

Imperio, Constitución y diversidad en la América hispana

Antonio Annino

Universidad de Florencia-CIDE

Resumen: Frente a interpretaciones dominantes hasta fechas recientes, este artículo se centra en destacar la naturaleza imperial y, por tanto, política de la crisis que abre el proceso de las independencias latinoamericanas. Desde esta posición, se analiza el origen de la primera experiencia liberal en la América Hispánica y se destaca su precocidad, al ser previa a la consecución de la independencia, y su intensidad, de la mano de la extensión de la «ruralización de la política». Este efecto de la crisis imperial dominaría todo el siglo XIX y se vinculó, en su inicio, a la difusión de la Constitución de 1812 y a la subsiguiente apropiación de la justicia por parte de los nuevos ayuntamientos electivos, hasta el punto de poder considerar que la ruptura del orden colonial estuvo provocada por la proliferación incontrolada de las nuevas y fortalecidas jurisdicciones municipales. Aquella primera experiencia constitucional fue precoz, consensuada, mayoritariamente rural y comunitaria, por lo que esos rasgos explicarían algunos de los problemas de gobernabilidad surgidos en la región tras la independencia.

Palabras clave: América Latina, independencia, liberalismo, constitucionalismo.

Abstract: Against prevailing interpretations these days, this article focuses on emphasizing the imperial, and therefore, politic nature of the crisis opening the independence process in Latin America. From this position, we analyse the origin of the first liberal experience in Latin America and stress its precociousness, as being previous to the independence, and its intensity, hand in hand with «ruralization of politics». This effect of imperial crisis will prevail during 19th century and was linked, at the beginning, to the spreading of 1812 Constitution and the following appropia-

tion of justice by the new collective town halls, to the extent of considering that the breaking of colonial order was provoked by the uncontrolled proliferation of the new and strengthened municipal jurisdictions. That early constitutional experience was prompt, agreed by consensus, mainly rural, and communal. That is why these features will explain several problems of governability in the area after the independence.

Key words: Latin America, independence, liberalism, constitutionalism.

La monarquía hispánica perdió el título de «imperial» con la abdicación de Carlos V; sin embargo, en la historiografía el término es empleado con frecuencia, mucho más que el de «monarquía compuesta» —técnicamente más correcto pero evidentemente menos evocativo—. También yo he participado de esta costumbre al reflexionar sobre la difícil transición de un espacio precisamente «imperial», compuesto e inmenso, marítimo y terrestre, pluricultural y pluriétnico, a un espacio fragmentado en «naciones» de vida difícil y precaria, España incluida.

Me parece que el caso hispánico reviste de hecho una ejemplaridad propia. Desde el fin del imperio se difundió la convicción de que los problemas de gobernabilidad en las nuevas naciones resultaban de una incompatibilidad cultural entre los actores (americanos tanto como peninsulares) y el constitucionalismo de impronta liberal, que condenó a todo el mundo hispánico a ser percibido como una especie de anomalía gigantesca. Queda entonces un dato: espacio ex imperial y espacio «anómalo» liberal han coincidido siempre en la «conciencia» europea y americana, y no hay indicios de que este tipo de síndrome desaparezca. La globalización hace que, de hecho, se corra el riesgo de producir algo similar. Hoy, en buena parte del mundo, han sido instalados gobiernos de origen liberal-democrático, en contextos culturales obviamente muy distintos de aquellos considerados «clásicos». Esta innumerable «diversidad» ha relanzado polémicas, juicios y prejuicios no muy distintos de aquellos que en su momento envolvieron al mundo hispánico, sobre todo en su componente americano. En el inicio del siglo XXI se encuentran las cosas en una situación no muy distinta de aquella del inicio del XVIII: una espectacular (y muy basta) occidentalización política plantea de nuevo el problema de cómo valorar la diversificación interna sin negar la identidad originaria. Y la apuesta en juego (si así se puede decir) es de nuevo la posibilidad de pensar la historia de la democracia mo-

derna con autonomía de sus categorías normativas, que aún hoy remiten a una *polis* de valores universales e incluyentes pero de requisitos particulares y excluyentes, un paradigma que, a propósito, fue aplicado por primera vez al ex imperio hispánico, y con mayor fuerza a sus territorios americanos. Los verbosos lenguajes de aquella Disputa del Nuevo Mundo¹ codificaron de una vez, desde las mismas emancipaciones, la idea de que la difícil gobernabilidad de las nuevas repúblicas, debida a una presunta incompatibilidad cultural, era el fruto envenenado del «pasado colonial»; en palabras de Bolívar, «tres siglos de despotismo que han dejado el triple yugo de la ignorancia, la tiranía y el vicio» porque «no existe buena fe en América, ni entre las naciones, los tratados son pedazos de papel, las constituciones meros libros, las elecciones combate abierto, la libertad anarquía y la vida un tormento»². Y así, en el espacio del ex imperio, se ha usado siempre el atribuir a aquel «pasado» la responsabilidad por la difícil gobernabilidad del siglo XIX, sobre la base de la convicción de que la independencia no había modificado los roles y las actitudes de los actores sociales. Una abundante literatura ha repetido durante casi dos siglos que la «revolución» de la independencia consistió sólo en la ruptura con España, sin grandes consecuencias sobre el orden interno del territorio americano.

Hoy, sin embargo, se dan las condiciones para superar esta imagen, y para pensar los problemas de la gobernabilidad del siglo XIX de una forma distinta. Hoy es posible afirmar que, en el curso del proceso de emancipación, las relaciones de poder entre los varios componentes de la sociedad americana cambiaron hasta el punto de hacer difícil su reorganización al interior de los nuevos modelos constitucionales. Ésta es una tesis aún «no oficial», no del todo reconocida, pero no falta de razón, como veremos. El punto central es que esta tesis funciona cabalmente sólo si se acepta la idea de que en la raíz de las independencias americanas había una crisis de naturaleza *imperial* que hizo convulsionar a todos los componentes territoriales, España incluida, en un único proceso, y que entonces la ruptura entre los dos

¹ La obra fundamental sobre este tema sigue siendo la de GERBI, A.: *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

² Citado en BRADING, D. A.: *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 613 y 618.

lados del Atlántico fue sólo una consecuencia de un evento más bien de época.

Más que decir «herencia colonial» debemos hablar, en realidad, de una «herencia de la crisis imperial», del fin de un mundo y no sólo de una parte de él (la americana). La diferencia con la experiencia de las colonias del norte es casi tan profunda como para negar la aproximación comparativa implícita en el concepto de «revoluciones atlánticas». La independencia de las colonias del norte de América no destruyó a la metrópoli inglesa, como sucede en el caso del mundo hispánico, y esta diferencia remueve toda semejanza entre los dos eventos. En el norte el fin de una relación colonial, en el sur el colapso de un imperio que «libera» a las colonias.

Un repaso historiográfico

Antes de continuar es oportuno señalar algunas cuestiones historiográficas generales que no sólo tienen que ver con la América Hispánica. En otras palabras, el riesgo es sugerir, más o menos conscientemente, la idea de que los casos «ajenos» y «distintos» deben ser tratados con instrumentos «ajenos» y «distintos»; en nuestro caso, que el estudio de la dimensión normativa pueda ser interrumpido en tanto que haya sido más débil (como a primera vista parece en el caso del ex imperio español), mientras que deba ser mantenido en tanto haya sido más fuerte (como en Norteamérica). Con esfuerzo, pero con una fuerza difícil de contener, también para los casos «clásicos» se abre camino la idea de que la historia de la experiencia democrática se puede hacer sin recurrir a las categorías democráticas. La obra de François Furet, y de quienes lo han seguido en la revisión de la *Grande Révolution*, ha demostrado desde hace tiempo que esta ruta es transitable, y que entonces la historia de la democracia no es la de su facticidad, sino la de sus lenguajes y sus experiencias.

También en la historiografía anglosajona ha sucedido algo semejante. En 1975, un historiador inglés escribió que «las políticas liberales de finales del siglo XIX no eran el producto de un pensamiento específico, aceptado como tal, ni de una filosofía específica legada a la necesidad de la época [...] no se percibía la existencia de un núcleo central de ideas y de principios que articulase las cosas que hacían los

liberales con las reformas que les interesaban»³. Naturalmente no todos los historiadores ingleses estaban de acuerdo, pero lo que cuenta es que no se creía inadmisibles las tesis. Lo que ello añadió a la revisión en curso en aquellos años fue la idea de que la democracia liberal del siglo XIX no tenía aquella evidencia doctrinaria coherente e indiscutible que le había atribuido la perspectiva normativa.

Entonces, superar la historia de la democracia como historia de su factibilidad no atañe solamente a los casos hasta aquí considerados «débiles». La idea de que la experiencia hispanoamericana ha sido desastrosa nace precisamente de la convicción de que, a partir de las revoluciones anglosajonas y de la francesa, existe un «modelo» democrático coherente y «fuerte», de principios bien articulados; entre ellos: la soberanía con la representación, la justicia con los derechos, las elecciones con la competencia libre, hasta identificar en ciertos casos la democracia liberal con el capitalismo mismo. La América Hispánica sería simplemente incapaz de aplicar este «modelo» por ser demasiado «distinta» culturalmente a causa de su pasado colonial.

