* se pasaba necesariamente a una *vacatio legis*, la cual que generaba una crisis política más profunda. No era la mera ausencia del rey el problema más profundo, sino las implicaciones que esto generaban para el orden legal en el reino de la Nueva España.

²⁵⁵ Fray Melchor Talamantes deja ver esto, criticando a la proclama del Virrey Iturrigaray escribe: “Mas honor hubiera hecho á Fernando VII, haber agitado y terminado la questão de la legitimidad de su ingreso al Trono, y precedido despues á su proclamacion, no haciéndola atropelladamente como se hizo.” GARCÍA, Genaro, *óp. cit.*, tomo VII, p. 442; y en una carta al mismo Virrey menciona que los papeles que vienen de la metrópoli hablan de la invasión Francesa y que “por diferentes arbitrios ya de la seduccion, ya de la fuerza” obligó a las abdicaciones. *Ibíd.* p. 437.

²⁵⁶ Esto lo enuncia enfáticamente Talamantes en los apuntes sobre la *Proclama del Virrey Iturrigaray a los Habitantes de México* donde escribe: “Rey no existe para nosotros, el mismo virrey ha publicado su prisión y la dificultad que salga de ella: lo mismo debe creerse de los demas individuos de la Familia Real, que pasaron á Francia.” GARCÍA, Genaro, *óp. cit.* tomo VII. p. 444.

Como vimos más arriba, esto tuvo repercusiones en la tradicional idea pactista con que se fundamentaba el vínculo entre el Rey y los súbditos, ya que el cuidado y guía del primero hacia el pueblo era analogado a la influencia que tiene la cabeza en relación al cuerpo del cual forma parte.

Desde la interpretación de la Audiencia, la crisis tenía una dimensión puramente peninsular y dinástica, como sucedió a inicios del siglo XVIII, y América quedaba en la misma situación de integridad que la vivida en aquella ocasión. De acuerdo a este grupo, la respuesta a la crisis no implicaba ‘crear’ instituciones nuevas sino mantener y proteger las existentes sin cambio.²⁵⁷ Para los miembros de este cuerpo de gobierno, tanto oidores como fiscales, las abdicaciones monárquicas no suponían un deterioro en el orden político de los territorios americanos. El Rey no estaba rompiendo un vínculo político con los territorios americanos, pues su lugar en la estructura de la monarquía era la de servir como colonias para el desarrollo económico, por lo que tendrían un carácter subordinado y carente de autonomía. Según aquellos, lo que ponía claramente en evidencia la diferencia entre la situación de la España americana y la europea en relación a la crisis monárquica era la evidente ausencia de un conflicto armado en las tierras de los primeros, lo que no imposibilitaba el mantenimiento del orden social y político ya constituido. Nada impedía, desde su perspectiva, que se mantuvieran los códigos y las autoridades que sustentaban al gobierno novohispano. La subordinación de las autoridades virreinales respecto a las instituciones con mayor jerarquía situadas en la península (Consejo de Indias y, en última instancia, el Rey) podía mantenerse con sólo reconocer aquél cuerpo político europeo que legítimamente representara la Soberanía del monarca en cautiverio. Modificación alguna a esta postura por parte de los americanos implicaría exceder las capacidades de poder político otorgadas a la Nueva España.

²⁵⁷ PORTILLO, *Crisis atlántica*. p. 77.

Para el grupo del Ayuntamiento, la ausencia del rey sí implicaba la imposibilidad de mantener el orden legal ya constituido debido a que la renuncia al trono por parte de Fernando VII, y después por Carlos IV, a favor de Napoleón, suponía el enajenamiento de la Corona sin el consentimiento de los pueblos; con ello se quebrantaba el acuerdo que fundaba y legitimaba la sujeción de los reinos americanos a la monarquía española.²⁵⁸ Lo anterior también rompía directamente con el espíritu de la ley con que tradicionalmente se sustentaba el vínculo político entre ambos territorios, lo que desestabilizaba todo el orden legal y político de la Nueva España. No obstante, esto no suscitó un intento de apoderamiento del ámbito del gobierno por parte de la esfera social o una reorganización total del orden político como lo plantearía un ejercicio revolucionario.²⁵⁹

A pesar de la gran falta del Rey, se buscó mantener el registro tradicional de fidelidad al monarca, lo que suponía mantener intactos sus poderes y atribuciones como máxima autoridad sobre las decisiones de índole políticas propias de la soberanía regia. Para la mentalidad de esa época la validez del pacto seguía manteniéndose, mas apelando al espíritu del *pactum traslationis* y a la falta en que incurría el Rey al dejar el trono en una familia extranjera, el grupo criollo argumentaba que ante su ausencia correspondía la retrocesión de soberanía a su original y esencial portador, la nación. Vemos aquí el primer cambio conceptual pues no se habla ya de pueblos, sino de la nación.²⁶⁰

Aunado a lo anterior, el Ayuntamiento veía necesario reformular la legitimidad del orden político y legal aun cuando aceptaba el mantenimiento de las autoridades ya

²⁵⁸ Respecto al fundamento legal reconocido por casi todos los españoles americanos y europeos acerca del vínculo entre los territorios europeos y americanos de la monarquía española véase la Ley i, título I, libro III de las Leyes de Indias. El regidor Juan Francisco Azcarate es particularmente insistente en este aspecto y es bastante minucioso al referir a leyes y principios legales que existían en la mentalidad de esa época. Véase su representación inserta en el Acta de sesión del Cabildo de México y su voto sobre Juntas peninsulares y Congreso, en GARCÍA, Genaro, documentos III y XLVI.

²⁵⁹ PORTILLO, *Crisis atlántica*, p. 179.

²⁶⁰ Véanse las citas a Juan Francisco de Azcárate más arriba.

constituidas. A pesar de que ya se había jurado formalmente fidelidad a un nuevo monarca apenas unos meses atrás, las circunstancias del momento trastocaban los cimientos que dotaban de legitimidad a aquella. Para hacer el nuevo juramento, el Ayuntamiento consideraba que habría que reunir a todos los cuerpos del reino -es decir, al cuerpo completo de la nación- al igual que cuando se declaraba fidelidad a un nuevo monarca, ya que la lógica de legitimación para el orden político tradicionalmente lo dictaba así. No importaba que el juramento fuera al mismo monarca ya reconocido, era necesario un reconocimiento de la legitimidad de su autoridad debido a la complejidad en las circunstancias políticas del momento y los peligros de no tener en claro quién ejerce la jurisdicción suprema en el vasto campo territorial de la monarquía.

El síndico Francisco Primo de Verdad explica la situación mencionando que sólo dos autoridades pueden poseer legitimidad reconocida: la primera la tiene el Soberano y la segunda los Ayuntamientos, los cuerpos más básicos y fundamentales del orden político hispano y los cuales conforman la *respublica*.²⁶¹ El primero puede faltar, faltando el rey, pero el segundo nunca puede faltar pues mientras existan hombres reunidos, pueden legítimamente constituir a sus propias autoridades.²⁶²

Aunque las autoridades cobran legitimidad por el pueblo, ninguna -a excepción del Rey por su fuente alterna de legitimidad originada en lo divino- puede representar directamente los intereses del pueblo. Las autoridades emanadas de la figura del rey poseían, a juicio del síndico de la ciudad de México, un carácter inferior a aquellas que se da a sí misma el pueblo (incluyendo en esto al Rey jurado por el pueblo). De acuerdo con Melchor Talamantes la deficiencia de los ministros de la Audiencia al momento de la vacancia del Rey existía debido a dos características: primero, por no existir

²⁶¹Respecto al vínculo entre el gobierno local y el término república véanse en las *Leyes de Indias* ley iiiii, título V y la ley ii, título VII del libro IV.

²⁶²Véase Memoria póstuma del Síndico del Ayuntamiento de México, Lic. D. Primo de Verdad en GARCÍA, Genaro, *óp. cit.* p. 147.

