

La creación de una genealogía liberal

Rogelio Jiménez Marce

Porque las tumbas igualaron a todos los que sucumbieron por la causa del pueblo: héroes y ladrones, mártires y asesinos. A todos los que la hicieron y la consolidaron bajo el látigo implacable de su sangre, de su raza y de su sino.

Mariano Azuela

un mundo completamente desmitificado es un mundo completamente despolitizado.

Cliffort Geertz

El arribo al poder político del grupo liberal se acompañó de la creación de una historia propia que lo respaldara como legítimo heredero de la nación. Dentro de esta historia se construyeron personajes con la intención de crear una genealogía de continuidad serial, misma que expresara una larga tradición histórica carente de rupturas con el pasado y en la que ellos se concebían como los últimos representantes de esos acontecimientos sucedidos a lo largo del tiempo. Es importante tener presente esta idea para entender cómo se crearon los mitos históricos en los que se fincó la tradición liberal. Los personajes y acontecimientos históricos no dependen de su existencia empírica, sino de su inclusión dentro de un discurso historiográfico que les otorgue esa categoría. Parece una tautología pero los personajes históricos lo son en tanto producto de un

discurso historiográfico. No preceden a la escritura sino que son un resultado de ella.¹ Con esto queremos dar a entender que los imaginarios nacionalistas no son construcciones estáticas, sino que son resultado de un proceso definido por las prácticas culturales en las que se insertan sus autores.

La elaboración de una genealogía se inserta en el marco de formación de la idea de nación como ente histórico. La nación fue entendida como una herencia de un pasado inmemorial. Por esta razón se buscaban las raíces de la identidad cultural e histórica en un pasado inmemorial con el fin de enlazarlo con las acciones del presente. Para explicar la historicidad de la nación era imprescindible establecer un mito de origen, mismo que se convirtió en un punto de intensa discusión, pues su fin era lograr la consolidación de un imaginario nacional único basado en la idea de antigüedad. De esta forma, se percibía que la nación no era un producto del momento presente, sino parte de un proceso más largo que le daba una mayor autenticidad. En este proceso, los liberales pensaban que la conquista española había sido un retroceso en el andar de la nación, mismo que sería redimido con el logro de la independencia.² La historicidad de la nación y la independencia fueron los marcos en los que se asentaba la primera creación de una serie de genealogías que buscaban reivindicar el papel de los actores dentro de la nueva historia nacional. En este sen-

tido, las concepciones más acabadas fueron la conservadora y la liberal. La derrota política y militar de los primeros dejó el campo libre para que los segundos pudieran instituir sus ideas políticas y su interpretación del pasado, con el fin de crear una identidad única.³

Los mecanismos que se implementaron para crear una genealogía en el caso liberal mexicano son interesantes. Este proyecto fue producto de una élite intelectual que entendió de manera adecuada la forma como los hombres de su sociedad se percibían. De este modo, para lograr introyectar la esencia de su pensamiento, fue necesario que se utilizaran y manipularan conscientemente los símbolos bajo los cuales se fincaban las representaciones sociales de los habitantes. Asociado a este proceso de apropiación, y producto de la amalgama de nuevas y viejas ideas, se llevó a cabo la difusión de una nueva ideología por medio del discurso escrito (textos de educación) y del oral (discursos cívicos). Este proceso, denominado por Erik van Young *commodification*, tenía la intención de “naturalizar” la autoridad del grupo en el poder, de legitimar sus acciones y de proporcionar una genealogía acorde, misma que se convertiría en el centro formador de imágenes. Es decir, se crearon los mecanismos de una sociedad instituyente de significados que se asentaba sobre lo social instituido.⁴

La genealogía como creadora de representaciones se inserta dentro del espacio de la memoria social a través de imágenes idealizadas.⁵ Así, se le atribuyeron a los héroes características propias de los santos bíblicos. Producto de esta relación fue la elaboración de un santoral cívico y una religión de la patria, que tenía como una de sus funciones primarias la suplantación gradual del santoral religioso en favor del secular. Es interesante la vinculación que se estableció entre lo sagrado y lo profano en el ámbito histórico, una relación que requiere una explicación extensa que permita comprender por qué en una etapa de la historia mexicana marcada por la secularización, los héroes aparecen como seres con atributos religiosos. El proceso de secularización de lo religioso no significó la eliminación o represión de lo sagrado, sino su interiorización progresiva en un juego mental que se apropió de las re-

presentaciones colectivas instituidas para expresarse.⁶

Bajo qué supuestos podemos explicar la relación que se estableció entre el héroe y el santo. Dos respuestas pueden derivarse de este planteamiento. La primera es de orden general. Es posible rastrear una primera influencia en los trabajos de los escritores puritanos del siglo XVIII. Ellos aplicaron en sus biografías históricas las metáforas de la “guerra espiritual” entre el bien y el mal. Con ello trasladaron la religión a la historia. A las “biografías espirituales” resultantes de esta fusión se le añadieron sucesos ficticios con el fin de que sirvieran de epítome de la experiencia humana. Así, las historias personales se convirtieron en alegorías que eran dignas de imitación, por ser pasajes gloriosos de gestas que tenían una semejanza con los sucesos de la lucha religiosa. Este tipo de biografía se difundió a tal grado que constituyó un fenómeno propio del pensamiento decimonónico y que explica por qué historiadores como Michelet y Quinet recurrían a un lenguaje religioso cuando se expresaban acerca de sus héroes y de sus acontecimientos nacionales. Esto lo hacían con la intención de crear una religión cívica que estuviera provista de su propio panteón de santos, su calendario de fiestas y edificios cívicos adornados de estatuas de los héroes.⁷

La segunda respuesta es de orden particular. Ella nos remite a pensar en los mecanismos que un grupo implementa para poner en funcionamiento una concepción diferente a la que se encuentra en vigor y, de paso, sustituirla de manera paulatina. Por ello es importante que tengamos en cuenta que la propagación de un pensamiento, al insertarse en un marco cultural cualquiera, sufre modificaciones. Es decir, no se hace tabla rasa del pasado, sino que la cultura se adapta a los requerimientos de la nueva interpretación, de tal forma que los símbolos resultantes no son neutros o totalmente adecuados al funcionamiento de los procesos reales. Al contrario, son un producto de la lógica interna de lo simbólico-cultural presente en el ambiente social.⁸

Si partimos de la idea de que el lenguaje es el transmisor de los significados simbólicos mediante los cuales se configura la experiencia y la

comprensión del mundo, entonces tendremos un principio que nos puede guiar para entender el cambio que se genera en la re-simbolización de la sociedad. Tanto lo sagrado como lo profano son esferas primarias de lo real que producen sus propios lenguajes y significados. Aunque son esferas primarias, la conformación de lo sagrado es anterior a lo profano. Lo sagrado se constituye como la primera formación discursiva del mundo y como el centro productor de espacios simbólicos, en los cuales se proyecta el ideal de la sociedad. Es en este ámbito en el que se crean los imaginarios colectivos que le permiten crear patrones sociales de significado. Ellos se expresan a través de los universos simbólicos y de las representaciones colectivas que conforman una visión del mundo totalizadora. En este primer momento lo profano está subordinado a lo sagrado. No existe una disociación plena de los significados de uno y otro, pero ello no quiere decir que lo sagrado sea igual a lo profano. Comparten los mismos ámbitos pero tienen sus propósitos definidos.⁹

Con la introducción de las ideas de la modernidad se dio un gradual proceso de “descentración del mundo”. Es decir, las representaciones y los símbolos en los cuales se basaba la concepción del mundo dejaron de tener el mismo significado, lo que implicó un importante cambio dentro de los imaginarios. En este ámbito se generó la desvinculación entre el discurso religioso y el discurso profano. Este último buscó su autolegitimación a través de la creación de sus propias estructuras de plausibilidad. Pero, y esto es importante tenerlo en cuenta, la separación de las esferas de significado no representó una ruptura total entre las dos partes. Al contrario, se originó una alternancia de los símbolos en un proceso de “identificación-diferenciación” de las representaciones sociales, mismas que, más allá de constituir simples esquemas de coexistencia, fueron un producto de la cultura que impregnaba la conciencia colectiva y que contribuía a su legitimación. El marco cultural presente en la conciencia colectiva contribuyó en primera instancia a eliminar cualquier posibilidad de disidencia de las conciencias individuales respecto al nuevo imaginario que se creaba. Este proceso de amal-

gamamiento era necesario para que se originara un segundo paso, en el que se procedió a la alteración de las representaciones sociales.¹⁰

Por otra parte, la concepción de los hombres decimonónicos sobre el héroe se encontraba influida por las ideas neoclásicas. Esta corriente, que hizo su aparición a fines del siglo XVIII, planteaba que el héroe épico era el representante ideal de la especie humana. En él se concentraban la mayor parte de las virtudes del hombre. Por tanto, era quehacer de una buena sociedad asumir en la figura del héroe el modelo ideal del hombre. La influencia de estas ideas se plasmó en el pensamiento de Carlyle, quien afirmaba que el héroe, en su acepción de gran hombre, aparecía como el sintetizador de las acciones más importantes de la historia. Carlyle pensaba que “todo lo existente en la tierra es resultado material, realización práctica, encarnación de pensamientos surgidos en los Grandes Hombres”. Por esta razón era ineludible rendirle culto a su memoria, tanto para agradecerle sus realizaciones como para que sirviera de modelo entre la población. El héroe, como un modelo virtuoso —aseveraba Saint Just— podía ayudar a generar una nueva moral en el pueblo. Una moral que ya no se desprendería de la religión, sino de las acciones de los hombres más sobresalientes de la sociedad.¹¹

Al héroe se le otorgó una condición diferente en el andar histórico. Fue concebido como un arquetipo y, por lo mismo, digno de imitación. El héroe como arquetipo se inscribía en un ámbito profano, que sin entrar en contradicción con los modelos religiosos, buscaba compartir los mismos espacios de adoración entre la gente. La identificación de los héroes como los nuevos santos dentro del imaginario popular podía ayudar a distinguir en ellos los modelos a seguir en el curso histórico que se planteaba a futuro y, de paso, debían cumplir con la tarea de suplantar de manera gradual a los santos religiosos. Es inevitable preguntarse cómo se podía hacer evidente esta idea en sociedades donde lo profano y lo sagrado no tenían una plena separación, sociedades en donde el lenguaje religioso se sobreponía al profano. Una de las soluciones más acordes fue inscribir al héroe dentro del marco religioso,

lo cual no resulta una contradicción si tenemos en cuenta que lo social crea lo simbólico.¹² La asociación del héroe con la religión se basó, en primera instancia, en un paralelismo entre las vidas de los héroes y las vidas de los santos.

Dentro de cualquier cultura que coloque en lo religioso el punto central de su visión del mundo existirán miembros de ella que serán investidos con la categoría de hombres superiores. Estos hombres superiores, en su faceta de santos, serán ejemplos moralizadores por antonomasia. Por esta razón, para que un héroe se considerara un modelo moralizador debía apropiarse de los fundamentos en los cuales basaba su verosimilitud lo sagrado. La vinculación entre héroe y santo propició que al héroe profano se le invistiera de los atributos que caracterizaban a los personajes bíblicos. Esta situación se explica si pensamos que los arquetipos del inconsciente colectivo (en este caso la figura del santo) son los que fundamentan las nuevas representaciones de la conciencia colectiva (los héroes).