Las revisiones en curso desde hace no pocos años nos señalan, entonces, que hoy la distancia historiográfica entre las experiencias «clásicas» y aquellas «ajenas» se ha reducido sustancialmente, lo que complica todo a ambas vertientes. Consideremos, por ejemplo, el tan controvertido tema de las elecciones: es todavía común afirmar que las latinoamericanas fueron siempre «corruptas» y, por lo tanto, incapaces de consolidar la representación y la gobernabilidad. Un caso legendario es el voto en el largo régimen de Porfirio Díaz en México (1876-1910), donde el presidente escogía a los candidatos al congreso federal. Es también cierto que la historiografía europea ha superado los viejos modos de considerar la «corrupción» electoral en el viejo continente, pero en una perspectiva comparada eso no basta. El caso inglés de nuevo nos ayuda a considerar cuán difícil sería hacer una valoración certera del voto mexicano. Se ha calculado que entre 1832 y 1900, en el marco de diecisiete elecciones parlamentarias inglesas, en el 36,6 por 100 de los distritos se presentó un solo candidato, según a una práctica bien conocida en la época y llamada *uncontested elections*, un término que ya no lleva implícita la sospecha de corrupción, al menos en la historiografía

³ HAMER, D.: *Liberal Politics in the Age of Gladstone and Roseberry*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. XII.

reciente⁴. Obviamente se puede señalar que el 30 o incluso el 50 por 100 de tal situación es bien distinto del 90 o 100 por 100 en México. Pero ¿cómo argumentar esta diferencia? Afirmar que en porcentaje las elecciones inglesas eran más competitivas y *por ende* más democráticas es menos fundado de lo que podría parecer. Curiosamente, la historiografía ha ignorado una diferencia casi abismal entre la idea de democracia del siglo XIX y aquella del XX: ningún pensador decimonónico teorizó jamás que, en ausencia de competencia, el voto debía considerarse ilegítimo y «corrompido». La competencia se consideró simplemente posible, a veces también deseable, pero no a tal punto necesaria como para invalidar la democracia. La eventual competencia indicaba, en todo caso, que una comunidad estaba dividida políticamente, un objetivo naturalmente muy ambicionado por los partidos victorianos, pero no que fuera menos democrática que otra en la que se hubiese presentado un solo candidato.

He aquí otra cuestión de no poca importancia. Sabemos que la lógica comunitaria y localista de la tradición electoral inglesa entró en crisis cuando fue del todo evidente que los procesos sociales y democráticos emanados de la revolución industrial habían cambiado el perfil del país. No parece que este cambio representara el «triumfo» del liberalismo, como a menudo se ha sostenido. También en este caso se ha suprimido un dato más bien indiscutible: el liberalismo, con su indudable carga de modernidad política, fue pensado originalmente para una sociedad rural, y sólo en un segundo momento fue forzado a adaptarse a una sociedad industrial. La percepción fue de un cambio necesario pero arriesgado, justo por los valores que ponía en discusión, como por otro lado han atestiguado las mejores novelas de la época victoriana.

Minimizar las diferencias entre la democracia liberal de una sociedad rural y la de una sociedad industrial, pensando que a fin de cuentas se cambian las prácticas políticas pero no la semántica de valores expresados mediante un lenguaje político común, termina inevitablemente por ubicar las dos experiencias en campos historiográficos contrapuestos. Y no se trata sólo de la contraposición entre la América Hispánica y Europa. El viejo continente ha convenido siempre en

⁴ CAMMARANO, F.: «Logiche comunitarie e associazionismo nella Gran Bretagna tardo vittoriana», en ANNINO, A., y ROMANELLI, R.: *Notabili, Elettori, Elezioni. Rappresentanza e controllo elettorale nell'800, Quaderni Storici*, 69 (1989), pp. 903-923.

que Montesquieu fue uno de los padres de la democracia moderna, pero para convencerse ha debido reducir a un detalle biográfico el hecho de que este autor defendiera siempre a capa y espada los estamentos privilegiados y la venta de los cargos, considerándolo del todo compatible con un régimen político a la inglesa. Se podría desde luego objetar que Montesquieu comete un clamoroso error, pero sería una salida fácil: nadie en su época le reclamó este «error». En realidad este caso, como otros, permite hoy redescubrir en el viejo mundo algunos dilemas ignorados sólo porque superaban los procesos históricos, al contrario de lo que sucedió en otras latitudes. Montesquieu consideraba posible conciliar los «órdenes privilegiados» con el parlamentarismo, una opción desmentida después por la revolución. El mundo hispánico ha experimentado algo análogo al escenario diseñado por Montesquieu, como veremos, y queda en suspenso si fue un fracaso o no.

La crisis imperial hispánica

No se trata, entonces, de hacer un catálogo de las diferencias y semejanzas en el tiempo y en el espacio, ni de constatar banalmente una desviación entre la «norma» y la «práctica», sino de reconstruir cómo un lenguaje político (liberal) pudo cambiar sus significados al legitimar experiencias también muy distintas entre sí.

Si retomamos ahora nuestro tema, el difícil y «diverso» origen de la experiencia liberal en la América Hispánica, el primer dato que sorprende es su extraordinaria precocidad. Cuando el imperio español se disuelve, y Bolívar emprende sus batallas militares e intelectuales, el liberalismo era en realidad algo bastante vago, tanto desde el punto de vista doctrinario como del político-institucional. Entre 1808 y 1820 Europa fue ciertamente dominada por los eventos napoleónicos, pero también por un encendido debate sobre los éxitos de la *Grande Revolution*, que vale la pena recuperar para comprender la «verdadera» naturaleza de la experiencia liberal del siglo XIX. Benjamin Constant, un autor predilecto de los liberales hispanoamericanos, estaba tratando de entender con qué ingeniería constitucional se podía garantizar en el futuro eso que la Revolución no era capaz de preservar tras haberlo prometido: la libertad política. Madame de Staëll, la más fina analista de los fracasos de 1789, no daba un diagnóstico de éxito: la

Revolución había fallado por haber sufrido un *déplacement d'idées*, las libertades civiles habían sido subordinadas a la libertad política, en una dramática inversión del camino inglés y con el surgimiento imprevisible de dos nuevos despotismos: el jacobino de «la mayoría» y el napoleónico de «uno solo». Creo que ese diagnóstico es la más lúcida radiografía de los extravíos que persiguieron a los liberales decimonónicos en muchos países: perseguir el sueño inglés con instrumentos franceses, con la inquietante conciencia de una desviación inconmensurable entre la realidad y sus normas. Por fuerza debemos preguntarnos si la prescriptividad que atribuimos casi «naturalmente» a la democracia no nació *tras* el fracaso francés, para exorcizar la repetición de aquel *déplacement* que acompañó a la gran mayoría de las experiencias liberales fuera del mundo anglosajón.

Pero fue también precoz en otro sentido. La América Hispánica tuvo una experiencia liberal anterior a su emancipación, una experiencia del todo imperial que, sin embargo, la historiografía ha estudiado en función de lo que pasó después, como un precedente de los Estados nacionales decimonónicos, y como una señal reafirmante de que el fin del imperio había sido un logro de la independencia. Pero ya desde 1975 Halperin Donghi había puesto en duda esta visión preguntándose si no había sido la disolución del imperio la que «obligó» a la independencia como única manera de sobrevivir⁵; y François-Xavier Guerra replanteó esta duda en 1992⁶. A pesar del eco suscitado, las reacciones han sido tibias, no han modificado la tradición y no es difícil comprender las razones. Ya hemos subrayado que si se acentúa la naturaleza *imperial* de la crisis el contraste con las otras revoluciones resulta algo disminuido en el propio catálogo «revolucionario»; mientras que si se piensa que las independencias disolvieron el imperio español, el parragón se aviva un tanto. Pero si se invierte esta perspectiva, la ubicación historiográfica de la América Hispánica cambia radicalmente, y se acerca si acaso a aquella de los otros imperios que en los dos últimos siglos se han colapsado trastornando todo su propio mundo: el austrohúngaro, el otomano, y el ruso primero y soviético después. Si no me equivoco, no existe intento alguno de comparar sistemáticamente la caída de todos estos imperios, muy dis-

⁵ HALPERIN DONGHI, T.: *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

⁶ GUERRA, F.-X.: *Modernidad e independencia*, Madrid, MAPFRE, 1992.

tintos pero también con no pocos rasgos en común. En todos estos casos, la idea de nación divide en vez de unir, también pese a que todo, la lengua, la religión, los «usos y costumbres», eran comunes desde siglos, tal como en la *Monarquía Católica*. Sorprende entonces el silencio que envuelve a otro dato ya recordado: Inglaterra no se colapsó ni antes ni después de la independencia de sus colonias norteamericanas, una diferencia con España que hace problemático el reunir a las dos emancipaciones en una experiencia «atlántica» común.

Pero, ¿cómo definir entonces una crisis *imperial*? El caso hispánico sugiere, precisamente, una primera respuesta: *cuando un imperio colapsa nadie es el heredero legítimo de la soberanía de la Corona, ni siquiera las nuevas instituciones representativas que se apegan al principio de nacionalidad. La acefalía del todo se extiende entonces hasta la última parte que se emancipa, dejando luego en herencia un serio problema de gobernabilidad.*

Una comparación con el caso francés puede tal vez aclarar más esta afirmación. En 1789 la Asamblea Nacional pudo reivindicar exitosamente la soberanía de la nación porque, en una paradoja sólo aparente, la institución monárquica era aún el centro del sistema. La monarquía francesa estaba en crisis pero no había desaparecido súbitamente como la española después de las famosas noches de Bayona de marzo de 1808, cuando toda la familia Borbón abdicó en las manos de Napoleón. Fue entonces la noche de Varennes la que creó una situación similar a la de Bayona, porque Luis XVI al huir se deshizo voluntariamente del reino. Restiffe de la Bretonne comprendió inmediatamente el punto cuando anotó en su diario: «logré asistir al retiro del Rey, y desde ese momento lo consideré destronado»⁷. El juicio de Restiffe no era una opinión del momento, era el dictado de la amargura de ver a un rey disfrazado de siervo intentar la fuga para escapar a su propia responsabilidad y unirse al enemigo exterior. Esta fuga nocturna era una cosa muy grave que minaba los fundamentos de la institución monárquica. La milenaria tradición regalista europea se había dividido sobre muchos puntos importantes, sobre todo después de la Reforma, pero no había siquiera puesto en discusión el principio cardinal de la monarquía: un rey no podía deshacerse

⁷ DE LA BRETONNE, R.: *Le notti rivoluzionarie*, Milán, SE, 1989, pp. 54 y ss. Versión italiana de *Les Nuits de Paris, ou le Spectateur nocturne*.

voluntariamente de su propio reino sino con el acuerdo de éste. La abdicación no podía ser un acto unilateral, so pena de su completa legitimidad, y éste fue precisamente el argumento que de Madrid a Manila utilizaron las juntas locales para no aceptar los hechos de Bayona.