“civilmente” la figura del Rey, quien sustenta la autoridad de la Audiencia de acuerdo al orden legal hispano, y que no había pasado por un ejercicio de reconocimiento directo por parte de pueblo común²⁶³; y, segundo, por no ser efectivas ya las prácticas de éstas instituciones para mantener el orden y los intereses de los novohispanos frente a las demandas introducidas por el gobierno de la metrópoli.²⁶⁴

Con todo lo anterior vemos las condiciones que impulsaban al Ayuntamiento a insistir sobre la pertinencia a reunir en una Junta general a todos los cuerpos del reino y el que juraran nuevamente el mantener la legitimidad del poder político en la figura de Fernando VII, con la advertencia de que “[p]or interesar al bien publico el cumplimiento de este juramento se declare por su Exa. por traidor al Rey, y al Estado qualesquiera persona sea del rango que fuere que contravenga a él [el juramento]”.²⁶⁵

Quien puede asumir la representación de la soberanía legítimamente es quien encarne de la mejor manera la “voz pública”²⁶⁶, aspecto que para aquella época ya era un registro importante en la actividad política.²⁶⁷ El fin último era mantener el orden al interior del reino novohispano y para esto se podía apelar a principios jurídicos más elementales con preeminencia a los reconocidos en los códigos.²⁶⁸ La apelación a la legitimidad de este nuevo orden, sustentado en la nación, dotaba a éste término de un

²⁶³ “Si los Ministros de la Audiencia de México dixesen [...] que ellos no tratan de obrar á nombre del Pueblo, sino del Rey [...] se les diría que no existiendo el Rey civilmente en la nacion, tampoco pueden existir sus representantes [...]”; GARCÍA, Genaro, *óp. cit.* tomo VII, p. 382.

²⁶⁴ Explicación que hace Talamantes en base a que faltando el rey se pierde el lazo con la Metrópoli. Véanse las, preguntas 76^a y 78^a en el documento I “Causa Instruida contra el Fr. Melchor de Talamantes...” en GARCÍA, Genaro *óp. cit.* tomo VII; y principalmente el punto 6^o de su texto *Representación Nacional de las Colonias* en donde dice: “Desde el punto mismo en que se nos hizo saber que los Reynos de España se habían cedido á una Potencia extranjera [...] han desaparecido para ellas, como de improviso, los Tribunales Supremos destinados para el arreglo y conservacion de las Indias, se han roto del todo para nosotros los vinculos con la Metrópoli; las Leyes Coloniales que nos unian á ella y nos tenian dependientes han cesado enteramente, y no subsisten para dirigimos sino las Leyes puramente regionales.” *Ibíd.* pp. 378-380. Asumimos que al referir esto mismo en su obra *Lo que conviene á las Americas: estar siempre bajo la Dominacion Española*, Talamantes expresa estas ideas dentro de un contexto inquisitorial, pero por esto mismo nos hace pensar que la idea debe ser poco chocante para la mentalidad conservadora de sus jueces y por lo tanto para el común de su época; respecto a lo anterior véase el documento en *Ibíd.* p. 45.

²⁶⁵ GARCÍA, Genaro, *óp. cit.* tomo II, p. 22.

²⁶⁶ *Ibíd.* p. 27

²⁶⁷ Sirva como ejemplo la referencia que Napoleón hace a este respecto cuando se dirige a Fernando VII y le solicita que haga aquello que “satisfaga la opinión pública”, en GARCÍA, Genaro, *óp. cit.* pp. 4-5.

²⁶⁸ Por ejemplo la referencia a Cicerón, *De Legibus* libro III en donde dice: “salus populi suprema lex esto” [El bien del pueblo sea la suprema ley]. Véase la referencia a algunos principios jurídicos en el documento XLVI “Voto de Juan Francisco de Azcárate...” en GARCÍA, Genaro, *óp. cit.* p. 112.

nuevo sentido: la nación se instituía como un sujeto social ampliado con atribuciones políticas, y que poseía formas novedosas de legitimación para ésta actividad.

En un documento donde Talamantes expresa sus intenciones por trabajar y publicar tópicos políticos de su interés, encontramos una idea interesante sobre lo que suponemos son secretos a voces para la época. En su texto *Memoria de varios asuntos que deben serlo de obras [...]*, la segunda nota expresa:

Exposición de la Doctrina católica sobre la verdadera autoridad de los Reyes, y sobre su conformidad con los principios fundamentales de la sana política. Antídoto de opiniones sediciosas, y de las fautoras del despotismo y tiranía: medio de conciliar los legítimos derechos del Pueblo con los que pertenecen al Monarca.²⁶⁹

Esta obra, de haber sido redactada, podría haber aclarado un problema emergente, pero no nuevo, para la conciencia política de la época de Talamantes, y considerado también en el seno de la política moderna; a saber, el problema sobre el reconocimiento de la autoridad política por parte de nuevos tipos de sociabilidades modernas.

La propuesta del Ayuntamiento de México a establecer una Junta en la Nueva España con miras a crear una representación política nacional y el rechazo a la idea de que debían ser entendidos como colonias subordinadas a la España peninsular, tiene eco en los escritos de Talamantes. Es de resaltar cómo el fraile mercedario justifica su apelación a que en el debate político tenga cabida el público y la opinión que éste forma acerca de aquella actividad. Talamantes mismo se considera autorizado para ello bajo el nuevo espíritu de ‘opinión pública’ que comienza a generarse gracias a los círculos ilustrados. Como él mismo dice en su proceso: “el [el declarante, Talamantes] ha querido gozar de la libertad que es permitida á todo Philosopho, esta es, la de pensar con su propia razon [...].” y ante la reconvención que le hacen sus jueces sobre que esto

²⁶⁹ GARCÍA, Genaro *óp. cit.* tomo VII, p. 479.

puede romper con los deberes de ciudadano, aclara que “la libertad Philosophica no autoriza para semejante ex(c)eso, sino que aun está persuadido que la razon Philosophica obliga á consolidar mas y mas esos deberes por medio de una respetuosa obediencia á las leyes y á las determinaciones de las autoridades legítimas [...]”. Este nuevo atributo surgido del uso de la razón se encarnaba fuera de la autoridad monárquica y se reconocía a sí misma como el fundamento de un nuevo ejercicio de legitimación política.

Talamantes considera que una razón madura, que se autorice a sí misma para decidir sobre sus circunstancias no sólo posibilita la independencia de un territorio sino que también puede cuestionar la voz de la autoridad política.²⁷¹ “¿Qué precauciones, pues, serán, bastantes para ponernos á cubierto de un Soberano de tan odiosas cualidades? Y, ¿no deberá ser una de las primeras emplear sin dilacion la voz nacional, para reclamar y sostener nuestros derechos [...]?”²⁷² Esta voz nacional sólo puede establecerse al reunir todas las partes del cuerpo social²⁷³, pero su fuerza es tan grande que hasta “es respetada aun entre los Gobiernos despóticos”.²⁷⁴ Sin embargo esto no implica que cualquiera pueda estar en la posibilidad de expresar la voz nacional. El propio Talamantes guarda precauciones de que su idea llegue a entenderse como una soberanía popular a modo francés en la que se incluya de modo indiferente al pueblo llano -idea que se encuentra en aquél tiempo prohibida explícitamente por la Inquisición so pena de fundar una causa en contra de su autor- por lo que precisa: “Este mismo clamor se hace mas respetable, si no solo es del pueblo rústico y grosero, que á las veces se dexa llevar ciegamente de sus deseos, sino que nace tambien de los hombres ilustrados, de las personas sensatas y de probidad, y de los Ciudadanos beneméritos.”²⁷⁵

²⁷¹ GARCÍA, Genaro *óp. cit.* tomo VII, *Primera causa de legitimidad para la independencia*, p. 385.

²⁷² *Ibíd.* p. 351.

²⁷³ *Ibíd.* p. 353.