Además, en el marco de la simbología sagrada se establece un consenso normativo que, al trasladarse a las prácticas rituales de manifestaciones simbólicas arquetípicas, dan paso a un proceso de formación de una identidad colectiva que responde al sistema de valores de la cultura.¹³ Con la alegorización del héroe (investido de virtudes religiosas y profanas) no sólo se daba un ejemplo del hombre superior moralizador, sino también del hombre que serviría para unir las conciencias en una identidad única. La apropiación del lenguaje religioso dio inicio a una etapa de gradual secularización del pensamiento, pues era evidente que en la nueva dirección que se adoptó ya no tenía cabida lo religioso como productor primario de significado, sino que éste tendría que ser desplazado a un segundo plano.

Todo lo anterior nos puede servir de guía conceptual para entender el proceso que se llevó a cabo en México. El marco cultural que los hombres decimonónicos heredaron de la etapa colonial se encontraba impregnado de referentes de tipo religioso. La ruptura que provocó la independencia no representó una destrucción o eliminación de los valores en los que se asentaba la sociedad novohispana, sino que hubo un proceso

de gradual transmutación de significados que sólo se pudo aplicar cuando se generó un cambio en la mentalidad de los hombres. Para poder explicar por qué personajes como Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo o Benito Juárez fueron investidos con los atributos de los santos bíblicos debemos tener en cuenta el tipo de referentes que utilizaba la cultura decimonónica mexicana, pues es indudable que la cultura se constituye en un punto de definición del pensamiento.

Si la cultura define el pensamiento entonces es una tarea imprescindible tener en cuenta cuáles eran los fundamentos en los que se basaba esa cultura. Es obvio que para el objetivo que perseguimos sólo nos vamos a restringir a la búsqueda de los ámbitos de los que se pudieron nutrir los liberales para realizar la asociación de los santos y de los héroes. En primera instancia debemos tener en cuenta que lo sagrado y lo profano no tenían espacios bien delimitados. De hecho, lo sagrado inundaba los espacios de lo profano. Un buen ejemplo de ello se observa en los proyectos educativos de las primeras décadas del siglo XIX, en los cuales la instrucción religiosa aparecía como uno de los principios en los que se fundaban los programas de estudio de las escuelas. En las *Memorias* de Victoriano Salado se menciona que dos libros eran básicos en los colegios: la historia sagrada de Fleury y el catecismo de Ripalda.¹⁴

El testimonio de Salado es importante para entender la influencia que tenían estos dos libros en la educación de los niños. Victoriano Salado se educó en un poblado del estado de Jalisco que se encontraba alejado de la capital del estado y con pocas posibilidades de comunicación con el exterior. Si en un pueblo de estas características se enseñaba con estos libros es posible suponer que formaban parte de la instrucción de una buena parte de los estudiantes. Por lo menos en el caso del catecismo del padre Ripalda esto es indudable. Mientras, la historia sagrada era un complemento educativo que funcionaba como un medio de sustitución de la enseñanza de la historia nacional, de manera especial en un medio que careció de ella hasta muy entrado el siglo XIX. La historia sagrada que se enseñaba era la historia de los pueblos bíblicos. Moisés, Jesús y otros personajes más eran los santos y los héroes

a partir de los cuales aprendían virtudes morales los niños. Es importante tener presente esta idea porque ella puede explicar en buena medida la vinculación entre los héroes profanos y los personajes bíblicos.¹⁵

Durante el Imperio de Maximiliano se llevaron a cabo algunos intentos para secularizar el pensamiento. Por ejemplo, en la exposición de 1865 de la Academia Imperial de San Carlos de México se estimuló la incorporación de temas relativos a la construcción de una historia nacional; para ello se introdujeron temáticas históricas que abarcaban tanto el pasado indígena como los hechos modernos. Con estas acciones se intentaba restar fuerza a los asuntos bíblicos que el didactismo de la Escuela de Clavé había difundido de manera profusa. Aspecto que en cierta forma se logró. Otro rasgo interesante del Imperio en su tentativa de secularizar el pensamiento público reside en su alejamiento del lenguaje bíblico para transmitir sus mensajes.¹⁶

Las pretensiones de Maximiliano por constituir un pensamiento secular, lo que implicaba separar las esferas de lo público y lo privado, tuvieron poco éxito. Ante los escasos resultados de esta experiencia es posible comprender la orientación que los liberales le dieron a su proyecto histórico. La identificación de lo sagrado y lo profano como explicación de los sucesos históricos se constituyó en uno de los principios a los que recurrieron para caracterizar a la historia mexicana. Los pensadores liberales apelaron a una estrategia de apropiación para que con ello se superpusiera un proyecto sobre el otro. Es decir, los nuevos valores y las figuras arquetípicas en las que fundaban su explicación se insertaron en un contexto conocido, con la intención de apropiarse de sus significados y proporcionarles otra dirección. La comparación de los hechos heroicos propios con los sucesos que les acontecieron a los personajes bíblicos fue una medida conveniente para iniciar la suplantación del pensamiento imperante. Por ello no se puede ni se debe ver una contradicción en esta práctica. Más bien se debe considerar en toda su magnitud la visión que tenían respecto a los mecanismos de aceptación de nuevas representaciones en las que se basaba su sociedad.

La fusión de los atributos de los héroes bíblicos con los héroes profanos liberales contribuyó a la alegorización de los héroes, razón por la cual aparecieron como los hombres dignos de ser imitados en una sociedad que buscaba modelos moralizadores, mismos que le sirvieran a la población para identificarse con ellos. De esta forma, la divulgación de las biografías de los héroes desempeñaba la misma función que las vidas de los santos. Con su ejemplo se podrían inculcar los valores que la élite gobernante deseaba implantar en el pueblo. Para ello se sustituyó el púlpito religioso por el secular. Además, se pensó en la necesidad de que se aprendiera la historia nacional por medio de la vida de los grandes hombres. Esta idea tuvo un impulso definitivo en los congresos educativos de 1889-1890 y 1890-1891. En ellos se estableció que la enseñanza de la historia en el nivel de primaria se llevaría a cabo mediante el estudio de las acciones de los grandes personajes. Con ello, el héroe se convertía en el eje de las acciones de la historia y, de paso, sustituía de manera gradual el culto de los santos hacia el de los hombres. Así, se daba pauta para constituir una nueva hagiografía en la que se sustentaba la vida de la nación. Una hagiografía que desde su perspectiva serviría como base de la religión de los pueblos cultos, en contraste con el culto religioso que era el soporte de los pueblos arcaicos.¹⁷

La hagiografía profana tendía a la unificación de los principios en los que se basaba el discurso liberal mexicano de fines del siglo XIX. Discursos en los que se vinculaba a la patria con la nación, a través de la formulación de una identidad colectiva que se inscribía en torno a los héroes, quienes de este modo ostentaban la particularidad de ser un "yo colectivo". Es decir, eran los hombres en los que se concentraba la esencia de una época. En este sentido, el uso de la historia fue imprescindible para mostrar el devenir del pueblo y para otorgar carta de naturalización a la identidad que se había forjado con el paso del tiempo. En los "yo colectivos" se asumía la posibilidad de representar una biografía del pueblo mexicano. En ella estarían presentes todos los elementos que conforman la identidad, de tal forma que esa biografía mostraría los atributos



Isabel Villaseñor, *Madre*, xilografía, 1928.

con los que se quería ser reconocidos, tanto por los mismos mexicanos como por los demás pueblos del mundo.¹⁸

Por otra parte, la necesidad de establecer una continuidad histórica ininterrumpida reside en la aspiración de conciliar, en un pasado homogéneo, todo el proceso que dio como fruto la consolidación de una nación. Se crearon vínculos entre el pasado histórico y el presente, con la intención de darle coherencia a un estado que, se aducía, era un resultado de este proceso y requería un marco cultural en el que pudiera definirse a sí mismo y le permitiera plantear sus demandas. En ello consiste la importancia de reelaborar el pasado y de rescatar, reactivar e inventar tradiciones que sirvieran de puente entre el pasado y el presente. Además, estas tradiciones le otorgaron un sentido al presente, sentido que se construiría con base en una serie de mitos que, reunidos bajo un discurso historiográfico, le otorgaban un orden a esa realidad.¹⁹

Para lograr la identificación en un pasado único e intemporal, se recurrió a la enunciación de una serie de mitos-motivos, mismos que reconciliaron bajo una misma escenografía el mito del origen (pasado prehispánico), el mito de la liberación (guerra de independencia) y el mito de la edad de oro (consolidación de la patria liberal). Los acontecimientos históricos en los que se fundamentaban estos mitos-motivos se entendieron como acontecimientos que se debían preservar más allá de su simple relación causal, pues su significado era permanente y se consagraba en una memoria duradera. El pasado se actualizó en un esquema mítico que era presidido por una historia concebida en sentido arquetípico. En cada uno de los mitos aparecía un héroe que era el arquetipo que concentraba en sí mismo la fuerza del momento.²⁰

Los mitos-motivos son mitos de índole nacionalista que contienen un principio de unificación basado en el drama de la salvación del pueblo, idea que se reivindica como la esencia misma de su devenir histórico. Al concebirse los liberales como un "pueblo elegido" que cifraba en la esperanza la posibilidad de su salvación, les permitió eternizar el pasado y proclamar a los cuatro vientos que ellos habían estado presentes (ya

sea física, ideal o espiritualmente) en la lucha por la libertad del pueblo. Situar a los individuos en una narrativa continua ayudaba a que se le diera un sentido social al grupo que elabora ese discurso.²¹

El mito del origen: la historia antigua de México

La historia, vista desde la óptica de los intelectuales afiliados al liberalismo de fines del siglo XIX (en cualquiera de sus acepciones), se concebía como una gran entelequia, en la cual los sucesos históricos tenían una dirección predeterminada. Cada uno de los momentos históricos era parte de un gran programa causístico en el que los acontecimientos de un evento ocasionaban otro evento, con la particularidad de que todo el proceso estaba enmarcado en una esencia común llamada México. El causalismo presente en la concepción positivista, tanto histórica como filosófica, planteaba que las conductas humanas seguían un orden que era superior a su voluntad. Este orden no era de tipo metafísico (Dios) sino natural y tendía al mejoramiento de las acciones individuales y colectivas.

La adopción de este razonamiento permitió que los liberales no encontraran dificultades para presentar a la historia como un eterno devenir, mismo que iniciaba en la historia antigua y culminaba con el régimen en el que vivían, es decir, el porfiriato. Por ello, la genealogía liberal configuró tres arquetipos que enlazaban los tres momentos claves de la historia, concebida ésta como un gran mito. Cuauhtémoc se convirtió en el arquetipo del mito de origen, Miguel Hidalgo en el arquetipo del mito de la liberación y Benito Juárez fue el arquetipo del mito de la edad de oro.²² Más allá de toda relación profana, se concebía al pasado como un punto de inicio que tendía hacia un destino histórico que trascendía al hombre.