Aquí termina la comparación con Francia. En el orbe hispánico de 1808 no existía ninguna asamblea que pudiera rescatar legítimamente la soberanía de una Corona abandonada voluntariamente. A la cesión ilegítima de la soberanía correspondió, en cambio, su dispersión territorial en las innumerables juntas que la reivindicaron. Se puede discutir si dicha respuesta fue o no una revolución, pero lo cierto es que el acto fue el mismo en todo el espacio imperial, y con tal grado de consenso que hace pensar en un imaginario profundamente radicado en sociedades muy distantes unas de las otras y culturalmente muy distintas⁸. Sin duda las juntas eran, desde las *Siete Partidas* del siglo XIV, instituciones temporales previstas para casos de «necesidad y urgencia» (como se diría hoy).

El dato más nuevo y dramático, y que da siempre qué discutir a los historiadores, fue, en cambio, la irreversibilidad del proceso de apropiación de la soberanía que, sin embargo, no obedeció (aún) a la lógica de la representación «moderna», que opera en oposición a los poderes del monarca (en el caso francés) o de otro parlamento (en el caso de las colonias norteamericanas). En el mundo hispánico, la naturaleza *imperial* de la crisis consistió, en cambio, en la superposición de una *vacatio legis* a la *vacatio regis* causada por las abdicaciones. Se trató de una crisis, por así decirlo, interna al sistema de gobierno de la monarquía. La abundante documentación de las juntas, incluso de las americanas, no deja lugar a duda: la ilegítima falta del rey había dejado al reino sin la garantía de *justicia* que le había asegurado por siglos la fidelidad y, por lo tanto, la gobernabilidad. Además, la ilegítima ausencia del rey convertía en ilegítimos los actos de sus representantes. La única garantía de la justicia no podía ser otra que las juntas, titulares del poder en nombre del rey ausente y en representación del reino. La lógica de la argumentación remitía a una más que consolidada tradición contractualista, sólidamente radicada en el mundo hispánico, pero la destitución consiguiente y fulminante de

⁸ Véase la reciente obra de PORTILLO VALDÉS, J.: *La crisis atlántica*, Madrid, Fundación Carolina-Marcial Pons, 2006.

los representantes de la Corona en todos los territorios, y no sólo en los americanos, destruyó el «gobierno de los jueces» que por siglos había garantizado la unidad de la *Monarquía Católica*.

La naturaleza de la crisis *imperial* no debe entonces ser buscada en el evento político (Napoleón), sino en las lógicas institucionales que de ahí se siguieron. Más allá de las diferencias de latitud, de tradición jurídica e incluso de lengua (como había en ciertos territorios indígenas), los representantes del rey perdieron su legitimidad para gobernar las sociedades locales. El ataque a las Audiencias no fue, entonces, un signo de que en América existiera ya un proyecto independentista apoyado por una amplia «opinión pública». La misma confrontación, entre los tribunales superiores y los consejos municipales y las juntas se dio en España, y con la misma intensidad⁹. La primera gran diferencia con las «otras» revoluciones es, por lo tanto, que en la hispánica fue la justicia a reubicar la soberanía y no la representación. La apropiación de la justicia por parte de las juntas creó *de facto* una situación no sólo federal, sino, incluso, republicana en el sentido clásico: un gobierno oligárquico de notables, «popular» no por elecciones, sino por la justicia que garantiza, una representación virtual del territorio fundada sobre antiguas jurisdicciones reconocidas, y un vínculo voluntario, de naturaleza contractualista, con una Corona acéfala.

Si se mira la tradición hispánica, son pocas las dudas sobre la naturaleza autonomista de la revolución acaecida en el primer bienio de la crisis, entre 1808 y 1810. En América entonces, pareció «finalmente» afirmar los principios de autogobierno local que los lenguajes del contractualismo y del «consenso» habían conservado incluso bajo el ataque borbónico de la segunda mitad del siglo XVIII. Para quienes no creen en la lectura nacionalista, la continuación de la crisis sigue siendo poco clara. Tratemos de seguir la lógica de la crisis imperial para mostrar cómo, pese a todo, termina por determinar la del primer constitucionalismo, reproduciendo la acefalía originaria de la soberanía también en los territorios americanos.

Dos datos fueron principales en este proceso. El primero es que la revolución autonomista consolidó la tradicional preponderancia política de las áreas urbanas, mientras que en los años sucesivos la difusión de la primera experiencia constitucional favoreció inesperada-

⁹ ARTOLA, M.: *Los orígenes de la España contemporánea*, vol. 1, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000 [1959].

mente, como se verá, las áreas rurales. El segundo es que, en la América hispánica, el autonomismo radical estuvo circunscrito al área rioplatense y a la venezolana, que, en conjunto, no superaban el 15 por 100 de la población. La historiografía nacionalista ha ocultado este dato y con ello se ha perdido de vista que el 80 por 100 de la población americana tuvo su primera experiencia constitucional moderna gracias a la carta elaborada en Cádiz entre 1810 y 1812, promulgada entre 1812 y 1814, anulada durante la restauración fernandina entre 1814 y 1820, y de nuevo vigente entre 1820 y 1823 durante el famoso «trienio liberal». Desde hace poco sabemos que dicha Constitución también fue aplicada en América, contrariamente a lo que se había pensado siempre y que, además, tuvo una excepcional difusión en las áreas andina y mesoamericana. El silencio historiográfico sobre todos estos eventos fue causado, probablemente, por el origen peninsular de la carta y por los problemas políticos que dividieron a los americanos y a los liberales españoles, a partir de la gravísima disparidad entre las dos representaciones en la sala. Los nuevos conocimientos han delineado un escenario muy complejo, casi dos historias paralelas que han sido estudiadas de forma separada, la de la asamblea, por una parte, y la de la difusión de la carta en América, por otra.

El momento gaditano, de hecho, cambió radicalmente los equilibrios de la sociedad hispanoamericana, según una lógica no prevista por los constituyentes pero del todo coherente con la de la crisis imperial. Entre 1808 y 1810 la justicia reubicó la soberanía en las áreas urbanas; con Cádiz este proceso fue «exportado» a las áreas rurales, invirtiendo el orden colonial y creando muchos de los escenarios políticos y sociales del siglo XIX. Es notable que la imagen más conocida de la realidad latinoamericana se identifique precisamente con esta, podríamos decir, «ruralización de la política», con el estereotipo de países donde el campo ha dictado siempre las reglas y la cultura de las relaciones de poder, como siguiendo una suerte de «destino manifiesto» nacido con la conquista española y destinado a perdurar en el tiempo. Siguiendo los caminos de la crisis imperial, sobre todo en la fase que podríamos llamar «modernizadora», se llega, en cambio, a la conclusión opuesta: la «ruralización de la política», pesada herencia del siglo XIX, es un fenómeno surgido entre 1808 y 1824, no antes. Por lo demás, una parte de la cultura liberal ya había comprendido este dato: el famoso lema «civilización o barbarie» del argentino Sarmiento, acuñado en 1854, fue un suceso extraordinario porque expresa

eficazmente una percepción común a todas las elites del continente: el haber perdido con la independencia la «civilidad» urbana bajo el ataque de la «barbarie» rural. Vale la pena señalar aquí, aunque con distancia de un siglo, cómo el colombiano García Márquez daría la vuelta a los valores, cantando el *epos* de sus coroneles, todos liberales y todos caudillos de pequeñas villas que se pierden en la «soledad» del tiempo histórico. En realidad, García Márquez sólo es el caso más conocido de esta transformación: todo el siglo XIX literario latinoamericano fue dominado por la idea de que la «verdadera» nación, con sus voces, sus muchas almas y sus luchas, estaba en el campo y no en la ciudad. En resumen, la perspectiva imperial de la crisis de la monarquía permite también identificar una dinámica del imaginario continental de ritmos mucho más discontinuos de lo que el paradigma nacionalista había permitido creer.

Ruralización y justicia en el primer liberalismo

Que haya sido entonces la primera experiencia liberal la que «ruralizó» la política puede también parecer una paradoja casi inaceptable, sin embargo, lo interesante del caso imperial hispánico está precisamente en esta evidente y gigantesca «anomalía», que en realidad consiste sólo en una *articulación distinta (respecto a los casos clásicos) de algunos principios y poderes del constitucionalismo*. Como he dicho, la pérdida de poder de los espacios urbanos fue la consecuencia no prevista de una nueva ubicación de la justicia-soberanía, esta vez frente a la sociedad y comunidades rurales, y, de forma aún más sorprendente, el proceso fue roto en las nuevas prácticas electorales previstas en la carta gaditana.

Antes de detenernos en esta fase de la crisis imperial, es conveniente tratar de dar una definición de «justicia», también cuestionada y aún controvertida. Durante mucho tiempo, el estudio del llamado «derecho indiano» ha estado dominado, de hecho, por el positivismo jurídico de clara ascendencia franquista, interesado sólo en el desempeño de las instituciones de gobierno americanas (virrey, Audiencias, intendentes, etc.), que por ser importadas de la península podían celebrarse como un nostálgico predominio de España. Se anuló casi toda reflexión constructiva sobre los valores de la costumbre y de la fortísima tradición autonomista (también peninsular) que el régimen

franquista combatió por más de medio siglo. Desde hace algunos años la situación ha cambiado y se ha comenzado a considerar el «derecho indiano» más como una costumbre que como un sistema normativo formal, más una sólida construcción casuística que la expresión concreta de la voluntad de la Corona, con la ventaja de incorporar a la historia del derecho también los conocimientos ofrecidos por los estudios de antropología histórica¹⁰.