²⁷⁴ *Ibíd.* p. 400.

²⁷⁵ *Ibíd.* p. 400.

La apelación a una voz pública que oriente el poder del gobierno genera un nuevo debate sobre el ejercicio del poder político y su fundamento. Guerra menciona al respecto:

La clave de estos espacios es la manera en que se da un debate sobre el manejo del poder y la legitimidad del mismo. Usualmente se emplean referencias clásicas (jurisprudencia, libertades antiguas, tradiciones) pero también se comienza a emplear la opinión en un sentido moderno que sirve también para situar un nuevo término político: la soberanía de la 'nación'. El escrito se ve como arma pero también como la esencia del poder (y la herramienta para expresar la voluntad del pueblo o nación. El término opinión comienza a ser muy utilizado en el discurso político.²⁷⁶

La nación se constituye en un sujeto político por la fuerza de su voz pública, su capacidad de contestación al poder y por un nuevo sentido de legitimación de la actividad política basada en el uso de la razón y ejercida en la discusión en un espacio más amplio. Esta es la línea de pensamiento que legitima la pretensión de establecer una Junta General para el Ayuntamiento y un Congreso Nacional para Talamantes.

Talamantes fue incluso más radical al conceder atribuciones al cuerpo representativo de la nación, pues de acuerdo a su parecer, este cuerpo asume legítimamente el poder legislativo que posee el Rey por la recuperación que hace la nación de este derecho esencial ante su ausencia. Talamantes lo enuncia así:

Este es un poder [el legislativo] que existe siempre radicalmente en la Nación, y á los Monarcas se ha confiado solamente su ejercicio. Luego que estos faltan para el Cuerpo Civil [...] la nacion recobra inmediatamente su potestad legislativa como todos los demas privilegios y derechos de la Corona.²⁷⁷

²⁷⁶ GUERRA, *óp. cit.* p. 302.

²⁷⁷ GARCÍA, Genaro *óp. cit.* p. 373.

Talamantes sí asume un poder constituyente en la nación que antecede a la expresión dada por el ejercicio constituyente de Cádiz en 1812 (aunque, obviamente, no tuvo las repercusiones y aceptación que tuvo aquél debido a las condiciones con que fue recibido el pensamiento de Talamantes en la Nueva España). Cómo veíamos, de acuerdo a la perspectiva de otro criollo novohispano, Francisco Primo de Verdad, en el imaginario político de ésta época sólo dos sujetos podrían asumir el poder legislativo propio del poder soberano, la nación o el pueblo (su lugar natural) y el monarca (de modo derivado).

En un tono que llega a ser amenazador, los oidores, fiscales y algunas autoridades eclesiásticas consideraban que en la Nueva España no existen las condiciones para apelar a un ejercicio constituyente, tanto por que la crisis monárquica no concierne directamente -en su opinión- al reino novohispano, así como por lo que implicaba, en términos políticos, intentar formularlo. La principal objeción del grupo de españoles peninsulares se debe a que, en su perspectiva, esto llevaba a la transformación del orden político y del gobierno ya establecido, idea que rechazan abiertamente cuando se llega a vislumbrar la apelación al establecimiento de una Junta novohispana en las argumentaciones del grupo criollo.²⁷⁸

De acuerdo al grupo de la Audiencia, la aceptación de otros cuerpos en el ámbito del ejercicio político podía propiciar actos sediciosos y la instauración de un régimen democrático bajo el cual no quedaría claro quién debe obedecer a quién.²⁷⁹ Lo fundamental en su argumentación era el que sólo los “pueblos principales”, aquellos que pueden juntarse en Cortes, pueden asumir el depósito de la soberanía regia. En este juicio, proveniente de los españoles peninsulares, podemos ver la vinculación entre la idea tradicional de *communitas perfecta* con el nuevo contexto donde se debate sobre el

²⁷⁸ GARCÍA, Genaro, *óp. cit.* documentos VII, XI, XIV y XV.

²⁷⁹ *Ibíd.* documento LI, “Relación de los pasajes más notables ocurridos en las Juntas generales [...]”, p. 143.

sujeto que puede asumir legítimamente el gobierno en ausencia del Rey; un sujeto político distinto y con posibilidad de asumir el ejercicio soberano plenamente (juicio que también emplearon como base para establecer la diferencia fundamental entre la nación europea y la americana). Un fiscal del grupo del Real Acuerdo explicó que esta circunstancia no existe en los territorios novohispanos debido a que son “pueblo subordinado o colonial”, y que si así actuaba “usurparía un derecho de soberanía” acto que incurría en un crimen de lesa majestad.²⁸⁰

La insistencia en argumentar de diversas maneras el derecho esencial de los pueblos originales a legitimar el poder y la autoridad política como algo perteneciente a lo local, por parte de los miembros del Ayuntamiento, nos hace pensar que recuperaban el registro tradicional sobre la capacidad de autogobierno que posee una *communitas perfecta*; y que éste era, a su parecer, un recurso legítimo para concebir el tránsito cualitativo de un reino subordinado a la península a ser un reino con madurez para ejercer autónomamente la dimensión política.

Aun cuando la lógica reformista ilustrada generaba descontento en muchos de los habitantes, esto era debido al cambio en el sentido del vínculo político entre los súbditos y el Rey más que en los nuevos vínculos y compromisos económicos (con beneficios y perjuicios para los distintos cuerpos sociales dependiendo de las situaciones y circunstancias). Fundamentalmente consideramos que el registro que más fue ignorado por las reformas políticas resultantes de las reformas administrativas del siglo XVIII, fue el tercer signo de lealtad en la conciencia española: lealtad en base al sentido de vínculo a la tierra habitada. Esta lealtad manifestaba, de manera privilegiada, el carácter con que se daba el reconocimiento entre los hombres dentro de un territorio común, y presentaba un aspecto de gran valor para generar vínculos sociales y

²⁸⁰GUEDEA, Virginia, “La otra historia. O de cómo los defensores de la condición colonial recuperaron los pasados de la Nueva España”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, v. XLVIII, (2005-2006), p. 8.

políticos.²⁸¹ Fundamentalmente, el ánimo de lealtad a la tierra daba cierta consistencia a los hechos normativos del antiguo régimen y sustentaba los sentidos políticos de la comunidad. Podemos ver aparecer este sentido continuamente en los discursos del grupo criollo novohispano cuando refieren al nuevo registro político del término nación. Cuando se mencionan las lealtades tradicionales españolas normalmente se apela a la lealtad al Rey, a la de la fe católica, y usualmente se deja de lado la lealtad territorial, aspecto que la nueva mentalidad política moderna trastocó severamente al privilegiar sentidos más abstractos en ella.

Si analizamos el conflicto expresado en la discusión entablada entre los dos grupos del gobierno novohispano y sus argumentaciones sobre la posibilidad de un ejercicio político en base a un nuevo sujeto político, la ‘nación’, vemos una diferencia respecto a la extensión y condiciones con que comprendían a los individuos que podían ser referidos por éste término. Más significativo nos parece la manera en que su uso variaba en relación a si se aceptaba o no como válida una lógica de legitimación distinta para la práctica política de acuerdo a las circunstancias del momento. Los nuevos registros semánticos con que el grupo de españoles americanos entendían el concepto nación, posibilitaba no sólo una actividad política franca, sino además una perspectiva en que se tenía igual o mayor derecho a construir el orden político desde las condiciones de lo local, y, mediante esto, hacer diálogo con el poder soberano regio. En cambio, el grupo peninsular rechazaba la idea de que el término nación y su referente poseía validez para ser introducido en la lógica política acostumbrada, una en la que la nación americana había perdido la capacidad de ejercicio político debido a la nueva posición que tenían los territorios americanos y sus habitantes en el régimen borbónico.