Desde este punto de vista, la historia antigua de México se concibió como el principio de la genealogía nacionalista liberal. La admiración que se sentía por el pasado indígena se hizo patente

en la erección de estatuas para los principales héroes y, sobre todo, en su inclusión dentro de los libros de historia. Patricia Escandón ha señalado que para algunos de los historiadores de la segunda mitad del siglo XIX,²³ la historia antigua tenía una doble vertiente: por un lado existía un grupo al que denomina “escuela mexicana” que mostraba su admiración por el pasado indígena; la segunda vertiente, a la que llama “escuela española”, era admiradora de los conquistadores.²⁴

Dos posiciones que muestran que el mito del origen nacional aún era tema de discusión. No obstante, la visión de la “escuela mexicana” fue la que logró alcanzar una mayor importancia dentro del contexto histórico, aunque ello no significó que se negara el pasado español en favor del pasado indígena, más bien se asimilaron los dos procesos como parte de una historia integral.²⁵ Si un rasgo caracterizó a la historia antigua de México es que ésta se construyó en torno a la grandeza de la “dinastía” azteca. Una monarquía que, según los historiadores, tuvo como antecesores a los toltecas y a los chichimecas, quienes depositaron todo su saber en ellos.²⁶ Con base en este argumento se planteó la cuestión de una sucesión directa en torno a una herencia histórica que le dio legitimidad al pueblo azteca. La historia, concebida de este modo, era una historia lineal que tendía al progreso continuo en dirección a un desarrollo perfecto de los pueblos.

Es interesante notar que la explicación que presentaron los intelectuales liberales sobre los aztecas, el pueblo que desde su perspectiva representaba con mayor dignidad a la antigüedad mexicana, tenía algunas particularidades que posteriormente se incorporaron en la visión global que se nos legó. Por ejemplo, Julio Zárate, Ramón Laine, Manuel Payno y otros más consideraron que los mexicas eran los dirigentes de una nación constituida en el momento de la llegada de los españoles. Con ello se asimilaba a todos los grupos indígenas bajo su dominio y se fortalecía la idea de un poder central presente en ese momento histórico. De este modo, hablar del pasado indígena era hablar del pasado azteca. Aunque no todos estaban de acuerdo con esta

idea, en lo que sí coincidieron fue en calificar a la guerra de conquista que los españoles emprendieron contra los aztecas como una lucha por la independencia nacional, con lo que se concibió a la conquista como una guerra entre lo “nacional” y el “extranjero invasor”.²⁷

En el imaginario histórico liberal los participantes en la guerra de conquista adquirieron un carácter maniqueo. Por un lado Cuitláhuac y Cuauhtémoc alcanzaron el atributo de héroes de la gesta y se convirtieron en los primeros defensores de la “nacionalidad”. Sin embargo, a Cuauhtémoc se le otorgó una mayor gloria por el martirio al que fue expuesto por los conquistadores, en tanto que Ixtlilxóchitl y los tlaxcaltecas fueron concebidos como los grandes enemigos de la “patria” pues habían peleado en favor de los invasores.²⁸ Este argumento se convirtió en una de las tesis centrales que explicaron una buena parte de la historia escrita por los liberales, ya que se interpretó que las etapas más gloriosas del pueblo mexicano eran las que habían afrontado los problemas con los países extranjeros. Problemas en los que estuvo presente la posibilidad de perder de manera definitiva la soberanía nacional, la cual se logró conservar gracias a los oficios de los “buenos” mexicanos.²⁹

Para los hombres decimonónicos, la independencia era el mayor bien que había logrado el país. Con base en este argumento se elaboró un interesante vínculo entre los héroes representativos de la genealogía histórica liberal: Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Benito Juárez. Cada uno de ellos compartía un mismo atributo: se habían destacado por haber peleado en defensa de la independencia y de la libertad de una patria mexicana, misma que ya estaba presente en la historia desde su antigüedad. El caso de Cuauhtémoc es interesante porque se recuperó su imagen una vez realizada la independencia, y de manera posterior, en los dos momentos de intervención extranjera. Tanto Servando Teresa de Mier como Carlos María de Bustamante mostraron a Cuauhtémoc como uno de los héroes que habían luchado por obtener la liberación de la “nación” mexicana del enemigo español. Una nación que permaneció intacta a pesar de los tres siglos de dominación española.

Para Mier, Cuauhtémoc era el predecesor de Hidalgo, pero los conflictos por tierras en las que los indios se apropiaron de la imagen de Cuauhtémoc para reivindicar sus derechos provocó que se le desplazara. Fue en mayo de 1847 cuando se realizó una primera mención de este personaje como “el héroe defensor de un país invadido”. Unos años después y tras la victoria sobre la intervención francesa, los escritores liberales retoman la argumentación de Mier con el objeto de asociar a Cuauhtémoc con Miguel Hidalgo. En ese momento, se afirmaba que el sacrificio del “mártir” Cuauhtémoc por defender a su patria había sido concluido en 1810 por Miguel Hidalgo. Cuauhtémoc fue concebido como el Cristo redentor que después de tres siglos de espera lograba la independencia de su patria; con ello Cuauhtémoc se transfiguró en Miguel Hidalgo y la herencia de uno se transmitió al otro.³⁰

El hecho de que se considerara la historia antigua como el punto de arranque de la genealogía liberal, respondía a la necesidad de elaborar un pasado glorioso. De hecho, se identificaba a la historia antigua como uno de los fundamentos que definían la personalidad del mexicano. En la apropiación histórico-cultural del pasado indígena llevada a cabo por parte de la élite intelectual, sólo se tomó en cuenta a los indígenas muertos; a los indígenas vivos no se les incluyó en el proyecto de nación que implementaron. La paradoja que se desprende de esta acción ha provocado que Erik van Young califique al estado porfiriano como un “ideological vampira” que succiona la vida de la gente real para conservar su inmortalidad y para momificar el pasado con la intención de controlar el presente y garantizar el futuro.³¹

A la historia antigua de México se le concedió la misma importancia que a la guerra de independencia, un episodio histórico que fue central en el proceso de mitificación de la historia patria. En el pensamiento liberal, la lucha por la independencia se concibió como la principal herencia que habían recibido. Ellos se consideraban sus defensores y, por lo mismo, uno de sus deberes era proseguir la tarea que habían legado los primeros padres, es decir, llevar a cabo las acciones necesarias para destruir los tres siglos de oscurantismo y fanatismo legados por la colonia. No

debe extrañar, de esta forma, que hayan establecido una relación entre la guerra de independencia encabezada por Hidalgo y las leyes de Reforma expedidas por Juárez, dos sucesos que formaban parte de un mismo proceso histórico. Con esto los liberales elaboraron una historia lineal en la que concebían que su causa se convertía en “la verdadera ruta del destino nacional”, que los guiaba desde el origen hasta los actuales sucesos que vivían.³²

El mito de la liberación: Miguel Hidalgo

La historia decimonónica, sea mexicana o extranjera, tomaba como paradigma central de explicación las acciones de los personajes. Por esta razón, las líneas de desarrollo histórico tenían como eje central a las figuras históricas. En el caso de la guerra de independencia, Miguel Hidalgo se convirtió en uno de los símbolos de los liberales en detrimento de Agustín de Iturbide, quien se transformó en el antihéroe de la lucha independentista por sus aspiraciones monárquicas. En éste como en otros casos, la historia se convirtió en un lugar en el que también se dirimían las pasiones políticas.

El paso de Miguel Hidalgo como uno de los principales héroes del panteón nacional tuvo variados matices. Edmundo O’Gorman ha destacado que a lo largo de la historia Hidalgo adquirió una “extraña dualidad”, misma que iba desde ser considerado un “monstruo luciferino” hasta ser el “ángel de salvación”, “el hombre providencial”, el “Mesías” que iba a traer la regeneración de la Nueva España y el “Padre de la Patria”.³³ La “extraña dualidad” de la que habla O’Gorman llevó a Hidalgo por diferentes caminos después de su muerte. De simple cabecilla de salteadores tomó la estafeta de iniciador de la independencia, de demócrata, de precursor de la República, hasta convertirse en el Padre de la Patria. La creación del mito de Hidalgo fue un proceso largo y complicado, en el que las pasiones de partido y el uso de la historia por las facciones políticas tuvieron primacía.

Se puede ubicar el inicio del mito durante la etapa armada, cuando Ignacio Rayón y José María Morelos tendieron una línea entre el movimiento armado que ellos encabezaban y el levantamiento que llevó a cabo Hidalgo. Tanto Rayón como Morelos concebían que los dos movimientos formaban una unidad histórica y que Hidalgo había sido “el inspirador de los ideales democráticos y republicanos” que ellos planteaban.³⁴ La vinculación que se estableció entre Hidalgo y los ideales republicanos redundará con fuerza a lo largo de siglo XIX. Este razonamiento será uno de los principios adoptados por los políticos y los intelectuales de tendencia liberal para insertarlo en el panteón patrio y para verlo como un iniciador de la obra liberal.

Después de la declaración de la independencia en 1821, la imagen de Hidalgo pasó de la luz a la sombra y viceversa. Mientras Carlos María de Bustamante, en su *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana*, lo vindicó como uno de los fundadores de la patria y uno de los principales héroes de la gesta independentista, sucedía lo contrario con fray Servando Teresa de Mier y Agustín de Iturbide, quienes no le concedieron gran importancia a la lucha que comenzó Hidalgo. Si bien fray Servando justificaba el levantamiento como una reacción contra el despotismo, ésta no fue una razón suficiente para que Mier pensara en identificarse con él. Es más, fray Servando pasó de la incompreensión al rechazo, puesto que acusó a Hidalgo de haber creado un movimiento “insensato y desastroso”, carente de gloria, de legalidad y sin una dirección adecuada. En suma, Hidalgo realizó un levantamiento negativo y desligado de la lucha independentista posterior.³⁵

Este último argumento también era esgrimido por Agustín de Iturbide, aunque en su caso no sólo se discutía la razón histórica sino que tenía también una clara intención política e ideológica. El que Iturbide manifestara que él no había terminado el movimiento de Hidalgo, sino que 1810 y 1821 eran dos cosas distintas y que sólo a él le correspondía la gloria de la independencia, fue algo que no satisfizo a los antiguos insurgentes, pues ellos pensaban que sin Hidalgo no se hubiera producido un Iturbide;³⁶ además, con esta afirmación se desplazaba a los antiguos in-

surgentes de la lucha por el poder político. La lucha por las fechas de celebración de la Independencia era un asunto que iba más allá de la simple celebración, ya que implicaba el enfrentamiento de dos proyectos políticos que se decían herederos de la “esencia” mexicana.³⁷

Lo interesante del caso es que en la lid política posterior a la independencia se utilizó a Hidalgo como bandera de lucha bajo la faceta del republicanismo, en contraposición a la postura monárquica esbozada y llevada a la práctica por Iturbide.³⁸ Su caída provocó que se le degradara, pues se adujo que aun cuando había continuado la obra de Hidalgo no la había culminado, porque su proclamación de independencia había sido ilusoria y había significado una regresión al estado de esclavitud colonial.³⁹ Esta idea es importante para entender cómo se conformó la versión de la historia nacional, a partir del año 1824 y hasta finalizar el siglo XIX, pues con la promulgación de la Constitución en 1824 se realizó una primera asociación entre independencia y liberalismo, además de que se planteó que este año constituiría la culminación de la independencia con la implantación de la democracia. Al reunir 1810 con 1824, se concibió que la independencia era un esfuerzo unitario que tendía al rompimiento del dominio español para lograr el advenimiento de la República.⁴⁰

Para los federalistas, Hidalgo fue el “profeta del republicanismo” y un legislador y teórico revolucionario que contaba con un plan político en el momento de iniciar la lucha, un plan que por cierto tenía una visión republicana.⁴¹ Con la caída de los federalistas y el ascenso de los centralistas inició una campaña contraria a Hidalgo, pues Alamán y Zavala le niegan los atributos republicanos que se le habían conferido.⁴² Además, se reivindicó el papel de Iturbide como padre de la patria, con lo que la lucha entre federalistas y centralistas adoptó como sus héroes fundadores a Hidalgo e Iturbide respectivamente.⁴³ Héroes que tendrán ascensos y caídas de acuerdo con la suerte del partido en el poder.