Una de las mayores dificultades es el momento de definir «qué cosa» y «cómo» ha sido la costumbre en la América hispánica colonial. Mas no es aventurado pensar que su papel haya sido mayor que en la península: baste recordar que el antiguo principio hispánico del «consenso»¹¹ fue practicado y garantizado en América, a fin de cuentas, por un cuerpo muy escaso de jueces (en su mayoría criollos) y sin la presencia siquiera de un ejército. Tres siglos de indiscutida lealtad a la Corona sobre estas bases sugieren que la justicia fue más la interpretación de la sociedad local que una voluntad «centralizadora» de la monarquía, como sostuvo durante decenios la historiografía sobre el «derecho indiano». En realidad fue esta justicia la que, junto a la Iglesia, dotó por tres siglos de cohesión al imperio y de autonomía a las sociedades y culturas que lo integraban. Por fuerza más que en España, en América el autonomismo fue percibido y vivido por las sociedades locales sobre la base del principio del «reconocimiento», o sea, como la expresión jurídica de un derecho reconocido, precisamente por la Corona, a retener legalmente un orden social que se había construido en un tiempo relativamente breve (si se le compara con aquellos del Viejo Mundo), y fundado sobre la repetición material e inmaterial de comportamientos negociados con los representantes del monarca. Es cierto que el escenario fue mucho más complejo; la costumbre convivió con fuertes dosis de regalismo «absolutista», como ocurrió durante la segunda época borbónica. Incluso la historiografía ha iluminado desde hace tiempo sus límites

¹⁰ Sobre todo, los trabajos de TAU ANZOÁTEGUI, V.: *Casuismo y sistema*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992; *La ley en América Hispana*, Buenos Aires, Academia Nacional de Historia, 1992; y *El poder de la costumbre*, Buenos Aires, SE, 2001.

¹¹ Véase, para una síntesis sobre este extenso tema, ELLIOTT, J. H.: «Empire and State in British and Spanish America», en GRUZINSKI, S., y WACHTEL, N.: *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux, l'Expérience américaine*, París, Éditions Recherche sur les Civilisation-École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996, pp. 365-385.

y debilidades y, aun así, la crisis de 1808 lo barrió definitivamente. El dato central es que la ilegítima *vacatio regis* había privado al imperio de las garantías legadas al «reconocimiento» de los derechos y de la libertad, dejando los ordenamientos locales abandonados a sí mismos, pero también totalmente libres para redefinir sus vínculos con la autoridad superior.

Aun con todos sus límites, estos esbozos de la justicia hispánica transoceánica ayudan a comprender lo que pasó con la difusión de la carta gaditana. Ella consolidó más allá de la cuenta este universo de autonomismos locales porque les proveyó, con la difusión del voto y *sin modificar la justicia*, de una nueva legitimidad dentro del nuevo ordenamiento constitucional. Como he dicho, este resultado no fue previsto por los constituyentes, pero no se puede decir que se haya consumado por fuera o contra los dictados del orden constitucional. Éste es otro aspecto que pudiera parecer «anómalo» en esta crisis imperial de lógicas a menudo aún lejanas a las expectativas de los propios protagonistas. En este caso nos encontramos de frente con un proyecto que busca reunificar y constitucionalizar nada menos que todo un imperio ultramarino, pluriétnico y con decenas y decenas de lenguas diversas, homologando sustancialmente todo en la nueva idea de nación española, comprensiva de todos los nacidos en los territorios de la Corona —un proyecto sin precedentes y, por fuerza, único en su género, que se muestra de una abstracción casi jacobina, si no fuese, por el contrario, por que su naturaleza profunda y exclusivamente católica lo rinde más maleable y abierto de lo previsto, hasta invertir sus objetivos—.

Al hablar de la naturaleza católica de esta famosa carta no me refiero a la evidente y reconocida preeminencia de la Iglesia sancionada por los constituyentes mediante el principio de la intolerancia religiosa. Lo que cuenta aquí es la visión católica de la política, de las instituciones y de la sociedad, común a todos los constituyentes y bien reflejada en la carta. De ninguna otra forma se explica un dato sobre el que se ha reflexionado bastante poco: el primer experimento liberal del orbe hispánico no tenía enemigos entre los pueblos, no fue nunca percibido como un atentado contra aquellos modos comunitarios y «tradicionales» que durante tres siglos se habían creado por la justicia de la Corona. No hubo aquí una Vandée, y eso es la premisa indispensable para comprender cómo la «ruralización» de la política fue propiciada por la experiencia liberal.

Para empezar, un valor crucial dividía en 1810 a los liberales gaditanos de sus semejantes occidentales: la no identificación de *cuerpos* con *privilegios*. Para todos los súbditos de la *Monarquía Católica* incluidos los liberales, los primeros eran, de hecho, parte del orden «natural» de un mundo jerárquico premoderno y por la misma razón prepolítico, concebido por Dios y por ello intocable, mientras que los segundos podían ser cambiados y también abolidos, pues habían sido concebidos por los hombres dentro de su devenir mundano. Esta sólida raíz, cristiana temprana más que católica, por la que la familia, la ciudad, la villa, etcetera, eran sociedades «naturales» y «perfectas», capaces de alcanzar el bien sin necesidad del poder político, constituyó la frontera infranqueable del reformismo hispánico del siglo XVIII, del cual los liberales fueron hijos legítimos. La nación de Cádiz fue en esta cuestión declaradamente católica y el acceso a las libertades modernas previsto por la Constitución fue amplio, mucho más amplio que en el constitucionalismo de otros países, pero sólo porque el requisito de base fue la reconocible identidad católica del ciudadano. El *ciudadano* gaditano, distinto del *natural* en tanto que titular de la nueva libertad era, sin embargo —como éste—, parte de un *estado* originario y exclusivo, el de las *almas*, de individuos bautizados y, por esta razón, en primer lugar, miembros reconocidos (y reconocibles) del cuerpo de la Iglesia. El nuevo *ciudadano*, de hecho, era tal no por ser propietario o por los impuestos que pagaba, o por un censo en cualquier modo verificable, sino por el reconocimiento de su *estado de vecindad* por parte de la comunidad parroquial en el momento de votar. Los requisitos eran la residencia, *un modo honesto de vivir*, el ser *pater familias* y, por consiguiente, *hijo legítimo* de un matrimonio legal, es decir, celebrado según el derecho canónico, el único que tenía en aquel tiempo valor civil. En suma, nada que no se pudiera fácilmente verificar en los registros parroquiales en caso de dudas¹².

La comunidad local de los fieles, por lo tanto, y no el gobierno por medio de sus representantes, tenía en sus manos y a su discreción el poder, en el fondo muy importante, de controlar el acceso a la ciudadanía, a sus derechos y a la construcción de la representación. Podríamos decir que se trató de una «delegación», pero no sería del todo correcto; en realidad, la Constitución reconoció a la parroquia

¹² Véase CLAVERO, B.; LORENTE, M., y PORTILLO, J. M.: *Pueblos, Nación, Constitución (en torno a 1812)*, Madrid, Ikusager Ediciones, 2004.

su antiguo derecho de identificar a sus propios miembros con normas propias. En este sentido, el liberalismo fue comunitario y católico, porque reconoció a la comunidad local el hecho de ser una sociedad «natural», preexistente al orden político y, por ello, radicalmente autónoma en la persecución de sus propios fines. También, por todo esto, la carta gaditana abrió las puertas de la ciudadanía de un modo bastante inusual para la época. Los requisitos, como se ha visto, no fueron ni de propiedad, ni censatarios, ni siquiera de alfabetismo. Pero no por esto fue universal a la jacobina: podían acceder a la nueva libertad todos aquellos que eran parte de la sociedad organizada en «cuerpos», como la familia, el pueblo, la ciudad y, naturalmente, la parroquia. Estas comunidades estaban articuladas entre ellas, cada una con una personalidad jurídica, para permitir con su propio reconocimiento el acceso a la nueva libertad política. Dada esta red católica de requisitos más o menos implícitos en el concepto de *vecindad*, podría no sorprendernos tanto el que la carta de Cádiz concediera igualdad de derechos y ciudadanía a los indios pero no a los afroamericanos de las plantaciones esclavistas. Esta discriminación puede sonar un tanto extraña, pero tiene un lejano fundamento en el siglo XVI, cuando los teólogos de Salamanca reconocieron la racionalidad de los indios pero no el uso correcto del intelecto especulativo, algo que una adecuada educación cristiana habría de remediar bajo el ala paterna de la Corona¹³. Un estatus no reconocido, en cambio, a los africanos desde siempre considerados en Occidente como carentes de racionalidad y, por esta razón, aristotélicamente «esclavos por naturaleza». A partir de Carlos III, y de acuerdo con la doctrina fisiocrática, los indios ya no fueron considerados *miserables* moralmente, sino sólo económicamente y, por lo tanto, sujetos de ser ayudados materialmente con reformas oportunas para hacerlos participar en la producción de riqueza agrícola. Este precedente explica cómo la inclusión del indio en el nuevo mundo de los derechos constitucionales, sin duda una gran novedad para la época, no ocasionó la más mínima oposición en las Cortes constituyentes.