²⁸¹ Véase el encabezado del título XII, partida segunda de las *Siete partidas* donde dice: “[d]ixeron los sabios que asi como ayunto dios en el ome estas tres maneras de almas [creadora, sentidora, razonable] que según aquesto debe el amar tres cosa de que le debe venir todo bien que espera haber en este mundo y en el otro. La primera a dios. La segunda a su Señor natural. La tercera a su tierra.”

En la perspectiva americana, sólo ciertas autoridades políticas poseían plena legitimidad, ya que surgen directamente del pueblo; otras, por derivarse del otro polo del espacio político, el monárquico, tenían un carácter de menor legitimidad debido a que carecían del sentido de arraigo territorial propio de los habitantes de un mismo espacio geográfico. La preeminencia de la nación europea sobre la americana en los cargos de gobierno había sido tolerada por éstos durante el siglo XVIII, pero había generado un gran descontento por haber dado preferencia a hombres extranjeros en el gobierno local (contraponiéndose a la práctica tradicional del gobierno de los Habsburgo que privilegiaba a la nación española americana para gobernar en sus propios territorios y la práctica de establecer con ellos un consenso). Este descontento reaparecía, en tono exacerbado, en la situación de acefalía monárquica. Lo que sucedió al interior de los debates entre el grupo criollo del Ayuntamiento y el grupo peninsular, encarnado en el Real acuerdo, fue una discusión sobre la competencia por asumir con legitimidad la autoridad de gobierno.

La autoridad política en los territorios americanos, comúnmente asignado a peninsulares que gozaban de la confianza del Rey, se vio cuestionada por las nuevas ideas que impulsaban una legitimidad fundamentada en la lógica política local, y que se expresaba en vinculación al nuevo sentido del término nación -sujeto político que reúne signos locales de identidad con las atribuciones de ejercicio político pleno a modo tradicional hispano-.

Mediante la propuesta de extender a todos los cuerpos de gobierno locales la posibilidad de conformar un poder político constituyente mediante la integración de una Junta novohispana, los miembros del Ayuntamiento de la ciudad de México trastocaban el lugar privilegiado que poseían las autoridades extranjeras en la práctica de gobierno -no obstante las precauciones sobre el juramento de lealtad al Rey que esto mismo

implicaba-. Las atribuciones políticas de los peninsulares buscaban ser cercadas, y sus facultades de gobierno discrecional limitadas -más en un sentido simbólico que en una manifestación directa-. Con ello, este grupo veía diezmadas las posibilidades de tener un carácter superior en las decisiones del gobierno americano. En este contexto se entiende que la Audiencia tema por sus puestos y rechace la propuesta de dar reconocimiento a nuevos cuerpos políticos. El origen de la autoridad política de los peninsulares estaba dada por el Rey, pero la situación del momento presentaba las condiciones para cuestionar esta posición, debido a que aquél había roto su vínculo con los súbditos. La fuente de legitimidad de las autoridades locales americanas seguía estando y de esto podía sacar provecho este grupo.

Desde el punto de vista formal, el establecer una Junta novohispana implicaba reunir a todas las corporaciones del reino manteniendo la jerarquía del orden social tradicional sustentada en los distintos brazos de la monarquía. No obstante, el reunirlos a todos para integrar un nuevo cuerpo constituyente que diera forma a un nuevo poder político que poseyera la facultad de tomar decisiones encaminadas a resolver la crisis monárquica, podía desencadenar el que más individuos con un reconocimiento de legitimidad local -y con ello mayor fuerza política en el ámbito popular, el referido 'brazo de los comunes'- se impusiera a las autoridades impuestas por el rey; éstos, a pesar de formar parte de la élite social hispana, poseían poca legitimidad ante los ojos de los habitantes americanos -el brazo de los nobles y el clero-.

En la perspectiva de los españoles peninsulares, el escenario que se vivía en América no presentaba las condiciones para llegar a conformar una comunidad perfecta. El grupo de los gachupines no aceptaba conceder autonomía política a un cuerpo social en el que prevalecen individuos con poca capacidad a ejercer el poder político -según su propio juicio-, pues tenían un carácter deficiente en los atributos de civilidad (cuyo

modelo está impuesto a imagen del español europeo). El peligro de hacer una Junta en la Nueva España consistía en permitir que se introdujera la opinión pública surgida del común -e incivilizada a ojos de los peninsulares- en el juicio de las acciones políticas; esto llevaría a la transformación desordenada y perjudicial del orden político constituido (como había sucedido en Francia). Para los gachupines, sólo las naciones o pueblos de Europa podían asumir el ejercicio de gobierno sin la figura del Rey. La ‘pureza’ con que establecen sus vínculos simbólicos, les permitía formar comunidades perfectas que estuvieran capacitadas para erigir Juntas en las que se asumiera legítimamente el depósito de la soberanía del monarca.

En América se tiene una relación social más compleja, pero esto sólo es visto de manera deficiente por el grupo español extranjero. La lógica política que articulaba las discusiones en aquél momento era una en que las reglas para asumir el poder político se manifestaban de manera parcial, desde la mirada del grupo local, lo que dificultaba el que nuevos grupos sociales fueran reconocidos. El juicio de los españoles europeos sobre quiénes podían legítimamente conformar una comunidad perfecta mediante la recuperación y expresión de los registros simbólicos hispanos, suponía ambigüedades cuando se intentaba emplear en relación a las naciones americanas. No obstante, los americanos habían comprendido esta lógica y la empleaban bajo sus propias condiciones, lo que, en su propia perspectiva, no implicaba desventaja alguna frente al modelo europeo; al contrario, sólo de esta manera se expresaría de manera auténtica la constitución de una comunidad perfecta en América.

En la lógica política de antiguo régimen el sentido más fundamental para el origen del poder político no partía de nombramiento divino o de la imposición de un individuo, sino del juramento recíproco entre los hombres que busca sustentar el reconocimiento de necesidades comunes a partir de hechos y símbolos tradicionales. En

base a esto, mejor conduce al bien común de la comunidad quien haga más patente los lazos que les da unión, y quien apoye para que se haga más fuerte el celo por mantener el vínculo moral.

El empleo del término nación y su vinculación al ejercicio moderno de la soberanía no sólo fue el resultado de cambios semánticos originados en las transformaciones fácticas del orden socio-político, sino que también fue un factor para éstas. El nuevo sentido del término nación, en su acepción más moderna de sujeto político, poseía atribuciones más fundamentales que las que establecía el mero orden legal; incluso podría encarnar una nueva fuente de legitimidad para el ejercicio político.

Hemos visto que el término nación puede relacionarse con el contenido semántico que poseía el término *communitas perfecta* debido a que, en el registro tradicional de la política hispana, ambos referían a un status de grupo en donde los individuos asumen por sí mismos la constitución y manejo del orden político. Lo que marca un nuevo espacio de enunciación para el concepto nación es la exigencia de abrir e incluir en la esfera política a nuevos actores sociales y su expresión o voz en relación a las decisiones sobre cuáles son las medidas más adecuadas de gobierno. El momento perfecto para su demanda pública fue la situación de interregno extraordinario que presentaba la acefalía de la monarquía hispánica y que generaba un debate jurisdiccional entre las esferas de gobierno y el espacio político. El Ayuntamiento pedía el juramento general de los cuerpos del reino, y argumentaba a su favor que esto propiciaría que emergieran los “omes onrados”, “aristoi” o “meliores” de la sociedad, lo que en las leyes mismas se proponía como el mecanismo de apoyo más adecuado para orientar el juicio del Rey cuando el sistema legal no es suficiente para mantener el orden.²⁸² También se afirmaba que el orden legal no puede sostenerse únicamente en los Códigos

²⁸² GARCÍA, Genaro *óp. cit.* documento LV “Exposición sobre la facultad, necesidad y utilidad de convocar una diputación de representantes del reino de Nueva España [...], p. 171.

o en los juicios del Rey, y que el orden político requiere de la participación de los mejores hombres de la comunidad sin el cual el bien común se desdibuja.²⁸³

Al referir a los lazos fundamentales del antiguo régimen hispano, los principios tradicionales con que se pensaba posible el bienestar de las comunidades, se habla comúnmente de la fe en Dios y la lealtad al Rey, pero se olvida aquél en el que se juega en gran medida el sentido político de ambos: el vínculo a la tierra.²⁸⁴ Es en este registro que, consideramos, se da el vínculo de los hechos normativos propios de la época; aquellos que propician la adquisición del sentido político en el hombre y la expresión de un bien común. El nuevo sentido político del término nación se vinculó a un carácter más abierto en el ejercicio del gobierno, y a la disponibilidad de emitir juicios sobre éste; podían ser incluidos individuos que antes no estaban considerados en la esfera política, aunque esto no implicara que cualquiera pudiera hacerlo.