Los atributos que configuraron la imagen de Hidalgo fueron incorporándose poco a poco. En 1845, Manuel Payno realizó la primera descripción del grito de Dolores y del cura anciano que

había encabezado la lucha. Esta apariencia será fundamental unos años después, cuando Ignacio Ramírez retome esta idea para construir con base en ella una representación de la paternidad; para Ramírez los mexicanos “no descendemos del indio, ni del español” sino que “descendemos de Hidalgo que por eso es verdaderamente el padre de la patria”. Con lo cual se abandona la idea del cura fanático y revoltoso en favor del padre de la patria y del hombre que más allá del sacerdote representaba en sí los ideales del progreso y de la ciencia. Tanto Ignacio Ramírez como Ignacio Manuel Altamirano afirmaban que Hidalgo era el predecesor de sus acciones, con lo cual los liberales se decían herederos de su movimiento. Esta idea será reafirmada a raíz de la intervención francesa.⁴⁴

Con la intervención francesa, Hidalgo se convirtió en un “terrible ángel de la guerra sin cuartel”, y con su gran “amor a la patria” conduciría a la república a la victoria. Durante el Imperio de Maximiliano, Hidalgo e Iturbide compartieron los blasones, pero a la caída del régimen monárquico se produjeron cambios definitivos. Iturbide desapareció del calendario cívico y la imagen de Hidalgo se reivindicó de manera definitiva, acción que dio paso a su conversión en una figura mítica que se elevaba más allá de cualquier otro héroe. Altamirano afirmaba que la figura de Hidalgo era de mayor envergadura que la de cualquier otro libertador de su patria como lo eran Washington y Bolívar.⁴⁵

En el porfiriato Hidalgo adquirió mayor realce, pues, como se mencionó anteriormente, en 1890 fue reconocido como uno de los héroes oficiales de México. En estos años Gustavo Baz realizó una biografía en la que se le concibió como el “anciano, no creyente, filósofo, verdadero iniciador de la independencia, republicano e inmaculado”; los liberales ortodoxos, al seguir las ideas de Ramírez y Altamirano, vincularon el movimiento de Hidalgo con los ideales liberales,⁴⁶ una declaración que Francisco Bulnes trató de desmentir en su estudio sobre la guerra de independencia, y en la cual además realizó una defensa de los atributos de este héroe como iniciador de la independencia, un papel que el pensamiento conservador le había negado. Es importante

señalar que en este estudio, Bulnes reivindicó a Iturbide como el consumidor del movimiento de independencia.

Como acto complementario se modificó el formato de la celebración del grito de independencia. Antes del porfiriato, el grito no era un acto en el que se vinculara al pueblo. El grito se daba la noche del 15 de septiembre en un teatro al que sólo asistía un grupo selecto de personas, y el pueblo participaba sólo de manera indirecta en los festejos. En contraste, durante el gobierno de Díaz la ceremonia del grito se convirtió en el punto central de la conmemoración, a la que se invitaba al pueblo. Aunado a ello se cambió la fecha de la celebración, pues del 15 pasó al 16 de septiembre y se mandó traer la campana de Dolores en 1896, con lo que el grito de independencia se realizó desde el balcón del Palacio de Gobierno. Con la instauración de este ritual se insinuaba que el presidente era parte del panteón heroico, tanto por la coincidencia de fechas en la celebración cívica como por la participación que asumía en el acto.⁴⁷

El mito de la edad de oro: Benito Juárez

El tercer momento de la lucha por la independencia mexicana está representado por Benito Juárez, una figura política que alcanzó la mitificación en el seno del régimen de Porfirio Díaz. Esto sonaría irónico y contradictorio si tenemos en cuenta que en los últimos años de la vida de Juárez, éste y Díaz se convirtieron en enemigos políticos.⁴⁸ Sin embargo, la figura de Juárez se convirtió en uno de los fundamentos del gobierno de Díaz, pues se concibió a don Porfirio como el sucesor directo de la herencia juarista y, por consiguiente, el continuador del legado liberal que había instaurado Juárez. El vínculo que se estableció entre estas dos figuras tenía una clara intención: lograr el consenso político entre las diversas facciones en las que se había fragmentado el grupo liberal. La apropiación de la figura de Juárez era adecuada para lograrlo, pues se le concebía como el modelo del “perfecto liberal” y el libertador de la patria subyugada por el enemigo extranjero.⁴⁹



Isabel Villaseñor, *Las comadres*, xilografía, 1928.

La construcción de un mito tiene varias particularidades que deseamos destacar, pues el proceso de elaboración del mismo no es nunca inocente, sino que, como todo producto histórico humano, se encuentra permeado por factores ideológicos y políticos que le otorgan múltiples significados.⁵⁰ En el caso de Benito Juárez trataremos de comprender cuáles fueron las principales ideas que lo configuraron como un mito. Recordemos que una elaboración intelectual de este tipo no es estática, al contrario, conforme transcurre el tiempo sus características se transforman de acuerdo con los nuevos paradigmas presentes en el ámbito social y político.

El mito que hoy conocemos guarda una gran distancia respecto al que se construyó en el porfiriato. Los argumentos que configuraron el mito nos parecen ahora extraños. La sacralidad se encuentra aún presente en los discursos y Juárez se convirtió en un “santo” liberal, el modelo a imitar por parte de todos aquellos mexicanos que creyeran en el liberalismo. Es importante aclarar que el mito de Juárez no inició el día de su muerte, sino que éste se creó unos años después. La historia de su elevación como mito histórico, más allá del significado político, nos enseña los mecanismos que implementa el hombre para fortalecer identidades y crear imaginarios.

El ingreso de un nuevo héroe en la genealogía liberal mexicana

La muerte de Benito Juárez

En la noche del 18 de julio de 1872, el presidente Benito Juárez murió víctima de un ataque de angina de pecho.⁵¹ Con su deceso se cerraba un largo periodo de gobierno y una de las etapas históricas de más trascendencia para la historia del siglo XIX mexicano. Durante el tiempo en el que Juárez estuvo en el poder lidió con numerosos problemas tanto al interior como al exterior del país. La victoria que obtuvo su gobierno en la lucha contra los franceses y contra los conservadores afianzó su prestigio, sin embargo éste se

encontraba en un franco deterioro en el momento de su fallecimiento.

La noticia de la muerte del presidente Juárez fue difundida a la nación por medio de un desplegado firmado por el vicepresidente Sebastián Lerdo de Tejada, quien tomaría de manera provisional el cargo de presidente hasta que se celebraran nuevas elecciones. Tras la muerte de Juárez se calmó por un momento la enconada pugna que se había desatado contra su gobierno. Las facciones en lucha hicieron una tregua para honrar al muerto, quien volvió a ostentar su “aura divina” en gran medida gracias a los halagos que se le hicieron en los periódicos. Mientras *La Orquesta* destacó el 20 de julio que la muerte de Juárez era como la “caída de un gran monumento, de un coloso”,⁵² Justo Sierra, en *El Federalista*, señalaba que el fallecimiento del presidente cerraba “El más grandioso periodo de nuestra historia nacional”.⁵³ Es más, sus enemigos le perdonaron sus “pecados” y volvió a ser uno de los personajes más importantes de la historia liberal.⁵⁴

El 23 de julio se llevaron a cabo las exequias del personaje en el panteón de San Fernando. El paso de su carroza mortuoria fue observado por una gran cantidad de gente que se agolpó para dar el último adiós al presidente. Si algo caracterizó a la ceremonia fúnebre fue la gran pompa que se empleó en el adorno mortuorio y el desbordamiento oratorio que se realizó en la tumba de Juárez. Además, con este entierro el panteón de San Fernando dejaría de funcionar como tal, para convertirse en uno de los centros de adoración cívica.⁵⁵ La muerte de Juárez sólo le había otorgado un lugar dentro de la historia, pero no dentro de la mitología mexicana. Tuvieron que pasar quince años para que su nombre trascendiera el simple recuerdo y dejara de ser sólo uno de los personajes que habían luchado en contra de los invasores, para convertirse en uno de los mitos liberales trascendentes y en la figura que se pensaba podría unificar el fraccionamiento en el que se encontraban las distintas facciones agrupadas bajo la bandera del liberalismo.

Es interesante seguir las posturas que se adoptaron antes de la institucionalización del culto a Juárez en 1887. Los dos años posteriores

a su muerte (1873 y 1874) fue recordado por la prensa, pero bajo el halo del recuerdo se escondía una lucha política pues con el pretexto de rendirle homenaje a su memoria se realizaba un ataque al gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada.⁵⁶ De 1874 a 1886, se advierte que tanto las autoridades políticas como la prensa nacional mostraron poco interés por venerar a Juárez.⁵⁷ Si en estos años se hizo alguna referencia a él, fue con la intención de criticar al gobierno en turno, puesto que se afirmaba que Juárez era “la bandera sin mácula de los verdaderos liberales”.⁵⁸

La actitud del gobierno y de la prensa contrastaba con las acciones que llevaron a cabo los legisladores y los obreros para ensalzar la memoria del hombre. En 1873, el Congreso dictaminó una serie de medidas para honrarlo, entre ellas destacan su declaratoria como benemérito de la patria, razón por la cual se ordenó que su nombre fuera inscrito con letras de oro en el salón de sesiones del Congreso de la Unión, la disposición relativa a la creación de un fondo con el fin de construir un monumento y una tumba en su honor, la proclamación del 21 de marzo y del 18 de julio como días de honra nacional y el establecimiento de una cantidad monetaria destinada a la manutención de los hijos de este personaje. De estas decisiones sólo la relativa a la construcción del monumento y de la tumba no se realizó de manera inmediata, sino hasta la etapa final del porfiriato.⁵⁹

Por su parte, los trabajadores reunidos en torno al Gran Círculo de Obreros de México organizaron en 1876 un acto conmemorativo a Juárez. Los oradores de este evento fueron el panadero Ángel Pérez y el sastre Victoriano Mireles, quienes enfatizaron en sus discursos que Juárez había sido el defensor de la Constitución y el defensor de la patria ante la invasión extranjera. Este acto fue significativo, pues marcó el inicio de una larga tradición de participación de los obreros en el culto a Juárez.⁶⁰ Es interesante destacar que en este primer momento, anterior a la creación del mito, se concebía a Juárez como el prototipo del buen gobernante que respetaba los principios constitucionales y que, además, se había mantenido alejado de la lucha de las facciones políticas. Un político digno de ser admirado

e imitado por su capacidad para mantenerse alejado de la brega entre partidos.