De estas consideraciones emerge ya un dato muy significativo para nuestro tema: la carta gaditana es un texto de 384 artículos, bastante «largo» y a menudo confuso, lo que la ubicaba en la familia de las

¹³ Véase PAGDEN, A.: *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

constituciones «rígidas». En realidad la «rigidez», en este caso, es más de forma que de sustancia, porque la carta no aspiró nunca a aquella autonomía «abstracta» de la sociedad, a la francesa, tan criticada en la sala. Por la inspiración católica que la informa, por las preocupaciones políticas (anti-francesas) de sus redactores y por la declarada voluntad de no romper del todo con el pasado, la Constitución reconoció (y consignó) a las sociedades locales gran parte de sus actos, y no sólo aquellos por los que controlaba el acceso a la ciudadanía. Su propia promulgación, el acto que le daba vigencia, era una consecuencia de la *publicación* y del juramento hecho por los ciudadanos reunidos en los «cuerpos» a los que pertenecían. En términos más técnicos, Cádiz no innovó bajo el principio de la publicidad de la norma, no la reclamó para sí y, así, la Constitución no fue promulgada por la asamblea *motu proprio*, sino por los cuerpos mediante el juramento, según procedimientos no muy distintos de aquellos que en el pasado habían regulado la promulgación de las leyes de la Corona. El juramento mantuvo su naturaleza de acto jurídico que daba validez a una norma regia.

El crucial límite entre Constitución y sociedad fue por ello bastante fugaz, pues su control no fue monopolizado por la asamblea, lo que tuvo consecuencias relevantísimas en cuanto a la «ruralización política» de la América andina y mesoamericana, comenzando desde las formas de difusión de la carta. De hecho, nos podemos preguntar por qué el mundo de los pueblos americanos, sobre todo de los indígenas, no percibió el arribo de la Constitución como un evento que amenazaba las tradiciones locales. Pero ya el juramento nos muestra que lo que cambió fue el objeto pero no los códigos de comunicación. Las otras ceremonias de la *publicación* confirman esta sustancial continuidad: al contrario de Francia, Cádiz no inventó ninguna fiesta revolucionaria, no tenía ninguna intención de desarraigar los imaginarios existentes. La única novedad simbólica fue la obligación para los pueblos y las ciudades del imperio de dar a su plaza principal el nombre de la Constitución. Si nos fijamos en las ceremonias de promulgación descritas en las relaciones de las autoridades locales, observamos que siguieron la modalidad de las fiestas religiosas, a partir de aquellas de los santos patronos, que fueron replicadas con toda su iconografía, fiestas que habían sido así «desde tiempos inmemoriales» y que servían para reforzar las identidades comunitarias. Por último, los sacerdotes tenían el papel fundamental de agentes del nuevo orden. No sólo por el lenguaje del juramento, sino por la obligación

de pronunciar un sermón durante la misa a favor del nuevo *texto sagrado* y por el Te Deum que debía acompañar a todas las elecciones. En suma, *la Constitución entró en el mundo rural con el apoyo de todas las autoridades existentes.*

La municipalización de los pueblos

Estas características que podríamos llamar «moderadas» de la carta podrían hacer pensar que lo intentado en Cádiz fue todo menos una revolución. Su naturaleza profundamente católica no debe, sin embargo, engañarnos: también el reformismo ilustrado español lo fue, pero no por esto fue menos combatido por amplios sectores del clero y de la sociedad. Como en tiempos de Carlos III, la apuesta no fue por la secularización de la sociedad, sino por un cambio en el régimen político interno a la monarquía. Cádiz fue la punta extrema (y por fuerza última) de un amplio proyecto reformista que, en el medio siglo anterior a la caída del imperio, había pensado en la posibilidad de modernizar la monarquía sin destruir su tradición católica.

Este distanciamiento entre proyecto y resultados parece remontrarnos a aquel clásico entre norma y realidad, y sugiere la idea de que el cambio que nos ocupa, y que hemos definido por comodidad como «ruralización de la política», se había consumado fuera de la Constitución. Para superar este estereotipo debemos regresar al fluctuante límite entre Constitución y sociedad que era, como hemos visto, una de las características específicas de la experiencia gaditana. En la base de ese límite encontramos, de hecho, un principio que no se ha hecho explícito en el texto pero sí se ha formalizado en aquella aparente «delegación» a las sociedades locales de la que ya he hecho mención. Se trata del anteriormente citado y plurisecular principio del «reconocimiento», según el cual el acto normativo de la Corona, también cuando innovaba, no podía nunca suprimir los ordenamientos existentes, garantes de las antiguas libertades del reino. Bajo este punto, que recuerda la fuerza del contractualismo hispánico, la constituyente de 1810-1812 no siente, o no quiere, romper con el pasado, y ya hemos visto algunas implicaciones para nada secundarias de dicha decisión, como el poder reconocido a las comunidades para regular el acceso a la ciudadanía y, en la práctica, de interpretar a discreción la norma constitucional. Ahora debemos considerar las implicaciones

en el campo de la justicia porque, como lo he anticipado, es aquí donde nos encontramos con los mecanismos que «ruralizaron» la política y reprodujeron la acefalía originaria de 1808.

El dato del que partimos es que la Corona española nunca tuvo éxito a la hora de definir de una vez por todas el estatus de los territorios americanos dentro de la estructura del imperio. Felipe II les había reconocido el estatus de «reinos», anexos, sin embargo, a la Corona de Castilla, si bien el complejo corpus de las *leyes de Indias* demostró cuán distinta era América respecto a la extensa monarquía. Pero los nuevos «reinos» estuvieron siempre privados del atributo principal, los derechos forales, de las libertades y los privilegios territoriales exclusivos que los reyes, reconociéndolos, se obligaban a respetar. No se usó nunca, oficialmente, el término «colonia», ni siquiera con Carlos III, cuando se pensó seriamente en modernizar el imperio separando precisamente la península de las «provincias de ultramar». En suma, desde el punto de vista legal, de la legislación imperial, los territorios americanos no fueron nunca ni «verdaderos» reinos, ni «verdaderas» colonias y el precio de esta identidad no resuelta fue, como sabemos, el imperfecto derecho al autogobierno absoluto, sólo en parte mitigado durante el reinado de Carlos III, por la posibilidad para los criollos de acceder a los cargos de gobierno gracias a la venta de los mismos. Lo que, en cambio, estuvo siempre garantizado fue el reconocimiento de los privilegios corporativos y de clase, que estructuraron la sociedad americana, a partir de las prácticas de la justicia y gracias a la amplia autonomía de la que gozaron los jueces. Esta construcción de una legalidad americana de antiguo régimen aún es tema de discusión, por estar también poco estudiada. Se puede afirmar, sin embargo, que fue posible precisamente por la amplísima autonomía de los jueces locales, un atributo que los equiparaba a los jueces que operaban en la península. En el derecho castellano originario (exportado a América tras la conquista) a los jueces se les prohibía explícitamente la publicación de las sentencias, prohibición que Carlos III extendió después a todo el imperio. Era un modelo de justicia que concentraba la garantía en la persona del juez y no en los procedimientos¹⁴. El único modo de proceder con-

¹⁴ Véase sobre todos estos temas el estudio de MARTÍNEZ PÉREZ, F.: *Entre confianza y responsabilidad. La justicia del primer constitucionalismo español (1810-1823)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

tra la sentencia fue, entonces (y necesariamente), el ataque a la integridad moral del juez, práctica de uso común, en particular por parte de los pueblos y de las comunidades indígenas, como se puede ver en los archivos. Esta abundante documentación «colonial», precisamente construida sobre la denuncia de presuntos intereses ilegítimos, de colusiones más o menos ocultas, de vicios y virtudes personales y de grupo, de apelación a normas regias según ángulos particulares, de reivindicaciones de derechos y privilegios dudosos, siempre, sin embargo, existentes «desde tiempo inmemorial» (como establecía la fórmula canónica), estuvo abierta a —e iluminada por— los lenguajes y la retórica que permitieron construir una legalidad americana inventando (para bien y para mal) soluciones jurídicas a tradiciones locales fundadas todas ellas en la robusta raíz del *ius commune*, difundido en América desde el principio. Pero esta documentación muestra también una cosa sumamente importante para nuestro tema: la autonomía del «*gobierno de los jueces*» americano (compuesto en buena parte de americanos hasta las reformas de Carlos III) a partir de las demandas sociales reconoció y construyó una legalidad considerada legítima por todos los actores. Eso fue posible también gracias a la facultad del juez hispano para no aplicar una ley del rey si la consideraba contraria a la propia conciencia o a los derechos de la comunidad.

Esta práctica jurídica fue constante y no es difícil encontrar su rastro en el archivo. Algunos casos fueron escandalosos, como ocurrió en la conocida rebelión de Tupac Amaru que convulsionó los Andes entre 1780 y 1781. Sus aspectos étnicos, geográficos y económicos no han ocultado sus causas: en aquellos años dominados por la obsesión de «reconquistar» América para enfrentar mejor los retos globales ingleses, Madrid decidió reformar los *repartimientos de comercio*, un sistema de comercio forzoso para las comunidades indígenas, controlado a nivel local por los jueces bajo comisión de las corporaciones mercantiles de la capital. En la Nueva España los virreyes decidieron no aplicar las directivas de Madrid, mientras que en Perú la decisión fue uniformar los precios de las mercancías, sustrayéndolas a los tantos mecanismos tradicionales en manos de los actores locales. Las comunidades indígenas andinas percibieron esta decisión como un atentado a su propia libertad y desencadenaron una terrible rebelión que, en cambio, fue evitada en México.

En otros términos, los jueces hispánicos tuvieron siempre, y en todos niveles, la jurisdicción de constitucionalidad de las normas regias. Por último, hay que recordar que la «ley», también aquella que nosotros juzgaríamos «constitucional», no tenía protección frente al juez y que no existían instrumentos jurídicos para evaluar la legalidad de sus decisiones. No es entonces aventurado afirmar que fue el «gobierno de los jueces», mucho más que la Corona, el que practicó en América el principio del «reconocimiento» y, como veremos, este precedente tuvo un peso decisivo en el rumbo que siguió la carta gaditana.