Lo que nos parece más interesante de este devenir del concepto nación es que expresa el juego de interpretación simbólica que da pie a la lógica de reconocimiento político entre los hombres de la cultura hispana. La resignificación que sufre el concepto nación parte de un redescubrimiento de la dimensión política que posee la tradición hispana, cuestionando las prácticas del momento y comenzando a integrar nuevos aspectos (irónicamente, más tradicionales) bajo el marco de los hechos normativos propios de la lógica hispana. Estos sentidos fueron empleados de maneras nuevas y produjeron choques y rupturas con la mentalidad del propio tiempo.

Cuando vemos cómo las nociones simbólicas de tierra, sangre y herencias históricas se ponen en juego mediante el uso del término nación en dos cuerpos políticos diferentes, podemos notar que la discusión giraba en torno a la validez del uso del nuevo sentido para este término, bajo las condiciones circunstanciales y contextuales

²⁸³ Respecto a la necesidad de carácter moral por reunir a los mejores del reino o “meliores” del reino véase la exposición que sobre esto hace Jacobo Villaurrutia en GARCÍA, Genaro *óp. cit.* p. 174.

²⁸⁴ Véase más arriba cita 229.

del momento. Se ponían en juego diversas implicaciones acerca de su validez y aceptación o no. La lógica con que se pretende validar o rechazar su uso es discutido con apasionamiento ya que supone la reformulación y reinterpretación del poder político.

El nuevo sentido para el concepto nación que pretenden impulsar los españoles americanos presenta algunos puntos ciegos en la comprensión de los postulantes. Ejemplo de esto puede verse en la discusión que surge de manera casi accidental entre el oidor Guillermo de Aguirre y el síndico de la ciudad de México, Francisco Primo Verdad y Ramos. La discusión versaba respecto a qué grupo debería asumir legítimamente el ejercicio constituyente del poder político cuando se apela a fueran autoridades locales. Las implicaciones del argumento por dotar a las naciones americanas del poder político constituyente para hacer frente a la crisis supondría, de acuerdo a Guillermo de Aguirre, que no fuera ni la nación española europea ni la americana a la que le correspondiera recibir esta potestad, sino a los pueblos originales americanos. Ante esta interpretación, el síndico de la ciudad guardó silencio según consta en la relatoría de la reunión.²⁸⁵

Esta posibilidad de interpretar los hechos y símbolos bajo los cuales se asume la autoridad política, podía presentarse en el contexto de los pueblos indios, ya que ellos poseían la condición más fundamental en la dimensión territorial, tanto histórica como legalmente, y también debido a que su linaje habría sido desde un inicio objeto de reconocimiento y cuidado a partir de la Conquista. A pesar de que se pretendía transformar los límites con que se interpretaba el ámbito del poder político, bajo el sentido emergente del concepto nación, existía un límite interpretativo acerca de qué grupo podría asumir legítimamente los símbolos que posibilitan el ejercicio político. Para que los indios tuvieran un lugar en el nuevo orden político de la modernidad

²⁸⁵ Véase GARCÍA, Genaro *óp. cit.* p. 137.

hispana aún era necesario que se reconocieran las nuevas reglas de la lógica política en grupos que no compartían por completo la concepción europea. Inconveniente que se mantiene todavía a inicios del siglo XXI.

¿Debemos seguir esperando una reconfiguración semántica del lenguaje político actual desde la esfera de poder del Estado de manera que se amplíe la capacidad de integrar los discursos de los distintos grupos sociales, que, ahora sí, respete las diferencias esenciales en los sentidos de autonomía y reconocimiento simbólico con que articulan sus propios sentidos comunitarios? ¿Debe el Estado imponer a estos grupos un modelo civilizatorio -a manera de comunidad perfecta- como condición para su reconocimiento en el ejercicio y debate político actual? ¿Acaso no sería mejor que amplíemos la participación política a grupos que posean prácticas de reconocimiento e integración que fomenten la creación de contenidos comunes no importando si estos no adoptan marcos impuestos desde fuera? ¿Es necesario tener un modelo común y universal para el ejercicio legítimo de la actividad política? Nos parece que sigue siendo una tarea pendiente el que se acepte y respete las prácticas de distintas comunidades culturales conducentes al desarrollo y cuidado de su propio bien común. Para evitar imponer límites arbitrarios a la práctica de reconocimiento entre los hombres debemos fomentar la escucha e interpretación de sentidos de pertenencia y cuidado comunitario distintos a los nuestros, de manera que enriquezcamos la comprensión mutua de posibilidades de expresión y vida en sus variadas manifestaciones culturales.

Conclusiones

El objetivo de la nuestro trabajo fue comprender la transformación del discurso político hispanoamericano y la adquisición de un nuevo sentido para el vínculo y ejercicio de gobierno; todo esto en el contexto de una época de transformaciones revolucionarias. La filosofía política problematiza el fenómeno del acuerdo político, los distintos modos en que puede cobrar realidad y el modo en que son legitimados. Esto fue lo que pretendimos analizar a lo largo de nuestro trabajo respecto a la experiencia política hispanoamericana de fines del antiguo régimen y en el albor de su etapa moderna.

Partimos exponiendo los marcos de comprensión mediante los cuales los hombres del antiguo régimen adquirirían las condiciones de interpretación y producción de los discursos políticos. El sentido jurisdiccional, el sentido organicista basado en hechos normativos, y la dinámica pactista, bajo la cual adquiere fundamento la relación entre el *princeps* y la *communitas*, integraron la lógica con que se articulaban las cuestiones previas al orden político hispano. Los principios fundamentales para esta cultura de orden revelado -la *lex*, la *aequitas* y el *ordo*- tuvieron mayor resonancia en el ejercicio local de lo político, enmarcados por la demanda de un consenso entre los sujetos políticos. Esta concepción tradicional resintió la aparición del nuevo horizonte de pensamiento político que emerge gracias al movimiento de la Ilustración.

La visión que se tenía sobre la dinámica política tradicional se reveló estéril ante el impulso absolutista encaminado al control pleno de la vida al interior de las comunidades autónoma. Dicha orientación tuvo la intención de regular desde la cabeza del gobierno todas las experiencias políticas de los distintos grupos sociales y limitar la discrecionalidad con que se articulaba el consenso junto con ellos.

Nuevos valores humanos, nuevos intereses materiales y una ambigua sacralización en la concepción de los vínculos que sustentaban las prácticas del gobierno -todo ello surgido gracias al absolutismo de corte ilustrado- generó gran empeño por el establecimiento de reformas político-administrativas que dotaran de una lógica distinta a la comprensión política hispanoamericana y al lugar que ocupaban los territorios conquistados dentro de ella. Los cambios avizorados por estas transformaciones dieron pauta a un ejercicio crítico de parte de algunos cuerpos sociales disconformes acerca de las nuevas condiciones que las reformas impusieron a la experiencia política del momento. A pesar de que los cambios se apoyaban en ciertas nociones fundamentales y comunes al ideario español, se trastocaron en gran medida los sentidos tradicionales.