Estas ideas fueron esenciales en la posterior conformación del mito, mismo que en 1887 alcanzó relevancia gracias a un hecho capital. Ese año se dictaminaron una serie de modificaciones a la Constitución de 1857, tendientes a permitir la reelección del presidente de la República. Esta acción provocó oposición entre los grupos liberales que no estaban afiliados al porfiriismo. Para justificar su oposición se apropiaron de la figura de Benito Juárez, a quien le otorgaron la categoría de defensor de la Constitución. En su deseo de ejercer una mayor presión al régimen porfirista, los liberales independientes llevaron a cabo un homenaje a Juárez en marzo y planearon una gran manifestación conmemorativa para el día 18 de julio.⁶¹

Con la intención de disminuir esta presión y reafirmar su compromiso con los postulados liberales, el gobierno de Díaz le encargó a José Vicente Villada, a la sazón director del periódico semioficial *El Partido Liberal*, la realización de un evento en honor a Juárez. La razón por la que se escogió este periódico reside en que, desde 1885, había expresado en sus páginas su deseo de ser el medio que lograra la fusión de las corrientes liberales en pugna.⁶² Por esta razón la tarea le venía como anillo al dedo. Para Villada era evidente que la celebración del aniversario fúnebre de Juárez debía tener las características de un homenaje nacional. Villada estaba convencido de que Juárez no merecía menos, pues había sido el “apóstol de la Reforma” y “el Restaurador de la República”.

Para cumplir con su objetivo, Villada extendió una atenta invitación a la prensa liberal de la ciudad de México para que se realizara una gran manifestación el día 18 de julio de 1887 frente a la tumba del “gran patricio”.⁶³ El llamado a la prensa liberal de parte de Villada respondía a un triple propósito: en primera instancia buscaba reivindicar la memoria de Juárez con el fin de convertir su imagen en el símbolo de “la regeneración social”. Asimismo, se pretendía hacer converger en su figura a las distintas facciones liberales, con la idea de crear “la conciencia de un gran partido, el partido nacional”, en el que

se concentraría a cada uno de los grupos liberales. Esta idea era compartida por *El Monitor Republicano*, periódico en el que se manifestaba que Juárez era el único personaje bajo el cual se podría unir al partido. Como última tarea se planteó que la conmemoración serviría como un medio de condena a los miembros reaccionarios de la sociedad, mismos que salían a la luz después de muchos años y a quienes no se les invitó a participar en el evento.⁶⁴

La invitación de Villada tuvo tal éxito que no sólo reunió a la prensa de la capital, sino que se sumaron a la manifestación en favor de Juárez distintos grupos de periodistas de otras entidades federativas.⁶⁵ A partir del 11 de julio se reunieron los redactores de los distintos periódicos liberales para formular el programa que diera pie a la ceremonia, y el día 18 de julio se llevó a cabo el evento de la siguiente manera. Para comenzar, a las seis de la mañana se izó a media asta la bandera nacional en todos los edificios públicos, una ceremonia que fue acompañada por numerosas cargas de artillería. A las ocho y media de la mañana los grupos que conformaban la procesión en su honor partieron de la Escuela de Minería y avanzaron por la calle de Moneda hasta que llegaron al Palacio Nacional.

En este lugar, un grupo de políticos encabezados por Manuel Dublán develaron una placa conmemorativa en la habitación del Palacio de Gobierno en la que tuvo lugar el deceso de Juárez. Todo esto se realizó en presencia del presidente Díaz. Unos momentos después de la develación, Dublán leyó un discurso en el que resaltaba que el gobierno de Juárez había representado la transformación radical del “modo de ser” de la sociedad mexicana. La importancia de este discurso reside en que Dublán mencionó que había una generación diferente en el gobierno que, en cierta forma, era heredera de los actos políticos de Juárez, y con ello se buscaba demostrar que existía un liberalismo de carácter continuo que inició en la Reforma y prosiguió durante el periodo presidencial de Díaz.⁶⁶

Una vez concluida la ceremonia en este punto, se llevó a cabo una procesión que partió de la Plaza de Armas hacia el panteón de San Fernando, lugar en el que esperaban los familiares de

Juárez. La comitiva iba encabezada por una banda de música y tras ella iban varios grupos de personas. La disposición de estos grupos es muy interesante, pues en primer lugar marchaban los diputados del Congreso Constituyente de 1856 que aún vivían, seguían después los “inmaculados”, aquellos personajes que acompañaron a Juárez en su peregrinar por el norte del país, más atrás se ubicó a los soldados sobrevivientes de la guerra de Reforma, a las diputaciones de los periódicos liberales en cuyo seno se incorporó a un grupo de periodistas poblanos, a la colonia de oaxaqueños que vivía en la capital, a los colegios y escuelas, a las logias, a las delegaciones extranjeras, a grupos de particulares, a los obreros, a los mutualistas y para terminar a los batallones del ejército.⁶⁷

Cuando el presidente Díaz y los distintos grupos llegaron al Panteón de San Fernando, se dio inicio a la ceremonia luctuosa, con la expresión de una serie de discursos de alabanza al benemérito. A uno de los integrantes de cada grupo que participó en la procesión cívica se le encomendó esta tarea.⁶⁸ Sin embargo fueron Guillermo Prieto e Ignacio Mariscal los oradores principales del evento. El primero manifestó en su alocución una severa crítica hacia el gobierno de Díaz por su política de conciliación con el clero, mientras que Mariscal enfatizó en su peroración la idea de unión, de defensa de la Constitución, de la República y de la Independencia, valores todos que ligaba al pensamiento y a las obras de Juárez.⁶⁹ Al finalizar la lectura de los discursos, cada agrupación desfiló frente al monumento funerario de Juárez con el fin de depositar en él una ofrenda, que consistía en un arreglo floral de diferentes tamaños y materiales. Las primeras en depositar su arreglo fueron las hijas de Juárez, y una vez que los participantes del desfile depositaron sus ofrendas se concluyó la ceremonia oficial.⁷⁰

La manifestación organizada por Villada no logró su objetivo primario, es decir, la unidad de los grupos liberales. No obstante, la importancia de este acontecimiento reside en que, a partir de este momento, se empezó a celebrar cada año una ceremonia luctuosa de carácter oficial en honor a Juárez, en la que participaba de manera

regular el presidente Díaz. Juárez se convirtió en un mito bajo el auspicio de Díaz y su figura se tornó “una parte vital de la vida política del México porfiriano”. A partir de 1887, las ceremonias fueron ampliamente difundidas por medio de los periódicos, con el fin de perpetuar la memoria de Juárez y enlazar su figura con la de Porfirio Díaz, de tal forma que se percibiera una continuidad entre los dos personajes; con ello se cumple la afirmación de Carlyle de que “si un hombre lleva a cabo su obra, otro vendrá que se cuide de su fruto”.⁷¹

La vinculación Díaz-Juárez alcanzó su apoteosis en 1890, año en el que se reconoció, de manera oficial, el lugar de Juárez dentro de la mitología mexicana. Su figura servía como un modelo a seguir por su acendrado nacionalismo vinculado a los principios liberales. Esta idea se transmitiría del personaje muerto al vivo. Ese mismo año, el periódico *El siglo XIX* calificó a Díaz como “el autor del Juarismo de hoy”. Por esta razón, no debe extrañar que se identificara a Díaz y a Juárez bajo un mismo epíteto. Ellos eran “hombres necesarios” que lograron encaminar al país en la senda del progreso. A Díaz se le calificó como el continuador de la obra de Juárez, que creó un ambiente político, logró pacificar al país y estableció las bases para asegurar esta nueva situación. En esta misma tónica de adulación, *El Partido Liberal* señalaba en 1891 que Oaxaca era un estado afortunado, porque en su seno habían nacido los dos hombres más importantes del país. Uno de ellos había asegurado la independencia nacional (Juárez), mientras el otro había consolidado la obra del anterior al asentar la paz, el bienestar y el progreso de la nación (Díaz).⁷²

La institucionalización del culto a Juárez no consiguió en todos los casos ganar la adulación al sistema. En algunas ocasiones una parte de la prensa y de los grupos que no estaban ligados al régimen retomaron el acontecimiento para censurar al gobierno de Porfirio Díaz. De esta forma, las conmemoraciones se convirtieron en foros de debate, de crítica y de protesta. Uno de los grupos que llamó la atención fue el de los conservadores, quienes calificaron estos actos como acciones hostiles en su contra. Para contrarrestar la supuesta presión que se ejercía sobre ellos los

conservadores revitalizaron el culto a Iturbide, un personaje que irónicamente había muerto un día después que Juárez, pero muchos años antes.⁷³

El culto a Juárez alcanzó preeminencia en el imaginario patriótico de tendencia liberal a través de varios conductos, como lo fueron las narraciones periodísticas, los discursos cívicos, los libros de texto y las biografías. En estas manifestaciones se delinearon varias imágenes de Juárez, las cuales iban de ser el defensor a ultranza de la Constitución y de las libertades ciudadanas hasta la de ser el salvador de la patria y el “Moisés” mexicano. También es importante recalcar que Juárez se convirtió en el heredero y consumidor de las acciones de Hidalgo, una vinculación interesante que mostraba la continuidad histórica liberal.

Para finalizar

Si algo caracterizó al siglo XIX fue la vinculación que se estableció entre la historia y los grupos en lucha por alcanzar el poder político. De esta relación surgieron dos formas predominantes de entender la historia de acuerdo al enfoque que cada facción le otorgaba. Así, tanto unos como otros buscaban enaltecer unos sucesos y unos héroes en los que encarnaban sus ideales. El conocimiento del pasado histórico a través de estas interpretaciones tenía una profunda carga ideológica. Una vez finalizada la pugna entre las facciones, los ganadores, en este caso los liberales, impusieron su interpretación de la historia, aunque ello no implicó que la explicación que los conservadores propusieron desapareciera, al contrario siguió presente aunque con un menor grado de influencia.