Este imperio de los jueces y no de las leyes, común, por otro lado, a muchos antiguos regímenes, fue mantenido por el constituyente de 1810. El líder de los liberales, Argüelles, lo afirmó explícitamente en el famoso discurso de presentación del proyecto de Constitución, y vale la pena reproducir aquí la argumentación:

«Encargada por V. M. [la asamblea] de arreglar el proyecto de constitución para restablecer y mejorar la Antigua ley fundamental de la monarquía, se ha abstenido [la comisión] de introducir una alteración substancial en el modo de administrar justicia, convencida que reformas de esta trascendencia han de ser el fruto de la meditación, del examen más prolijo y detenido, único remedio de preparar la opinión pública para que reciba sin violencia las grandes innovaciones»¹⁵.

Para evaluar en pleno esta moderación es oportuno recordar que el régimen revolucionario francés falló en el intento de lanzar un código civil y de reformar radicalmente la justicia. El excelente estudio de Jean-Louis Halperin¹⁶ ha explicado que las razones fueron dos: la resistencia del cuerpo judicial, mucho menos reformista que la Asamblea, y la oración de la dificultad, por principio, de la necesidad de estrategias de compromiso social que sólo Napoleón fue capaz de concebir. De nuevo, entonces, el caso hispánico presenta profundas y significativas diferencias con el francés. Se pueden avanzar muchas hipótesis sobre la decisión de los liberales gaditanos pero, por fuerza, la más razonable, a la luz del precedente francés, es precisamente aquella propuesta por los protagonistas. Una reforma «de código»

¹⁵ *Discurso preliminar leído en las Cortes al presentar la Comisión de Constitución el proyecto de ella*, edición facsímil, Sevilla, 2000.

¹⁶ HALPERIN, J.-L.: *L'impossible code civil*, París, Editions PUF, 1992.

habría suprimido los espacios sociales de las prácticas de justicia, identificándolas únicamente con los tribunales, liquidando la tradición y el derecho común y haciendo depender la nueva legalidad del control de las instancias superiores, bien alejadas de las comunidades locales. Sin tomar en cuenta los fundamentos de la tesis de Halperin, también para nuestro caso sería necesario pensar en un código y en procedimientos válidos para todos los territorios de un imperio como el hispánico, en el que había sido precisamente «aquella» justicia la garantía de la fidelidad a la Corona. En resumen, la «moderación» con respecto a la justicia resulta de una valoración totalmente política de la posibilidad de las reformas, de una búsqueda de compromisos sociales que tuvo muy en cuenta los «excesos» de Francia.

Sin embargo, a pesar de estas preocupaciones por no chocar con la «opinión pública», la «moderación» no logró salvar al imperio. Obviamente no quiero minimizar el rol de las guerras por la independencia y de los otros acontecimientos, también internacionales. Pero todo esto es parte de una historia *événementielle* al tiempo que se intenta reconstruir una ruptura profunda y en cierto sentido silenciosa, que se consumó principalmente en el mundo de los pueblos americanos, lejos de los escenarios importantes pero que afectó al 80 por 100 de la población y que tampoco escapó, en el momento, a algunos observadores menores. Fue una ruptura que no sacudió la estructura de las sociedades americanas, pero a partir de la cual resultaron ciertamente más precarios los equilibrios durante buena parte del siglo XIX.

El dato de partida es que, con la difusión de la Constitución en América, los nuevos municipios electivos se apropiaron de la justicia, arrancándola literalmente de las manos del «gobierno de jueces». Las ciudades, durante la primera parte de la crisis, habían controlado la organización de la justicia en nombre de una soberanía legítimamente «retrovertida» a los reinos por la acefalía de la monarquía. La Constitución extendió dicho proceso al mundo rural, sustrayendo la justicia al control jurisdiccional de las áreas urbanas. La idea de «moderar» la revolución constitucional no tocando la justicia tuvo, entonces, resultados completamente opuestos.

Veamos entonces cómo se llegó a este resultado. La constituyente había pensado obviamente reformar el régimen municipal, que desde siempre había sido uno de los pilares del autonomismo hispánico, incluso desde Felipe II en adelante los cargos estaban a la venta y eran

hereditarios. Entonces, los nuevos municipios constitucionales habrían sido electivos y con la propia característica del voto para las Cortes; estos antiguos y prestigiosos cuerpos habrían sumado entonces dos reconocimientos: la antigua personalidad jurídica que había consentido desde tiempos remotísimos en recurrir a la justicia en cuanto comunidad, y la nueva personalidad constitucional, que aboliendo los privilegios particulares y las relativas jerarquías territoriales, igualaba ahora todos los municipios entre sí. La Constitución fijó también un requisito demográfico para que un pueblo pudiera transformarse en municipio, alrededor de mil habitantes, y delegó a los intendentes el poder de decidir sobre las demandas. Pero en América se corrompieron de forma decisiva estos dos puntos: primero se bajó a 500 el número de habitantes requeridos, para así abolir sustancialmente todo requisito de este género y sustituirlo con aquel de la «oportunidad». La segunda decisión crucial fue dejar la iniciativa también a las comunidades, sin la opinión requerida del intendente. Se reconoció entonces a todos los pueblos americanos la facultad de decidir si adquirir o no la nueva personalidad constitucional. No es posible conocer las razones de tal decisión. La única razón plausible en el momento es de naturaleza fiscal. De hecho, la cuestión municipal había sido la primera en tratarse en la sala de Cádiz por su significado político, casi discriminante. Los así llamados «serviles» o «ministeriales» habrían querido reforzar el control de estilo borbónico sobre los municipios privándolos de poder fiscal. En el frente opuesto, los «liberales» defendieron las «antiguas» libertades municipales, entre las cuales estaban las fiscales, para poner un dique robusto a toda posible involución «despótica» en el centro de la monarquía. Un alto número de municipios electivos habría, pues, garantizado la libertad y la fiscalización, sin crear una contraposición entre ellos, y habría también permitido un crecimiento «civil», fundado sobre las autonomías locales y su capacidad para «ilustrar» a la población. El proyecto en la carta no presentaba particulares problemas de aplicación en la península por el elevado número de municipios antiguos. Pero en América la situación se presentaba del todo distinta y mucho más compleja. En primer lugar porque el número de municipios coloniales era infinitamente menor en relación con el número de pueblos donde vivía el 90 por 100 de la población. No sólo eso, sino que en América existían dos tipos de municipios desde el siglo XVI, aquellos de los *españoles* y aquellos de los indios naturales,

mucho más numerosos, aun siendo de estatus inferior, pero con una jurisdicción particular que les había garantizado autonomía material y una forma eficaz de autogobierno. Cádiz suprimió, como hemos visto, toda diferencia entre indio y no indio y, por esta misma razón, se veía la posibilidad de que el número de municipios indígenas resultara mayor al de los otros.

Esta apertura posterior de la Constitución a las sociedades locales desencadenó en América una verdadera y particular carrera hacia la municipalización de los pueblos, un fenómeno que no habría sacudido tanto las jerarquías territoriales si no se hubiera cruzado con la continuidad de la justicia. Me interesa sobre todo llamar la atención sobre la justicia «civil», aquella que resguardaba los intereses de las comunidades, incluso si esta definición no es del todo exacta: también sobre la otra justicia, aquella que llamamos «criminal», que fue siempre en buena parte controlada por los pueblos de forma endógena, sobre todo en las comunidades indígenas. En suma, la diferencia entre las dos esferas en los pueblos americanos, donde las autoridades «superiores» estaban normalmente muy distantes, no era muy visible en la práctica.

La innovación decisiva fue la doble legitimidad de los «alcaldes municipales». Por una parte, la elección los hacía aún más «naturales» a su comunidad de pertenencia; por otra, los nuevos alcaldes conservaban el estatus de las épocas anteriores a la Constitución: continuaron siendo *empleados públicos*, equiparables a los otros jueces, a la alta magistratura de las *Audiencias*, a los nuevos *jefes políticos* que sustituyeron a los intendentes, en resumen, continuaron, pero en número mucho mayor en América y con mayores poderes, siendo parte orgánica del «gobierno de los jueces» que siguió funcionando sin la responsabilidad legal de sus miembros, pero con la extensa jurisdicción de constitucionalidad difusa que permitía a los jueces no aplicar la ley a su discreción. En definitiva, la justicia continuó teniendo una jerarquía de jurisdicción pero no de responsabilidad. La ruptura del orden preexistente fue desencadenada por la multiplicación descontrolada de las nuevas jurisdicciones municipales que crearon centenares de nuevos jueces (los alcaldes electivos) que sustrajeron sus poderes a los jueces del rey, moviendo el baricentro de poder hacia los nuevos municipios.

El primer dato para evaluar esta «revolución territorial» es el propio incremento de los municipios y, por ello, de las nuevas jurisdicciones. El territorio de la audiencia de Quito, buena parte del Ecuador moderno, pasó de 12 a 62 municipios; el virreinato de Perú, de

52 a 680; Yucatán, de 3 a 180; la capitanía de Guatemala, la Centroamérica moderna, de 3 a 221; y la Nueva España, de 200 a 1205. Son cifras basadas en investigación de archivo, no definitivas por la falta de listas oficiales de la época, pero que ya dan una primera idea de la transformación¹⁷.