El concepto nación, ahora usado en el lenguaje político, trasladó los significados primarios del orden social a contextos más amplios y con nuevos fines, evaluados desde un marco general y trans-local. Los hechos normativos que fundamentaban la conciencia política tradicional se vieron drásticamente modificados hacia sentidos abstractos y homogeneizantes. Por medio de lo anterior, la complejidad y pluralidad de lo social se vio trastocada, así como la interpretación desde la cual surgían los pronunciamientos locales sobre lo político. Comenzaron a fundirse sentidos básicos acerca del orden humano en un nuevo plano, el de la nación, desde el cual se le pretendía dotar de capacidad y autoridad en asuntos políticos al modo en que antes se le reconocía al plano de la *communitas*, pero sin mantener algunas condiciones fundamentales a ésta como el necesario vínculo moral entre los individuos.

La condición para asumir la facultad de acción política en la comunidad era concebida como la expresión de un juicio libre y razonado por parte de los hombres (*sui iuris*) encaminado a lograr una unidad moral (*communitas perfecta* o *respublica*) que

gué a la comunidad a su propia comprensión del bien común. Esto se vio modificado por la perspectiva utilitarista que orientó los juicios sobre las prácticas políticas adecuadas al bien de la nación. El reconocimiento previo acerca de las necesidades en común pasó a segundo término frente a las necesidades individuales reunidas por el cuerpo abstracto y trans-local de la nación.

El tipo de racionalidad acerca de la dinámica social que estaba emergiendo generó nuevas formas de sociabilidad desde donde se gestó una crítica sobre el propio modelo político. Las ideas sobre equidad social, bienestar común, y otros criterios normativos para juzgar la calidad del gobierno en el antiguo régimen, fueron recuperados por estos grupos, generando un espacio en donde se debatió acerca de las prácticas de gobierno: todo esto fue conformando la naciente opinión pública. Los argumentos con que exigieron reconocimiento estos grupos tuvieron semejanza con las maneras en que exigían reconocimiento común los territorios autónomos del antiguo régimen, excepto que las condiciones históricas ya no eran las mismas. Las demandas en torno a la recuperación de derechos perdidos, ocasionados por el avance del modelo de gobierno absolutista, se convirtió en uno de los principales motivos de conflicto entre el Rey y sus súbditos, y el momento propicio para el destape de estas exigencias fue el momento de interregno extraordinario a finales de la primer década del siglo XIX.

El debate sobre si en América existía una nación con capacidad para actuar políticamente ante la crisis monárquica expone el deslizamiento de sentido en el concepto nación, además de vincularlo a otros significados ofrecidos por la dinámica hispana tradicional en este contexto. La idea de los españoles americanos respecto a que la nación que conformaban podía asumir igual dignidad y acción política que la nación europea, debe entenderse acompañado de una interpretación de las circunstancias en que

esto era enunciado. Ahora la nación era entendida bajo la misma función política que contenía el antiguo sentido de la idea de una *communitas perfecta*.

El conflicto discursivo acerca del carácter político que podía asumir la nación, expuesto en los debates políticos novohispanos entre el grupo del Ayuntamiento de la ciudad de México y la Audiencia, no fue por obligar a reconocer un neologismo en el lenguaje político o por incluir un término ajeno este contexto; en realidad fue por buscar reconocimiento acerca de la legitimidad que el sujeto político encarnado en este concepto implicaba para el ejercicio político, así como si podía emplearse para enfrentar condiciones del momento.

En el trabajo se nos reveló una disputa sobre la modificación de la estructura de interpretación del ejercicio político vinculado a los cambios en las circunstancias históricas, la pertinencia que adquiere el nuevo status político del concepto nación y las posibilidades que presenta su uso en la discusión sobre la capacidad y autoridad de los distintos miembros del cuerpo político. Los alcances de estas discusiones son relevantes pues implican, en cierta medida, un cambio en el orden de la constitución política de la monarquía. Esta posibilidad se manifestó, aunque años después, en el ejercicio constituyente de Cádiz, en donde los diversos reinos hispanoamericanos se reunieron para discutir un nuevo código legal. En el resultado de la reunión en Cortes de representantes de todos los reinos, la nación se elevó al rango de sujeto político que posee legítimamente la capacidad de asumir el poder político soberano.

En el tránsito de este trabajo se nos hizo patente la coexistencia de varias concepciones sobre el ejercicio político al interior de la tradición hispana. Diversos discursos nos revelaron la tensión en el acuerdo político situado en una época de crisis y reformulaciones, donde distintos proyectos se pronunciaron como los más idóneos para guiar a las comunidades a su propio estado de bienestar. Algunas nociones básicas se

mantuvieron en la órbita de la nueva lógica política. El paso a la política de corte más moderno mantuvo registros tradicionales que protegían las dimensiones de acuerdo público de los hombres; aunque lo anterior ya no suponga explícitamente la unión moral entre los individuos, sí implicaba el reconocimiento y legitimación de las autoridades desde la dimensión local más importante, la comunidad. También se mantuvo la apelación a recuperar las voces de los hombres más destacados al interior del espacio local. Además hubo una recuperación del *ethos* republicano perteneciente al imaginario hispano desde tiempos inmemoriales, el cual apelaba a principios de virtud que doten de altura moral a quienes ejerzan la autoridad para juzgar y hacer contrapeso al poder político del rey.

Las modificaciones introducidas por los deslizamientos de sentido en el lenguaje político dotaron de nuevas posibilidades de interpretación a los elementos de este campo. Sin embargo, esto no aseguraba que todos los aspectos que existen en la convivencia social puedan ser expuestos y tematizados. Esto es cierto aún hoy, en donde es necesario descubrir, iluminar y ampliar los sentidos de justicia y equidad social en distintos marcos. Nos es valioso recuperar las experiencias de los debates históricos sobre la legitimidad del ejercicio político porque nos pueden llevar a reflexionar sobre caminos andados y diversos ensayos para enfrentar la ruptura del vínculo político entre gobernante y gobernados, analizar los elementos simbólicos que orientan los sentidos y prácticas comunitarias y sopesar los criterios fundamentales que pueden tender hacia la consecución de un bienestar compartido para nuestras sociedades contemporáneas.

La reflexión sobre los modos de gobierno se encuentra en el interés de muchos pensadores políticos desde la antigüedad; sin embargo, se hace más hincapié en sus estructuras formales que en los procedimientos que dan ejemplo de cada uno de ellos. El báculo o piedra de toque para reconocer la bondad o envilecimiento que muestran los

individuos en ellas usualmente se relacionaba a virtudes o vicios reconocidos públicamente; esto servía también para dar cuenta de la capacidad de un grupo de hombres para generar bien común al interior de su comunidad. Equilibrar los intereses y acciones de los grupos sociales ha sido un interés importante para el pensamiento político. El modelo nacional con que se organiza la experiencia y práctica social y política desde el siglo XVIII puede haber sido conveniente para modificar lastres en el ejercicio de gobierno, pero puede que sea rebasado ante nuevas condiciones para la convivencia de las personas.

Queremos resaltar que en la historia hispanoamericana, el poder de los grupos locales que lograban unirse y elevar su opinión ante las autoridades fue respetado -y alentado- por el gobierno monárquico hasta cierto momento. Esta comprensión tradicional sobre la autorregulación de las comunidades fue re-apropiado por grupos sociales que, estando la monarquía española en crisis, buscaron coordinarse y hacer resurgir su derecho y capacidad para la acción política, militar y legal. De igual manera, sirvió para retomar la postura de limitar, desde los espacios locales, a la autoridad de gobierno bajo una doble justificación: la recuperación de tradiciones perdidas que exaltan la libertad y autonomía de los grupos humanos para dotarse de su propio orden político, y el derecho al rechazo a la figura de gobierno cuando su actuar es incorrecto ante la comunidad (moral o legalmente). Esta recuperación de aspectos fundamentales en la tradición política se expresó en términos de re-establecer los vínculos y derechos esenciales de los pueblos.