La historia de México, vista desde la postura decimonónica liberal, planteaba una continuidad carente de contradicciones entre cada una de sus partes. El México antiguo, la guerra de independencia y la guerra de intervención se concibieron como parte de un mismo proceso en el que se compartía la idea de que México había entablado, desde sus remotos orígenes, una lucha en

contra de los invasores extranjeros que buscaban dominar a la "patria" mexicana. Una patria que existía desde los inicios de la historia y que como tal representaba la continuidad de las aspiraciones liberales. En esta concepción, la acción individual encarnada en los personajes históricos le otorgaba sentido a los acontecimientos, puesto que en los héroes se revelaba la fuerza vital de la actuación humana y eran ejemplos moralizadores, dignos de ser imitados. Por ello la creación de una genealogía nacionalista respondía a la necesidad de establecer principios comunes en los que se asentara la historia y fijara puntos nodales en el acontecer histórico. Cada uno de los héroes desempeñaba un papel trascendente en su momento y tenía rasgos propios que al fijarse en la memoria colectiva se volvieron sus signos de identidad.

Para los intelectuales liberales decimonónicos, la historia representó un medio insustituible para difundir sus ideales, una acción en la que también se hizo uso de otros instrumentos como los discursos cívicos, las novelas históricas y la enseñanza de una historia nacional en las escuelas. La historia adquirió un carácter pedagógico, pues a través del estudio de los errores del pasado, encarnados en los "malos mexicanos", se podía impedir el retroceso. Los escritores liberales concebían que la historia (antigua y contemporánea) servía como un punto de comparación de las acciones de los hombres. De esta forma, así como los héroes de tinte "liberal" pelearon por la independencia, se daba también el proceso contrario, una larga línea de traiciones a la "patria", mismas que iniciaban en la historia antigua y culminaban con la intervención extranjera en 1867 y las acciones de los conservadores que impedían el efectivo progreso del país. La historia de los "buenos" y de los "malos" mexicanos, de los "santos" y de los "traidores" y de las "virtudes sublimes" y los "vicios degradantes" fue una

constante en las interpretaciones de los historiadores de fines del siglo XIX.⁷⁴

Esta historia se consolidó en la medida en que se estableció una hagiografía profana por parte del estado, en la que la conmemoración de fechas importantes y la apropiación de los espacios públicos a través de la colocación de monumentos y de lugares o altares patrios, constituyeron una tarea complementaria por parte de los dirigentes del grupo social, lo que les permitió conservar la cohesión social y proponer unos valores propios.⁷⁵ La mitificación de los héroes responde a la necesidad de los grupos sociales de objetivar las visiones que crea del mundo. Es decir, los mitos cumplen la función de ser la representación de lo que los individuos desean ver de sí mismos y sólo adquieren significado cuando son compartidos por los miembros de la sociedad.

La creación de una genealogía responde a la necesidad de legitimar históricamente la actuación del grupo en el poder. La genealogía que en primera instancia habían creado los patriotas criollos fue asimilada en un segundo momento por los liberales como una forma de dar continuidad a sus aspiraciones. Por ello, no nos debe extrañar que en un tercer momento de creación de símbolos, como lo fueron los años posteriores a la revolución mexicana, se haya hecho uso de las imágenes creadas por los liberales para justificar el movimiento. Y así como los liberales se decían herederos de Cuauhtémoc y de Miguel Hidalgo, ahora los revolucionarios se apropiaban de los movimientos de independencia y de la Reforma para enmarcar en estos sucesos a la Revolución, que se constituía en el punto culminante de los anteriores procesos. Se hacía tabla rasa del pasado y se pensaba ahora en una historia ininterrumpida que había iniciado en el periodo prehispánico y que culminó con la revolución de 1910. De esta forma, los revolucionarios también vindicaban una tradición recibida.⁷⁶

Notas

¹ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE (Colección popular, 498), 1993, pp. 100,

270; Celia Fernández Prieto, *Historia y novela: poética de la novela histórica*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra (Colección Anejos de Rilce, 23), 1998,



Isabel Villaseñor, Sin título, xilografía, s/f.

pp. 181-183. Celia Fernández destaca que para que los personajes históricos sean asimilados en la memoria colectiva se debe proporcionar una serie de rasgos que se vuelvan los signos de su identidad y nos permitan reconocerlos. Uno de estos rasgos es el nombre propio, que sirve como un medio para pulsar resortes de la memoria, activar las redes connotativas que integran la competencia cultural de los lectores (la enciclopedia cultural). En este sentido, el nombre funciona como unidad cultural (Eco), pues en él se insertan todas las propiedades y características que una sociedad le otorga al personaje.

² Celia Fernández, *op. cit.*, p. 91; Pablo Ospina, "Imaginario nacionalista: historia y significados nacionales en Ecuador, siglos XIX y XX", *Procesos*, Revista ecuatoriana de historia, núm. 9, Quito, 1996, p. 112; Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, *op. cit.*, p. 102; *Idem*, "El efecto tranquilizador del fratricidio: o de cómo las naciones imaginan sus genealogías", en Cecilia Noriega (ed.), *El nacionalismo en México*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1992, p. 273; José Pantoja Reyes y Elsa Rodríguez, "Las ceremonias cívicas durante la república liberal", en Hilda Iparraquirre y Mario Camarena (coords.), *Tiempo y significado*, México, Plaza y Valdés editores, 1997, p. 58; Eugenia Roldán Vera, "Conciencia histórica y enseñanza: un análisis de los primeros libros de texto de historia nacional. 1852-1894", Tesis que para obtener el título de licenciada en historia presenta... México, FFyL-UNAM, 1995, p. 112; Kurt Hubner, *La verdad del mito*, México, Siglo XXI Editores, 1996, p. 347.

³ Edmundo O'Gorman, *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Fundación Cultural de Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 1969, pp. 37, 39, 80; Guillermo Zemelman, "Sobre la importancia de las realidades que se ocultan", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 6 "Sujeto y subjetividad", México, UAM-Xochimilco, junio 1994, p. 16; Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos (Cuadernos de filosofía y ensayo), 1989, p. 92; Jean-Pierre Bastian, "Una geografía política de la oposición al porfiriismo. De las sociedades de ideas al origen de la revolución de 1910", en Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva (coords.), *Cincuenta años de historia en México*, México, El Colegio de México, 1991, vol. 2, p. 408. Agnes Heller ha mostrado que no existen aparatos ideológicos del estado, sino que la persuasión colectiva se logra por medio del ocultamiento de realidades y de la propuesta de una, misma que por falta de otras opciones acaba por ser aceptada. Así, para que los liberales impusieran su interpretación tuvieron que rechazar la que planteaban los conservadores y, en su interior, la visión que proponía las sociedades de ideas (que ponía énfasis en enseñar derechos cívicos, valores modernos y una historia en la que se exaltaba a los héroes de la independencia, de la Reforma y de la Intervención), fue tachada de "metafísica" por los liberales gobernistas mientras que positivistas y científicos la consideraron una serie de leyendas.

⁴ Véase Erik van Young, "Conclusion: The State as Vampire Hegemonic Project, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600-1990", en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, Delaware, Scholarly Resources Books (Colección Latin American Silhouettes, Studies in History and Culture), 1994, pp. 346, 367; Clifford Geertz, *Conocimiento local, Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 150; Andrea Revueltas, "Modernidad y tradición en el imaginario político mexicano", en María del Carmen Nava y Mario Alejandro Carrillo (coords.), *México en el imaginario*, México, UAM-Xochimilco/Universidad Pierre Mendés France/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995, p. 260; David A. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, México, Vuelta, 1988, p. 146; Silvia Valencia, "Las representaciones sociales y los ritos seculares. El caso de la participación de los intelectuales en la producción de representaciones sociales nuevas y el conflicto que esos cambios producen sobre los ritos seculares en México", *Estudios del hombre*, núm. 2, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 67, 69, 71; François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, FCE, 1988, t. I, p. 164; Josetxo Bieran, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos (Colección autores, textos y temas, Hermeneusis, 8), 1990, p. 17. Van Young entiende la *commodification* como manipulación, adaptar las cosas a lo que se quiere, ponerlas a nuestro servicio. Esta categoría es una condición necesaria para la creación de tradiciones.

⁵ Erik Van Young, *op. cit.*, p. 355; Abelardo Villegas, "El sustento ideológico del nacionalismo mexicano", en *El nacionalismo y el arte mexicano (IX coloquio de historia del Arte)*, México, IIE-UNAM (Estudios de Arte y Estética, 25), 1986, p. 397; María Esther Acevedo, "Las Bellas Artes y los destinos de un proyecto imperial. Maximiliano en México 1864-1867", Tesis para optar por el grado de doctor en Historia del Arte que presenta..., México, FFyL-UNAM, 1995.

⁶ Ortiz Osés, Prólogo en Josetxo Bieran, *op. cit.*, pp. 10, 16, 29. Por representaciones colectivas se debe entender las estructuras psicosociales intersubjetivas que *representan* el acervo de conocimientos socialmente disponible, y que se despliegan como formas discursivas más o menos automatizadas (ciencia/tecnología, moral/derecho, arte/literatura) en el proceso de autoalteración de significados sociales. Estas estructuras actúan como paradigmas contrafácticos compartidos que contribuyen a la reproducción simbólico-cultural. Por ello, al perder plausibilidad los modelos institucionalizados, en forma de crisis o desestructuración o desintegración de los valores sociales, se problematiza la legitimidad del "mundo instituido de significaciones sociales".

⁷ Morroe Berger, *La novela y las ciencias sociales. Mundos reales e imaginados*, México, FCE (Colección Breviarios, 280), 1979, p. 53; David A. Brading, *Mito y*

profecía en la historia de México, *op. cit.*, p. 191; *Idem*, "Mexican Intellectuals and Political Legitimacy", en Roderic A. Camp, Josefina Vázquez y Charles A. Hale (coords.), *Los intelectuales y el poder en México*, México, Colegio de México/UCLA/Latin American Center, 1991, p. 837.

⁸ Josetxo Bieran, *op. cit.*, pp. 19-20; William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, "Introduction: Constructing Consent, Inciting Conflict", en William H. Beezley, *op. cit.*, p. XX.

⁹ Josetxo Bieran, *op. cit.*, pp. 14-15, 34, 72; Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987, p. 14.

¹⁰ Josetxo Bieran, *op. cit.*, pp. 16-17, 27, 35, 79, 204; Kurt Hubner, *op. cit.*, p. 264; Ángel Rama, *Los dictadores latinoamericanos*, México, FCE (Colección Testimonios del Fondo, 42), 1976, p. 11. Hubner señala que en un primer momento el grupo en el poder justifica sus presupuestos míticos al derivarlos de los fundamentos míticos en los que descansa el mundo de representaciones del pueblo.

¹¹ Tomás Carlyle, *Los héroes*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina (Colección Austral, 1009), 1951, pp. 9, 18, 96; Gurutz Jáuregui Bereciartu, *Contra el estado-nación. En torno al hecho y la cuestión nacional*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1986, p. 65; Jacques Gabayet, "La mitificación de la historia y la construcción de lo imaginario", en Carmen Nava, *op. cit.*, p. 238; Herón Pérez Martínez, "Nacionalismo: génesis, uso y abuso de un concepto", en Cecilia Noriega, *op. cit.* pp. 72-73.

¹² Josetxo Bieran, *op. cit.*, p. 203.

¹³ Ortiz Osés, *op. cit.*, p. 9; Josetxo Bieran, *op. cit.*, p. 35; Ángel Rama, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴ Victoriano Salado Álvarez, *Memorias. Tiempo viejo*, México, EDIAPSA, 1946, p. 246; Eugenia Roldán, *op. cit.*, pp. 7, 67-68.