El segundo dato es la pérdida de poder de los «otros» jueces. Sobre todo en el trienio 1820-1823, éstos escribieron innumerables cartas a las autoridades superiores en las que denunciaban con verdadera angustia cómo estaban sufriendo una completa expropiación por parte de los municipios. Estas denuncias son una fuente preciosa para entender cómo las comunidades de los pueblos adaptaron los dictados constitucionales a sus propios «usos y costumbres», sobre todo en el área indígena. De aquí se derivó una amenaza muy concreta: la fisiocrática Cádiz, reteniéndole sus privilegios, pensó en abolir las jurisdicciones particulares (en su momento concedidas por la Corona) que habían permitido a las comunidades autóctonas sobrevivir tras el trauma de la conquista y decidió redistribuir la tierra comunitaria entre los indios mismos para que, incluso con su propia ayuda, pudiera nacer una sociedad propietaria de «libres» cultivadores. Pero de esta forma el peligro para las comunidades era altísimo: la abolición de las franquicias territoriales y de sus «usos y costumbres» relacionados habría disuelto la organización interna, las jerarquías, los mecanismos de reciprocidad horizontal y vertical, la administración autónoma de lo sagrado, en definitiva, todo aquello que había constituido la nueva identidad india tras el eclipse de las sociedades prehispánicas. El municipio constitucional en esos casos se reveló como un recurso estratégico para los indios porque les permitió transferir los recursos comunitarios, con las organizaciones relacionadas, al interior de la nueva institución, y articular las jerarquías electivas gadita-

¹⁷ Véase, para Quito, MORELLI, F.: *Territorio o Nazione. Riforma e dissoluzione dello spazio imperiale in Ecuador, 1756-1830*, Catanzaro, Rubbettino, 2003; para Perú, CHIAROMONTE, G.: *Suffragio e rappresentanza nel Perù dell'800*, Turín, Otto Editore, 2002; para Yucatán, BELLINGERI, M.: «Las ambigüedades del voto en Yucatán. Representación y gobierno en una formación interétnica 1812-1829», en ANNINO, A. (ed.): *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 227-291; para Guatemala, ALDA MEJÍAS, S.: *La participación indígena en la construcción de la república de Guatemala, siglo XIX*, Madrid, UAM, 2000; para la Nueva España, ANNINO, A.: «Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos, 1812-1821», en ANNINO, A. (ed.): *Historia de las elecciones en Iberoamérica, op. cit.*, pp. 177-227.

nas con aquellas «viejas» de origen colonial. Naturalmente las elecciones desencadenaron muchos conflictos por el acceso a los nuevos cargos o entre los viejos y nuevos gobernadores del territorio, o también entre los pueblos cuando uno de ellos pretendía erigirse en municipio independiente rompiendo las ligaduras asimétricas precedentes con el pueblo principal, sede de las autoridades. Estos conflictos no eran nuevos, de hecho, desde siempre habían sacudido a las comunidades indígenas coloniales; ahora, sin embargo, la Constitución, la ciudadanía y los municipios, al dar a este mundo nuevos recursos para hacer frente al fin del imperio, desencadenaron un nuevo ciclo de fragmentación y reconstitución de las comunidades que les permitió dirigir el tránsito hacia el nuevo siglo. Se podría también afirmar, sin exagerar, que la carta gaditana representó una última etapa de la occidentalización de la América indígena. En el pasado, no pocos recursos de Occidente (jurídicos, institucionales, legales, etc.) habían permitido hacer frente a otros sucesos provenientes de Occidente, que habían amenazado a las comunidades autóctonas. Ahora, en plena crisis del imperio, la primera Constitución liberal permitió a las comunidades anular otro proyecto igualmente liberal, el de implantar en todos lados una sociedad de cultivadores individuales. La historia americana está repleta de estas aparentes paradojas que parecen negar los procesos que las generaron. En realidad es todo lo contrario; sólo que, a diferencia del Viejo Mundo, en América el cambio nunca fue controlado por el «centro», sino por la «periferia». La disolución del imperio no cambió esta tendencia, más bien exacerbó la lógica hasta sustituir una antigua «periferia» (las ciudades americanas) por otra (el campo).

Es así que el voto resulta muy significativo para la «ruralización de la política» desencadenada por el momento gaditano, un proceso que, repito, fue registrado en no pocos testimonios. Por ejemplo, en México los intendentes, escandalizados, informaron de que, en ciertos municipios, el número de los nuevos consejeros comunales era muy superior al previsto según el número de habitantes. En todos estos casos se trataba de municipios que incorporaban varios pueblos, cada uno de los cuales había participado en el pasado de la tradición, jamás puesta en discusión, de enviar uno de sus representantes a los órganos de gobierno comunes. El consejo del nuevo municipio ratificó esta regla, y los intendentes, al denunciarla, nos explicaron las razones: cada consejero electo habría (precisamente) ejercido la justicia en su

propio pueblo. Para diluir una lectura demasiado «étnica» de este fenómeno, sea dicho de una vez que esto se dio no sólo en los territorios indios, sino también en los otros, entre los municipios de españoles y entre aquellos mixtos. En ciertos casos, e independientemente de la consistencia demográfica de sus componentes, los asentos fueron repartidos de común acuerdo para garantizar una tutela equitativa de los intereses. En otros se decidió elegir dos consejos para el mismo municipio, siguiendo la regla usada por las cofradías mixtas. En suma, las fuentes nos dicen que lógicas tradicionales del territorio se plasmaron en la Constitución, sin duda forzándola, pero diseñando también un escenario históricamente mucho más complejo y movedido de lo que se ha pensado.

Conclusiones

Podemos ahora aventurar algunas conclusiones. Se dijo al inicio que el caso hispánico sugiere que, cuando se colapsa un imperio, nadie logra hacerse reconocer como el heredero legítimo de la soberanía de la Corona. El problema de los nuevos centros de poder, de las juntas a las constituyentes (como en el caso de Cádiz), fue principalmente el escaso reconocimiento que tuvieron en los territorios. La primera característica de las crisis *imperiales* es entonces ésta. El análisis del momento gaditano ha permitido, sin embargo, dividir este fenómeno en dos momentos separados por una fuerte discontinuidad: el primero entre 1808 y 1810, cuando las ciudades en España y después particularmente en el Río de la Plata, en Chile, en Venezuela y en el área andina de Quito, se apropiaron con éxito de la soberanía regia por medio de las juntas. Este acto logró un fuerte consenso a nivel local porque las juntas, al sustituir al «gobierno de los jueces», garantizaron la continuidad de la justicia, alterando sólo la jerarquía de las jurisdicciones a favor de los centros urbanos.

El segundo momento tiene lugar en Cádiz, que busca recuperar la soberanía en el «centro» imperial en nombre de la nación constitucional y de sus nuevas instituciones representativas, conservando, sin embargo, la justicia original. La difusión de la Constitución sobre estas bases reforzó de forma inesperada a los espacios rurales, que desde ese momento pasaron a dominar el siglo XIX. Este desplazamiento radical del eje político continental fue desencadenado preci-

samente por la multiplicación de los municipios electivos que, en ausencia del rey, se apropiaron de la justicia, tal como habían hecho pocos años antes las juntas ciudadanas. Pero, sin la experiencia constitucional, este segundo momento habría resultado imposible. Fueron de hecho las elecciones para los municipios las que difundieron sin ningún freno un nuevo «gobierno de jueces», esta vez de alcaldes, a los que el voto y la continuidad de la justicia dotaron de una legitimidad jurisdiccional difícil de imaginar en la lejana Cádiz.

Por lo tanto, ya desde antes de las independencias, gran parte de la población hispanoamericana se había visto envuelta en una experiencia constitucional que sacudió los ordenamientos coloniales. Se nota también que la difusión de la carta fue gestada por las autoridades españolas y no por las elites que llegaron después al poder. Todo esto creó un reto distinto para los nuevos gobiernos «nacionales»: mientras que en las revoluciones liberales de impronta europea-continental el problema fue extender el constitucionalismo a una sociedad que no lo conocía y que muy a menudo lo percibió como una amenaza, las revoluciones liberales que siguieron a la caída del imperio hispánico debieron luchar para limitar la práctica, para sustraer de las comunidades territoriales aquellos pedazos de justicia soberana que la crisis de la monarquía les había consignado ya *antes* de la independencia. En suma, cuando ésta se llegó a proclamar (en la mayoría de los casos después de 1820) la América hispánica no era más aquella de la última época borbónica.

Son tanto esta transformación como sus efectos sobre las dinámicas políticas y sociales del siglo XIX lo que ahora debe ser estudiado a fondo, pero la breve historia de dos pares de palabras bien puede ayudar a comprender su sentido. El primer par tiene por escenario la propia asamblea de Cádiz: cuando en septiembre de 1811 se discutía aquel artículo del proyecto constitucional que habría debido definir la soberanía, los españoles hicieron pasar (gracias a su número) la célebre formulación de Sieyès, según la cual aquella estaba «esencialmente» en la nación. Durante toda una jornada los diputados americanos se batieron, en cambio, por el adverbio «originariamente» o «radicalmente», para defender una idea de soberanía no enteramente delegable al «centro» del imperio¹⁸. En 1820 los americanos propusieron

¹⁸ *Diario de sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, Madrid, vol. 1, 330 (1870), pp. 1714-1717.

incluso instituir tres Cortes en América: en la ciudad de México, en Lima y en Buenos Aires, y pidieron a la asamblea mandar a uno de los infantes de la monarquía a América. Una idea en el fondo bastante sensata, que habría garantizado las tradicionales aspiraciones autonomistas-federalistas de los criollos dentro de una *Commonwealth* hispánica. La propuesta fue rechazada duramente por los liberales de la península, y vale la pena indagar las razones de este rechazo tan obstinado. Mi sospecha es que si la propuesta criolla hubiera pasado, los vascos y los catalanes (por citar sólo los casos más probables) habrían pedido lo mismo, destruyendo en su nacimiento la idea de nación española acuñada por el constituyente de 1810-1812 en términos liberales, pero, también, heredera legítima de aquella de Carlos III que pretendía abolir todos los fueros territoriales de la península y transformar los «reinos» americanos en «provincias de ultramar». Es decir, la nación por una parte y sus colonias por otra, un proyecto que se persiguió hasta 1808 sin despegar nunca y que reapareció en Cádiz.