Nos llama la atención que este intento de recuperación de los sentidos tradicionales en el vínculo político se relacione al surgimiento del concepto nación, presentándose como el carácter que adquiere el orden social en un cuerpo ampliado de individuos. Este nuevo modelo emerge de la recuperación de poder en la dimensión

local de los grupos humanos -los ayuntamientos y las repúblicas- y de su capacidad para contestar al poder del rey. La lógica del vínculo político surgido del modelo nacional dio un cariz nuevo al reconocimiento social, en donde el poder no se concentra en un solo individuo o en algunos grupos, sino que se difunde en todos los miembros de la sociedad -idealmente-. El término nación, como concepto y sujeto político, manifiesta una nueva comprensión acerca del modo en el que una comunidad pasa a generar las condiciones para sustentarse a sí misma, dejando atrás consideraciones meramente naturales; acuerda con ello una segunda naturaleza de orden moral y política.

El problema moderno del establecer orden en comunidades ampliadas implica nuevos retos para los registros de reconocimiento y acuerdo humano tradicionales. ¿Cómo formar grupos e instituciones que permitan este ideal de integración amplia para el ejercicio político? ¿Cómo plantear los límites y transformaciones a estos ante la necesidad de establecer nuevos órdenes constitucionales? ¿Cómo enfrentar esto ante la experiencia de un momento histórico en que se trastocan los valores y principios fundamentales? ¿Cómo dar arreglo al acuerdo social en sociedades cada vez más complejas y grandes? Parafraseando a Pierre Rosenvallón, las formas de gobierno mantienen siempre una relación con la pluralidad del tiempo. La perspectiva con que se tome el aspecto histórico de los hombres y sus comunidades define el tipo de prácticas de gobierno que desarrollen; la orientación de su lenguaje da cuenta de cómo se legitiman estas concepciones.

La idea de poder político como algo ‘unitario, indivisible, perpetuo e inalienable’ es lo que constituye al Estado moderno, pero también lo que le es destructivo según Elías Palti. Esto se debe a que presupone la enajenación del poder constituyente, situado inicialmente en el reconocimiento mutuo de los habitantes, en la figura de los representantes. Esto se presenta de manera aparentemente necesaria en el

ejercicio político moderno, pero conlleva dificultades para el reconocimiento de la capacidad política de los individuos. Consideramos que existen maneras en que el poder político constituyente no se pierde al ser transferido a figuras de representantes (necesarios en la lógica política moderna), pero sólo cuando este acto se entiende como un ejercicio de confianza que necesita estar siendo constantemente actualizado para reconocer adecuadamente el 'status' que presenta la comunidad.

Un problema político que sigue estando presente en las sociedades modernas es cómo poner límites al poder constituyente de la esfera del gobierno (distanciado cada vez más de la experiencia del hombre común) y cómo, al mismo tiempo, hacerlo fuerte para soportar los cambios en las condiciones históricas de los grupos humanos. Este es, consideramos, el problema esencial de la política moderna. Un punto que consideramos relevante es que en la dinámica política se reconozca la falibilidad de lo humano así como el factor tiempo que nos mantiene en un continuo proceso. Esto sólo lo podemos ver de manera crítica apoyándonos en la perspectiva de los otros y atendiendo el carácter que da origen a las tradiciones en las comunidades. El nacionalismo se revela como una tradición política que partió de otra anterior, y que, en los tiempos actuales, debe ser cuestionada acerca de su pertinencia para hacer frente a los dilemas sociales y globales de la vida en común.

De acuerdo a Michael Oakeshott, las leyes siempre van en atraso a las prácticas y costumbres comunitarias que legitiman la idea de bienestar social. Debemos de recuperar la conciencia colectiva de legitimación del orden socio-político en nuestras sociedades contemporáneas. El sentido de maduración en el clima político de nuestro tiempo exige una toma de postura a semejanza de la que hicieron los criollos novohispanos a comienzos del siglo XIX, pero una en la que no se excluyan formas distintas de tradición y pensamiento sobre la conducción y normas en las experiencias

humanas. Esto también implica escuchar tradiciones de pensamiento distintas, que no se asienten necesariamente en las mismas categorías occidentales sobre lo que es o no racional. Es tiempo de que amplíemos nuestras concepciones sobre lo que puede ser racional en política, de modo que incluyamos voces distintas en las discusiones sobre nuestro futuro como comunidades humanas.

Bibliografía

Fuentes Directas

- AQUINO, Tomás (1989) *Suma de Teología* (tomo II) Madrid: BAC
- BARRIENTOS Grandón, Javier (2004) *El gobierno de las Indias* Madrid: Marcial Pons, Fundación Rafael del Pino.
- _____ (1993) *La cultura jurídica en la Nueva España* México: UNAM.
- BERMAN, Harold J. (1996) *La formación de la tradición jurídica en occidente* México: FCE.
- ECO, Umberto (1980) *Tratado de Semiótica General*, [trad. de Carlos Manzano] Barcelona; México: Lumen; Nueva Imagen.
- FEIJÓO, Benito Jerónimo “Amor a la Patria, y pasión nacional” en *Teatro Crítico universal*, III, discurso X, revisado en <http://www.filosofia.org/bjf/bjft310.html>
- GUERRA, François-Xavier (1992) *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* Bilbao: Fundación Mapfre.
- GROSSI, Paolo (2004) *DERECHO, SOCIEDAD, ESTADO*. México: COLMICH, Escuela Libre de Derecho, UMSNH.
- _____ (1996) *Orden jurídico medieval*. Madrid: Marcial Pons
- HALPERIN Donghi, Tulio (1969) *Historia Contemporánea de América Latina* Madrid: Alianza.
- HAMNET, Brian (1985) *La política española en una época revolucionaria, 1790-1820*, trad. Ismael Pizarro Suárez, México: FCE.
- HESLES, Carlos (2005) *El vuelo de Astrea. Configuración jurídico-política de la monarquía católica*. México: Porrúa/UNAM.

- LOUSTEAU Heguy, Guillermo A.; LOZADA, Salvador M. (1966) *El pensamiento político Hispanoamericano. Francisco Suárez. Selección de Defensio Fidei y otras obras* (estudio, selección y traducción de Luciano Pereña) Bs. As.: Depalma.
- LYNCH, John (2001) *América Latina, entre colonia y nación* Barcelona: Crítica.
- _____ (1985) *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Barcelona: Ariel.
- MORELLI, Federica (2005) *Territorio o Nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, tr. Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- PALTÍ, Elías (2007) *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado* México: Siglo XXI.
- _____ (2002) *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Bs.As.: Fondo de la Cultura Económica.
- PORTILLO Valdés, José María (2006) *Crisis atlántica: Autonomía e Independencia en la crisis de la monarquía* Madrid: Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons.
- _____ (2000) *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ROSENVALLÓN, Pierre (2003) *Por una historia conceptual de lo político* Bs. As.: FCE.
- ROVIRA Gaspar, María del Carmen (2004) *Francisco de Vitoria. Entre España y América. El poder y el hombre*. México: Miguel Ángel Porrúa, Cámara de Diputados.

- SUÁREZ, Francisco (1966) *Selección de defensio fidei y otras obras* (estudio, selec. y trad. por Luciano Pereña) Bs. As.: Depalma.
- SKINNER, Quentin (1990) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Madrid: Alianza, T. II.
- STOETZER O., Carlos (1979) *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution* New York: Fordham University Press.
- VELAZCO Gómez, Ambrosio; DI CASTRO, Elizabetta; BERTOMEU, Maria Julia (2006) *La Vigencia Del Republicanismo*. México: FFyL UNAM
- VELASCO Gómez, Ambrosio (2009) *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. México: UNAM.
- _____ (1995) *Teoría política: Filosofía e historia: ¿anacrónicos o anticuarios?* México: UNAM.
- VERA, Francisco *San Isidoro de Sevilla* Madrid: M. Aguilar.
- VITORIA, Francisco (1998) *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, Madrid: Tecnos.