¹⁵ Sol Serrano, "La escuela chilena y la separación de lo público y lo privado", en François-Xavier Guerra y Annick Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, FCE/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, p. 350; Eugenia Roldán, *op. cit.*, p. 127. El caso de la escuela chilena en el siglo XIX estudiado por Sol Serrano es interesante pues nos permite comparar dos situaciones muy parecidas. Ella señala que la escuela chilena seguía a los franceses en sus postulados y ante la falta de una historia nacional se enseñaba historia sagrada. Algo que también acontecía en Francia.

¹⁶ María Esther Acevedo, *op. cit.*, pp. 108, 115, 233.

¹⁷ Francisco Sosa, *op. cit.*, pp. 154-155; Justo Sierra, *Obras completas*, t. IX, "Ensayos y textos elementales de historia", México, UNAM, 1948, p. 197; Antonia Pi-Suñer Llorens, "Benito Juárez, hombre o mito", *Secuencia. Revista Americana de Ciencias Sociales*, núm. 11, México, mayo-agosto de 1988, p. 9; Luis González, "Usos y abusos de la historiografía mexicana", en *Panorama ac-*

tual de la historiografía mexicana, México, Instituto Mora (Cuadernos del Mora, 4), 1983, p. 10; Charles A. Weeks, *El mito de Juárez en México*, México, Jus, pp. 43, 61; Eugenia Roldán, *op. cit.*, pp. 111-112; José Ortiz Monasterio, "La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio", Tesis que para obtener el grado de doctor en historia presenta..., México, UIA, 1999, p. 216. La idea de enseñar historia a través de las acciones de los grandes personajes se encuentra en personajes de tan distinta índole como José María Lacunza, Manuel Arroniz, Manuel Flores, Justo Sierra, Guillermo Prieto, Rébsamen y Luis Pérez Verdía. Esta idea no era compartida por todos los pensadores. Un ejemplo de ello era Vicente Riva Palacio, quien rechazaba la teoría del gran hombre en favor del estudio de los procesos históricos.

¹⁸ Anthony D. Smith, *La identidad nacional*, Madrid, Trama Editorial, 1997, p. 69; Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 89, 115-116.

¹⁹ Guillermo Palacios, "Una historia para campesinos: el 'Maestro Rural' y los inicios de la construcción del relato historiográfico posrevolucionario, 1932-1834", en Pilar Gonzalbo (coord.), *Historia y nación, I. Historia de la educación y enseñanza de la historia. Actas del Congreso en Homenaje a Josefina Vázquez*, México, El Colegio de México, 1998, p. 240; Enrique Rajchenber, "Las figuras heroicas de la revolución en los historiadores protomarxistas", *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 28, México, enero-abril 1994, p. 50; Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 101, 109; Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 167; Gurutz Jáuregui, *op. cit.*, p. 71; Rita Eder, "Las imágenes de lo prehispánico y su significación en el debate del nacionalismo cultural", en *El nacionalismo y el arte mexicano*, p. 76. Pierre Vilar ha señalado que dentro de la teoría del nacionalismo se ve a la nación como el principio y el fin de todo el proceso.

²⁰ Anthony D. Smith, *op. cit.*, p. 59; Gurutz Jáuregui, *op. cit.*, p. 60; Kurt Hubner, *op. cit.*, pp. 345, 347.

²¹ Pierre Bertrand, *El olvido. Revolución o muerte de la historia*, México, Siglo XXI editores, 1977, pp. 46, 69; Guillermo Palacios, *op. cit.*, p. 238; Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 91-92.

²² David Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, *op. cit.*, pp. 143-145. Es interesante destacar que estos personajes no cumplían con todos los atributos que los liberales admiraban en los héroes, pues ellos pensaban que el prototipo del héroe era el que encarnaba el caudillo militar y aquellos hombres que murieron en acción armada. Cuauhtémoc e Hidalgo cumplían en cierta forma con el requisito de ser caudillos militares, mas no así Juárez cuya actuación fue en el ámbito civil. Además, ninguno de los tres murió en acción armada.

²³ Patricia Escandón, "La historia antigua de México en los textos escolares del siglo XIX", *Secuencia. Revista Americana de Ciencias Sociales*, núm. 10, enero-abril 1988, p. 35. Los libros que analizó la autora fueron de destacados pensadores, tales como Manuel Payno (1870); José María Roa Bárcena (1870); Longinos Banda (1878); Tirso Córdoba (1881); Guillermo Prieto (1886); Antonio

García Cubas (1890); Ramón Laine (1890); Julio Zárate (1891); Aurelio María Oviedo y Romero (1894) y Justo Sierra (1894).

²⁴ *Ibid.*, p. 36; Edmundo O'Gorman, "Hidalgo en la historia", *Secuencia. Revista Americana de Ciencias Sociales*, núm. 6, septiembre-diciembre de 1986, p. 184. La tendencia a destacar lo español partía de la idea de que la colonización trajo consecuencias favorables al desarrollo del país.

²⁵ Barbara Tenenbaum, "Streetwise History: The Paseo de la Reforma and the Porfirian State, 1876-1910", en William H. Beezley, *op. cit.*, p. 137; Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, *op. cit.*, p. 96. Benedict Anderson señala que en la formación de la "segunda generación nacionalista" se apela al legado indígena, de tal modo que estos nacionalistas "aprendieron a hablar 'por' (los) muertos con los que era imposible establecer una conexión 'lingüística'". Esto fue lo que llevó a la aparición del 'indigenismo' y a que "los intelectuales mexicanos contemporáneos, hispanohablantes" rastrearán "sus orígenes entre los aztecas, toltecas y mayas, que desconocían esa lengua, en lugar de hacerlo entre los andaluces o vascos que hablan castellano".

²⁶ Patricia Escandón, *op. cit.*, p. 38; José Ortiz Monasterio, "La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio", *op. cit.*, p. 350.

²⁷ *Idem*; Barbara Tenenbaum, *op. cit.*, p. 139; Enrique Krauze, "Comentario general", en Cecilia Noriega, *op. cit.*, p. 153; José Ortiz Monasterio, "La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio", *op. cit.*, p. 359. Es evidente que la necesidad de construir una historia nacionalista ocasiona algunos excesos de los escritores por inculcar sus ideas a los lectores. El uso indiscriminado de términos como "nacionalidad" y "patria" se justifica en tanto servía como un medio para identificar al lector con estas categorías.

²⁸ Patricia Escandón, *op. cit.*, p. 39; Barbara Tenenbaum, *op. cit.*, pp. 136, 139; Erik Van Young, *op. cit.*, p. 368; Fausto Ramírez, "Vertientes nacionalistas en el modernismo", en *El nacionalismo y el arte mexicano*, pp. 134-135; José Ortiz Monasterio, "La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio", *op. cit.*, p. 114; Eugenia Roldán, *op. cit.*, p. 158.

²⁹ Jacques Gabayet, *op. cit.*, p. 243; José Ortiz Monasterio, "La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio", *op. cit.*, pp. 30, 308; Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, *op. cit.*, pp. 94, 98; Herón Pérez Martínez, *op. cit.*, p. 49; Kurt Hubner, *op. cit.*, p. 347. Uno de los rasgos característicos del nacionalismo es la conformación de una identidad nacional configurada por su oposición defensiva y distintiva frente al "enemigo exterior".

³⁰ Barbara Tenenbaum, *op. cit.*, pp. 140-141; Andrés Lira, "Los indígenas y el nacionalismo mexicano", en *El nacionalismo y el arte mexicano*, *op. cit.*, pp. 28-29; José Ortiz Monasterio, "La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio", *op. cit.*, pp. 135, 140, 196; David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, *op. cit.*, México, SEP, 1973, p. 188; *Idem*, *Orbe Indiano. De la*

monarquía católica a la república criolla. 1492-1867, México, FCE, 1992, p. 648; Edmundo O'Gorman, *La supervivencia política novohispana*, *op. cit.*, p. 7.

³¹ Erik Van Young, *op. cit.*, p. 356; Fausto Ramírez, *op. cit.*, pp. 128, 134, 160; Rita Eder, *op. cit.*, p. 76; Olga Sáenz, "Comentario a Rita Eder", en *El nacionalismo y el arte mexicano*, *op. cit.*, p. 86; Pablo Ospina, *op. cit.*, pp. 115, 119. El trabajo de Ospina sobre la historia ecuatoriana decimonónica muestra un paralelismo interesante con México. En ese país, la apropiación del pasado indígena por parte del estado tenía dos intenciones: por un lado unir bajo un mismo discurso histórico las tradiciones indígena y española y, por el otro, con la incorporación de los indios como parte de un pasado glorioso se podía ocultar u olvidar a los vivos.

³² José Ortiz Monasterio, "La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio", *op. cit.*, p. 308; Barbara Tenenbaum, *op. cit.*, p. 136; Charles Weeks, *op. cit.*, p. 61; David Brading, *Los orígenes del nacionalismo en México*, *op. cit.*, p. 194; Andrea Revueltas, *op. cit.*, p. 260. La relación entre pasado y presente en una misma línea de desarrollo es lo que Benjamín Constant definió como "arcaísmo".

³³ Edmundo O'Gorman, "Hidalgo en la historia", *op. cit.*, p. 173.

³⁴ *Ibid.*, p. 174.

³⁵ *Idem*; David A. Brading, *Orbe Indiano*, *op. cit.*, pp. 648, 688.

³⁶ Edmundo O'Gorman, "Hidalgo en la historia", *op. cit.*, p. 175.

³⁷ José Pantoja y Elsa Rodríguez, *op. cit.*, pp. 58-59.

³⁸ Edmundo O'Gorman, "Hidalgo en la historia", *op. cit.*, p. 175.

³⁹ *Ibid.*, pp. 176-177.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 177-178; *Idem*, *La supervivencia política novohispana*, *op. cit.*, pp. 19-21; Michael Costaloe, "16 de septiembre de 1825: los orígenes del día de la independencia de México", en Luis Jauregui y José Antonio Serrano (coords.), *Historia y nación. Actas del congreso en homenaje a Josefina Vázquez. II: política y diplomacia en el siglo XIX mexicano*, México, El Colegio de México, 1998, p. 265. O'Gorman señala que en el manifiesto de Santa Anna del 6 de diciembre de 1822 se encuentra una distinción de independencia como carencia de libertad, lo que a fin de cuentas representaba en primera instancia "el fundamento histórico de la apertura para actualizar el ser republicano en México". Un alegato que en Santa Anna no es explícito pero que será recogido en la constitución de 1824 por los legisladores. Como este problema no llegaba al fondo (es decir la independencia y la libertad no implicaban nada) entonces se abandonó y se propuso que 1810 y 1824 eran dos sucesos distintos pero que se convertían en uno, ya que en los dos se manifestaba la lucha por la independencia. Con esto Iturbide fue absuelto y se le negó al Imperio el ser parte constitutiva de México. De este modo, el Imperio y la insurgencia quedaron en el vestíbulo de la historia y será la reunión del congreso el que marque la consumación de la independencia. Ello explica por qué se instituyeron el 16 de sep-

tiembre y el 4 de octubre como las fechas del inicio y consumación de la independencia.