Los liberales intentaron en pocas palabras constitucionalizar el imperio soñado por los Borbones, mientras que los americanos buscaron la constitucionalización del imperio Habsburgo del siglo XVII, «compuesto» y, *de facto*, federal. Pero el punto es que el choque entre los dos permitió la entrada en escena de una historia mucho más amplia que con sus dilemas marcó el camino del Estado moderno. La postura americana no era, de hecho, nueva: el adverbio «originariamente» tenía un pasado ilustre, desde la primera escolástica del siglo XIV hasta la segunda (de Salamanca) del siglo XVII, pero la encontramos también en las grandes disputas del iusnaturalismo protestante, que de Grocio a Puffendorf y a Altusio, se habían dividido entre la defensa de la soberanía del rey o de los reinos. Sieyès había cortado este nudo gordiano con un adverbio suficientemente ambiguo como para permitir a la Asamblea Nacional avocarse la soberanía regia, que mantenía así su naturaleza unitaria e inseparable, muy distinta de aquella «doble» o «repartida» establecida con el federalismo norteamericano.

La crisis del imperio hispánico, con la virtual desaparición de la soberanía regia, había reintroducido el dilema de su ubicación, en el rey o los reinos, y frente al reto «neoborbónico» de Cádiz los americanos revaluaron su naturaleza «originaria» (los reinos), apoyado en esto por la tradición del iusnaturalismo católico, con el cual Cádiz rompió en este punto decisivo. Pero habíamos visto que el dilema no

se resolvió con las independencias y no se resolvió jamás: no sólo en las constituciones decimonónicas, sino también en muchas de las actuales, encontramos la frase «la soberanía reside esencial y originariamente en la nación».

La apuesta de este difícil compromiso entre dos lenguajes políticos distintos atendió siempre a las relaciones entre los territorios y los gobiernos centrales. A primera vista, esta tensión parece remitir a una fisiología de tipo federal; en realidad, los dilemas fueron los mismos tanto en los regímenes federales como en los «centralistas». En todos los países nos encontramos, de hecho, a la otra pareja lingüística: «Soberanía del Pueblo» y «Soberanías de los Pueblos», donde la segunda acepción, de origen antiquísimo, indicaba actores concretos, cuerpos comunitarios o territoriales, en tanto que sujetos «naturales» prepolíticos de la tradición católica que incluso (y no acaso) en la lengua española definía también a los pueblos. La singularidad de estos dualismos lingüísticos es equivalente a su difusión y a su empleo constante a lo largo de todo el siglo XIX. A falta de otra explicación, creo de momento que aquí nos encontramos de frente con la herencia de la crisis imperial, esto es, *a la distancia nunca superada entre la soberanía entendida como justicia en manos de las comunidades, y la soberanía entendida como representación «nacional» en manos de las elites.*

La razón de tal escisión está (de nuevo) en la continuidad de la justicia colonial: durante casi todo el siglo, particularmente en los países «gaditanos», se mantuvieron en vigor las *Leyes de Indias* y el «gobierno de los jueces», junto con la no publicidad de las sentencias y con todas las otras facultades de jurisdicción constitucional de los *empleados públicos*. Que esta distinta articulación entre los principios del constitucionalismo moderno fuera concebida como un problema de gobernabilidad lo muestran la gran cantidad de leyes sobre los ordenamientos municipales que los parlamentos de muchos países elaboraron continuamente, y sin ningún éxito. Los silencios de la historiografía sobre todos estos aspectos han contribuido, sin duda, a reproducir esa imagen fallida de la experiencia constitucional en América Latina que he mencionado al principio, un fracaso una y otra vez atribuido a la cultura de los actores políticos y sociales, a condicionamientos externos, o también a la subsistencia de condiciones económicas atrasadas. Ninguna de estas tesis logra, sin embargo, explicar dos datos en apariencia contradictorios: el consenso genera-

lizado de que goza el constitucionalismo liberal, y el igualmente fuerte consenso que conservó el ordenamiento legal de la colonia.

Pero aquellas que a los ojos de los liberales «clásicos» parecieron como gigantescas «anomalías» fueron en realidad expresiones menos contradictorias de lo que pudiera parecer. Hemos visto cómo la naturaleza policéntrica e imperial de la crisis que descoyuntó la plurisecular monarquía hispánica había puesto en el centro de los escenarios que se sucedieron durante los veinte años posteriores a 1808 a la soberanía y sus relaciones con la justicia más que con la representación. Esta lógica simplemente no desaparece con las independencias y nos queda por comprender las razones. Pero, como los lenguajes, también en ciertos comportamientos se pueden descubrir indicios significativos. Llama la atención el que en un continente y en un siglo marcados por las continuas luchas sociales por la tierra, ni los latifundios ni sus adversarios históricos, las comunidades de los pueblos (indios y no indios), buscaran una reforma de la justicia y de sus prácticas, ni pretendieran la institución de catastros que pudieran favorecer la consolidación del principio de la «terceridad» del juez y consolidar la tan declamada «propiedad privada». El juez también podía ser designado por el centro, pero no por esto su responsabilidad era acrecentada respecto a la época colonial. La falta de una jerarquía legal entre los jueces continuó asegurándoles una amplia discrecionalidad en la interpretación y aplicación de la ley, y lo mismo puede decirse de su actitud frente a la tradición. La única forma de control sobre los jueces continuó siendo de naturaleza constitucional, esto es, su comportamiento. En la época colonial este sistema había ya generado fisiológicamente conflictos a nivel local, pero el poder moderador del monarca y de sus jueces no había limitado su capacidad, salvo en algunos casos como la gran rebelión de Tupac Amaru. Pero en la república, la falta de un poder moderador transformó la naturaleza de la justicia, rindiéndola *tout court* política: sin el monarca, la tutela de los derechos, de la naturaleza que fueran, depende del comportamiento de la autoridad que, más allá de la forma en que había sido designada, fue por fuerza de los cambios, bastante inestable, y también muy a menudo en conflicto entre ellas. En la república la justicia amplificó su propia «politización», y adquiere aquella faz directamente partidista (el señor presidente) y «corrupta» (el juez local) que ha originado aquella imagen del continente que conocemos.

El recurrente tema de «corrupción», difundido en el siglo XIX no menos que en los anteriores, fue sobre todo un arma retórica utilizada con plena conciencia de estar recurriendo a un recurso ofrecido por el sistema. Por esto la «corrupción» debe ser estudiada no con relación a las leyes, sino a los procesos jurisdiccionales preparados por los actores. El dato «fuerte» es comunicado por el consenso colectivo respecto a este tipo de justicia por parte de todas las clases sociales, también cuando se encontraban en conflicto entre ellas.

¿En qué medida, entonces, la caída del imperio hispánico representa un precedente útil para pensar la «diversidad» en la historia del constitucionalismo liberal? Me parece que aquí hay por lo menos dos aspectos que encontramos también en otros tiempos y otras latitudes: el consenso y la legitimidad de los cuales gozó la primera experiencia constitucional en el mundo hispanoamericano se han consolidado precozmente en un espacio político, el rural y comunitario, que en la vieja Europa (con excepción de Inglaterra) ha sido siempre extraño, si no contrario, al constitucionalismo moderno. No sólo eso, sino que estos espacios rurales hispanoamericanos no eran más seculares que comunitarios, sus identidades continuaron siendo intensamente religiosas, y de una religiosidad en gran parte experimentada a través de recursos materiales e inmateriales autónomos. En este mundo que contenía al 80 por 100 de la población, el constitucionalismo liberal nunca fue percibido como una amenaza y este dato, nada secundario, se explica en buena parte mediante la continuidad de la justicia hispano-colonial. Ella no conservó del pasado ni la organización ni el personal, y ni siquiera los sentidos de lealtad respecto a una autoridad suprema (el rey) que ya no existía, pero sí su vocación contractualista, sus procedimientos, sus reconocimientos, los roles de los actores involucrados y su autonomía, su tipo de sociabilidades, en suma, todo aquello que desde siempre había convertido la justicia en algo apropiado para las diferentes culturas territoriales.

El segundo aspecto de la «ejemplaridad» hispanoamericana es que la relación que se formó entre Constitución y justicia impidió aquella neutralidad del territorio «nacional» que el lenguaje de la soberanía liberal exigía de la nueva ciudadanía. De ahí que el principio de la representación se legitimase mucho más a nivel local, de municipio, por todo aquello que podía dar a las comunidades, que a nivel «nacional», creando obviamente grandes problemas de gobernabilidad. El dilema que el fin del imperio legó a las jóvenes repúbli-

cas y que les persiguió por buena parte del siglo, fue distinto de los casos que han hecho escuela: *no la tensión entre el principio de soberanía y el de representación sino aquella entre soberanía y justicia.*

Es difícil, por esta razón, creer que el dualismo canónico modernidad/tradición ayude a encuadrar el siglo XIX hispanoamericano. *Civilización y barbarie* fue una fórmula eficaz para describir el gran cambio acaecido con la disolución del imperio, pero de ahí se expulsó a los términos atribuyendo a los dos espacios (el rural y el urbano) roles ficticios y contrapuestos, negándoles la matriz constitucional común, como si se tratase de dos mundos distantes y, por ello, irreconciliables. No es casualidad que el gran modelo de todos aquellos que, comenzando por Bolívar, escribieron sobre el declive de la «civilización» fuera Gibbon. La «diferencia» hispanoamericana fue principalmente una invención de las elites liberales del continente, que ignoraron o negaron la fuerte pátina de legitimidad y consenso que tuvo el nuevo orden constitucional entre todos los actores sociales, un orden que no fue ni tan «oligárquico» ni tan excluyente: la apertura y los reconocimientos de la carta gaditana fueron recuperados en las constituciones republicanas y todo intento de «cerrar» el acceso a los derechos políticos estuvo destinado al fracaso. En este sentido, la herencia de la crisis imperial fue irreversible.