Artículos

- ADELMAN, Jeremy “The Rites of Statehood: Violence and Sovereignty in Spanish America, 1789–1821 en *Hispanic American Historical Review* 90:3 August 2010.
- ANNA, Timothy E. “Spain and the Breakdown of the Imperial Ethos: The problem of Equality” en *Hispanic American Historical Review* 62:2 1982.
- ARCHER, Christon I. “México en 1810: el fin del principio, el principio del fin” en Alicia Mayer, (coord.) (2007) *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, 2 v., México, UNAM.

- ÁVILA, Alfredo “De las independencias a la modernidad. Notas sobre un cambio historiográfico” en Erika Pani; Alicia Salmerón (eds.) (2004) *Conceptualizar lo que se ve. François-Xavier Guerra, historiador. Homenaje*. México: Instituto Mora.
- BARTOMEU, María Julia “Sobre el concepto filosófico-jurídico de la libertad en el derecho hispano y la tradición republicana democrática”, en Velazco Gómez, Ambrosio; Di Castro, Elizabetta; Bertomeu, Maria Julia (2006) *La Vigencia Del Republicanismo* México: FFyL UNAM.
- CHIARAMONTE, José Carlos “Modificaciones del pacto imperial”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.) (2003) *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX* México: FCE.
- GARRIGA, Carlos "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen", en *Istor. Historia y derecho, historia del derecho*, Año IV, No. 16 (primavera, 2004).
- GUEDEA, Virginia “La otra historia. O de cómo los defensores de la condición colonial recuperaron los pasados de la Nueva España”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, v. XLVIII, (2005-2006).
- HOBBSAWM, Erick J. “Nacionalismo y nacionalidad en América Latina” en Sandoval, Pablo (2010) *Repensando la subalteridad Miradas críticas desde/sobre América Latina* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- HOQUELLET, Richard “Los reinos en orfandad: la formación de las Juntas Supremas en España en 1808” en Marta Terán y José Antonio Serrano Ortega (2002) *Las guerras de independencias en la América española*. México: El Colegio de Michoacán/Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

- LOMNÉ, Georges “República/Republicanos” en Fernández Sebastián, Javier (dir.) (2009) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. I Iberconceptos*.
- LOMNITZ, Claudio “El nacionalismo como un sistema práctico” en Pablo Sandoval (comp.) *Repensando la subalternidad Miradas críticas desde/sobre América Latina* Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- MÁRQUEZ, Pedro (1804) “*Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*” en ROVIRA, Gaspar; PONCE, Carolina (comp. y estudio crítico) (2007) *Antología. Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre y Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana, de Pedro Márquez*. (est. Crítico de M. del C. Rovira y C. Ponce, pól. De Virginia Aspe Armella, trad. del latín Mauricio Beuchot, C. Ponce y Maria Leticia López Serratos). México/Toluca: UNAM/UAEM
- MOLINA Martínez, Miguel “Pactismo e independencia en Iberoamérica, 1808-1811” en <http://www.americanistas.es/biblo/textos/cu04/cu04-07.pdf>
- PIETSCHMANN, Horst “Nación e individuo en los debates políticos de la época preindependiente en el imperio español (1767-1812)” en Izaskún Álvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez, eds. (2003) *Visiones y revisiones de la independencia americana*, Salamanca, Universidad de Salamanca (Aquilafuente 52).
- PORTILLO, José Ma. “Libre e independiente. La nación como soberanía” en Ávila, Alfredo; Pérez Herrero, Pedro (2008) *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad de Alcalá, Instituto de Estudios Latinoamericanos.

- RODRIGUEZ O., Jaime E. “The Emancipation of America” en *The American Historical Review*, vol.105, No. 1 (Feb 2000).
- TRASLOSHEROS, Jorge “Estratificación social en el reinos de la Nueva España, siglo XVII” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Vol. XV, no. 59, verano 1994
- _____ “Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España” en *Historia Mexicana*, No. 220 (abril-junio, 2006).
- QUIJADA, Mónica “Sobre ‘nación’, ‘pueblo’, ‘soberanía’ y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico” en Jaime E. Rodríguez O. (coord.) (2008) *Las nuevas naciones: España y México 1800-1850* Madrid: Mapfre.

Ediciones documentales

- GARCÍA, Genaro (comp.) (1985) *Documentos Históricos Mexicanos*, 7 v., ed. facsimilar, México: Instituto de Estudios Históricos sobre la Revolución Mexicana.
- *Las Siete Partidas* del muy noble Rey Don Alfonso El Sabio glosadas por el Lic. Gregorio López. Madrid 1611, 2 v.
- *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*. Madrid 1681, 4 v.
- TALAMANTES, Melchor *Causa instruida contra Fr. Melchor de Talamantes por sospechas de infidelidad al Rey de España y de adhesión a las doctrinas de la Independencia de México* en Genaro García *Documentos Históricos Mexicanos*, vol. VII, ed. facsimilar, México: Instituto de Estudios Históricos sobre la Revolución Mexicana.
- _____ *Idea del Congreso Nacional de Nueva España* en *Ibíd.*
- _____ *Lo que conviene á las Americas: estar siempre bajo la Dominacion Española* en *Ibíd.*

- _____ *Proclama del Virrey Iturrigaray a los Habitantes de México, con notas atribuidas a Fray Melchor Talamantes* en *Ibíd.*
- _____ *Representación nacional de las Colonias. Discurso filosófico* en *Ibíd.*
- Constitución de Cádiz (1812) revisada en línea en: <http://www.cadiz2012.es/constitucion.asp#>

Obras consultadas

- CORREAS, Oscar (coord.) (2007) *Derecho Indígena Mexicano I* México: CEIICH-UNAM/CONACYT/Ediciones Coyoacán
- DOUGNAC Rodríguez, Antonio (1994) *Manual de Historia del Derecho Indiano* México: UNAM.
- FERNANDEZ Sebastián, Javier (dir.) (2009) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850* Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales; Fundación Carolina.
- _____; Fuentes, Juan Francisco (dirs.) (2002) *Diccionario político y social del siglo XIX español* Madrid: Alianza.
- HÖPFL, Harro (2004) *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c.1540-1630* Cambridge: Cambridge University Press. Consultado en: http://books.google.com.mx/books?id=HvRzWf1cWDMC&pg=PA201&lpg=PA201&dq=Potestas+dominandi,+seu+regendi+politica&source=bl&ots=NkJYc66HTo&sig=VfCtsHO0k9fCausKgVSYgRgYwTc&hl=en&redir_esc=y#v=onepage&q=Potestas%20dominandi%2C%20seu%20regendi%20politica&f=false

- ROMERO, José Luis; ROMERO, Luis Alberto (comp.) (1977) *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, 2 v., prol. José Luis Romero, comp., notas y cronología José Luis Romero y Luis Alberto Romero, Caracas, Ayacucho, 1977 (Biblioteca Ayacucho, 23).
- RODRIGUEZ O., Jaime E. (1996) *La independencia de la América Española* México: El Colegio de México, FCE.
- ROMERO del Valle, Emilia “Bibliografía de Fray Melchor Talamantes”, en *Historia Mexicana*, no 41. Consultado en: <http://aleph.academica.mx/jspui/bitstream/56789/29553/1/11-043-1962-0443.pdf>
- ROVIRA Gaspar, María del Carmen “Presagios de independencia política en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. Núm. 23. Junio de 2011.
- SKINNER, Quentin (2004) *La libertad antes del Liberalismo* México: Taurus; CIDE.
- VELASCO Gómez, Ambrosio (2006) *Republicanismo y Multiculturalismo* México: siglo XXI.
- _____(1999) *Resurgimiento de la Teoría Política en el siglo XX: Filosofía, Historia y Tradición* México: UNAM.
- VILLORO, Luis (1999) *Estado plural, pluralidad de culturas* México: Paidós-FFyL UNAM.