⁴¹ *Ibid.*, p. 178; Enrique Plascencia de la Parra, *Independencia y nacionalismo a la luz del discurso conmemorativo (1825-1867)*, México, CONACULTA, 1991, pp. 61, 129, 131. La asociación de Hidalgo con las ideas republicanas fue realizada en los discursos cívicos del 16 de septiembre por Benito Juárez en 1840 y por Luis de la Rosa en 1846. Esta idea fue reforzada por Guillermo Prieto, que en 1855 señala que Hidalgo había llevado a cabo una "revolución democrática".

⁴² Edmundo O'Gorman, "Hidalgo en la historia", *op. cit.*, p. 180.

⁴³ Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora. 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 24, 25, 29; Aurelio de los Reyes, "El nacionalismo en el cine 1920-1930: búsqueda de una nueva simbología", en *El nacionalismo y el arte mexicano*, *op. cit.*, p. 273; Edmundo O'Gorman, *La supervivencia política novohispana*, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁴ Edmundo O'Gorman, *Hidalgo en la historia*, *op. cit.*, pp. 181, 183-4; *Idem*, *La supervivencia política novohispana*, pp. 38, 74; José Pantoja y Elsa Rodríguez, *op. cit.*, p. 66; Andrea Revueltas, *op. cit.*, p. 260; David Brading, *Orbe indiano*, *op. cit.*, p. 714; *Idem*, *Los orígenes del nacionalismo en México*, *op. cit.*, pp. 188, 190-191. Encontrar los orígenes de los partidos en las figuras del pasado no fue una tarea que asumieran sólo los liberales; si ellos vincularon a Hidalgo con su movimiento, en contrapartida los conservadores tendieron una línea entre las acciones de Iturbide y las del partido conservador. Con base en este acercamiento ellos también se decían factores de la independencia mexicana.

⁴⁵ Edmundo O'Gorman, "Hidalgo en la historia", *op. cit.*, p. 183; Enrique Plascencia de la Parra, *op. cit.*, pp. 38, 119, 123; Erik Van Young, *op. cit.*, p. 368; David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo en México*, *op. cit.*, p. 190.

⁴⁶ David A. Brading, *Orbe Indiano*, *op. cit.*, pp. 141, 714; Carlos J. Sierra, *José María Vigil*, México, Club de periodistas de México, 1963, p. 55. Altamirano postulaba que existía una continuidad entre los insurgentes y los liberales basada en la popularidad de los dos movimientos.

⁴⁷ Edmundo O'Gorman, "Hidalgo en la historia", *op. cit.*, p. 184; Enrique Plascencia de la Parra, *op. cit.*, p. 135; William H. Beezley, "Introduction", en William H. Beezley, *op. cit.*, p. XVIII; Michael Costeloe, *op. cit.*, pp. 263-265. En 1825 se celebró por primera vez el 16 de septiembre como día de la independencia. Es interesante ver los cambios que se dieron en torno a los festejos. Costeloe señala que las primeras celebraciones anteriores a 1825 consistían en salvas de artillería, misas de acción de gracias, pero no había festejo popular.

⁴⁸ Charles A. Hale, *El liberalismo en la época de Mora*, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁹ David A. Brading, *Orbe Indiano*, *op. cit.*, pp. 721, 728; *Idem*, *Los orígenes del nacionalismo en México*,

op. cit., pp. 146, 203-204; Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo a fines del siglo XIX*, México, Vuelta, 1991, p. 399.

⁵⁰ Mauro Hernández Benítez, "Carlos III: un mito progresista", en Equipo Madrid de Estudios Históricos, *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1988, p. 2; María del Carmen Collado, "Liberales y conservadores de Nicaragua, ¿falsos estereotipos?", *Secuencia. Revista Americana de Ciencias sociales*, núm. 11, México, mayo-agosto de 1988, p. 65.

⁵¹ Existen pocas descripciones de la muerte de Juárez. Una de ellas es la que recogió Luis González en *Galería de la Reforma* del médico personal de Juárez Ignacio Alvarado. Una descripción novelada se encuentra en la obra de Miguel Ángel Asturias, *Juárez*, México, Comisión Nacional para la Conmemoración del Centenario del fallecimiento de Don Benito Juárez, 1972.

⁵² *La Orquesta*, 20 de julio de 1872. Tomado de José Ortiz Monasterio, *Historia y ficción. Los dramas y novelas de Vicente Riva Palacio*, México, Instituto Mora/UIA, 1993, p. 162.

⁵³ Justo Sierra, *El Federalista*, 21 de julio de 1872, en Justo Sierra, *Obras completas*, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁴ Ralph Roeder, *Juárez y su México*, México, FCE/Comisión Nacional para la Conmemoración del Centenario del fallecimiento de Don Benito Juárez, 1972, p. 1063; Charles Weeks, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁵⁵ Artemio de Valle-Arizpe, *Por la vieja calzada de Tlacopan*, México, Compañía general de ediciones, Colección Valle de México, 1954, p. 208.

⁵⁶ Carlos J. Sierra, *La prensa valora la figura de Juárez 1872-1910*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1963, pp. 9, 17.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 12. Carlos Sierra considera que el culto a la memoria de Juárez se gestó principalmente en las páginas de los periódicos, puesto que por este medio los periodistas "publicaron frases y conceptos que hicieron posible el mayor conocimiento de tan distinguida personalidad". Lo que no debemos pasar por alto es que la prensa decimonónica funcionaba como un catalizador de las opiniones políticas de los grupos y que la política y la prensa iban de la mano en este momento, pues algunos periodistas ocupaban puestos políticos.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 17-18, 20; Ralph Roeder, *op. cit.*, p. 1074.

⁵⁹ Charles Weeks, *op. cit.*, pp. 34-35.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 39, 41.

⁶¹ Jean Pierre Bastian, *op. cit.*, pp. 409-411.

⁶² Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo*, pp. 178-179; Charles Weeks, *op. cit.*, p. 42.

⁶³ Carlos J. Sierra, *op. cit.*, p. 22; Charles Weeks, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁴ Carlos J. Sierra, *op. cit.*, p. 22; Charles Hale, *La transformación del liberalismo*, *op. cit.*, p. 180; Charles Weeks, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁵ Carlos J. Sierra, *op. cit.*, pp. 25-28, 49; Charles Weeks, *op. cit.*, p. 42. Los periódicos que se unieron a la manifestación fueron: *El Monitor Republicano*, *El Par-*

tido Liberal, La Patria, El siglo XIX, Las Noticias, El Combate, la Federación, El Correo de las doce, El Monitor del Pueblo, el Socialista, La Escuela de Medicina, El Foro, La Paz Pública, La Voz de Hipócrates, El Heraldo, La Escuela Preparatoria, El Lunes, El Hijo del Ahuizote, El Boletín Postal, La Voz de los Estados, El Pabellón Español, el Diario del Hogar, Le Trait d'Union, La Escuela de Jurisprudencia, La Juventud Literaria, El Anáhuac, El Minero mexicano, The Two Republics, Revista Latinoamericana, El Gorro frigio, La Voz de España, El Municipio libre, La nueva Iberia y La Convención Radical. Los periódicos que desistieron de participar fueron El Tiempo, La Voz de México, El País y El Nacional porque eran de tendencia conservadora.

⁶⁶ Discurso de Manuel Dublán tomado de Carlos J. Sierra, *op. cit.*, p. 27; Charles Hale, *La transformación del liberalismo*, *op. cit.*, p. 180; Charles Weeks, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁷ Carlos J. Sierra, *op. cit.*, pp. 32-33; Charles Weeks, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁸ Carlos J. Sierra, *op. cit.*, p. 25; Charles Weeks, *op. cit.*, p. 45. En el programa se designaron a los siguientes oradores: por los constituyentes Ignacio Mariscal; por los "inmaculados" Guillermo Prieto; por la Colonia Oaxaqueña Félix Romero y Manuel Ramírez Varela; por la prensa sudamericana Heraclio Martín de la Guardia; por la prensa europea José R. Leal y José Barbier; por la prensa nacional Gustavo Baz y Juan de Dios Peza; por los estudiantes José Peón Valle; por el congreso obrero Félix Iglesias; por la convención radical Andrés Díaz Millán. Además, en la convocatoria se especificó que los demás grupos podían designar oradores para cuando los grupos desfilaran a dejar su recuerdo frente al monumento de Juárez.

⁶⁹ Charles Weeks, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁰ Jean Pierre Bastian, *op. cit.*, p. 411. Bastian señala que en 1887 se llevaron a cabo dos tipos de manifestaciones patrióticas: una de carácter oficial que fue fría y sin un marcado fervor liberal de los líderes radicales y otra

de carácter independiente que exaltaba el anticatolicismo y formulaba críticas al gobierno.

⁷¹ Charles Weeks, *op. cit.*, pp. 33-34, 44; Carlyle, *op. cit.*, p. 96.

⁷² *Ibid.*, pp. 33-34, 47, 49-50.

⁷³ Carlos J. Sierra, *op. cit.*, p. 44-48; Charles A. Hale, *op. cit.*, p. 202; Charles Weeks, *op. cit.*, pp. 43, 48, 52.

⁷⁴ François-Xavier Guerra, *op. cit.*, t. 1, p. 430; María Teresa Bermúdez, "Aquel México dividido... 1854-1876", en *Simposio de Historiografía Mexicanista*, México, Comité Mexicano de Ciencias históricas, Gobierno del Estado de Morelos/UNAM/IIH, 1990, p. 185; Patricia Escandón, *op. cit.*, p. 39; Andrea Revueltas, *op. cit.*, p. 260. Bermúdez advierte que la historia que tiene como base estereotipos de héroes y villanos da como resultado "una historia de personajes acartonados y etiquetados, cuya falsedad muy poco transmite a los lectores y les provoca bostezos y aburrimiento, porque carecen de esencia humana".

⁷⁵ Patricia Escandón, *op. cit.*, p. 39; Ernesto de la Torre Villar, *La conciencia nacional y su formación. Discursos cívicos septembrinos (1825-1871)*, México, UNAM, 1988, p. 8; David Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, p. 19, 142; Enrique Florescano, *El nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991, p. 63; Luis González y González, *op. cit.*, p. 6. En el caso mexicano, Ignacio Ramírez e Ignacio Manuel Altamirano fueron de los primeros intelectuales que se encargaron de promover esta nueva religión cívica, con el propósito de que la historia patria sirviera de medio de legitimación y glorificación de la república liberal.

⁷⁶ Guillermo Palacios, *op. cit.*, pp. 242-249, 256. Es interesante constatar que la narrativa historiográfica posrevolucionaria y la liberal compartían la misma esencia, pues las dos basaban su explicación en héroes individuales y grandes sucesos que se enlazaban por una idea patriótica definida. La diferencia más evidente entre las dos interpretaciones reside en que los posrevolucionarios mostraban al estado como el protector de los desfavorecidos.



Isabel Villaseñor, Sin título, xilografía, e/f.