

Confesión, interioridad y subjetividad: sujeto, acción y narración en los inicios del siglo XIX en México

Eric Van Young
University of California, San Diego

Palabras clave: insurgencia, modernidad, sujeto político, fuentes judiciales, colonialismo

UN CAMPESINO ASESINO Y UN HACENDADO INSURGENTE

Comparo los siguientes textos. El primero está tomado del pasaje inicial de las memorias de un criminal, entregadas a la fama contemporánea por Michel Foucault, quien excavó en los archivos franceses, si bien en su tiempo habían alcanzado cierta notoriedad entre el público en general y la comunidad médica. El texto fue producido por un joven campesino normando, quien asesinó a varios miembros de su familia en 1835:

Yo, Pierre Rivière, después de haber asesinado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano, y deseando dar a conocer los motivos que me llevaron a esta acción, he decidido escribir la vida que mi padre y mi madre vivieron juntos desde su matrimonio. Fui testigo de gran parte de los hechos, y éstos están escritos al final de esta historia [...] Les diré cómo resolví cometer este crimen, lo que pensaba en esa época y cuál era mi intención. También contaré lo que pensé después de cometer esta acción, la vida que llevé entre la gente y los lugares donde estuve, después del crimen y hasta mi arresto, y qué resoluciones

tomé. Todo este trabajo será expresado crudamente, pues yo sólo sé leer y escribir; pero todo lo que pido es que se entienda lo que digo, y lo he escrito todo de la mejor manera que he podido.¹

Escrito apenas una generación antes, a mediados de 1811, el segundo texto ha sido tomado de la confesión y solicitud de amnistía de don Juan de San Pedro Espinoza, propietario de una modesta hacienda cerca de Guadalajara, en México. Fue escrito como parte de una petición del perdón real, anexo como última sección de una declaración judicial, frente al descubrimiento bien fundamentado de que esta persona había apoyado a los rebeldes, activa, diversa y criminalmente durante el levantamiento del padre Miguel Hidalgo, unos meses antes, ese mismo año:

Amo a la Patria, y a la Nación, sin definición de individuos, siendo para mí lo mismo europeos, que criollos, como que a todos los tengo por una misma cosa [...] [Y] si en la revolución presente tuve alguna inherencia, fue, o precisado de la autoridad intrusa, que estuvo sobre nosotros y nos dominó, o alucinado y enagenado, y creyendo que las voces que corrían eran verdaderas y que el pretexto de que se valieron era según se presentaba, sin poder entender [que] incluía una maldad tan sin semejante, una iniquidad tan horrorosa a la misma humanidad, y un exceso de delitos, que sólo la barbarie pudo haber inventado. V[uestra] S[eñoría] no dudará, y sí creará, pude haber padecido aquella debilidad, y engaño, si tiene presente, mis ningunas luces, mis cortos tamaños, mi limitación, que soy un hombre tonto [e] ignorante, como del campo, criado desde mi infancia en los ranchos, haciendas, lugares todos en donde no se versa otra materia que las propias de la tierra, ni se tiene otro trato que con gentes vulgares de quienes no se puede aprender más que lo corriente entre ellos; pero cosas de estado, de política, y de Gabinete, están tan distantes como que es un idioma desconocido y que jamás se pronuncia entre nosotros.²

Resulta ilustrativo comparar estos dos textos generados en el ámbito judicial, así como el ambiente social en que fueron producidos. Pierre Rivière y Juan de San Pedro Espinoza ciertamente hubieran reconocido el mundo del otro, pese al

¹ Michel Foucault (ed.), *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother... A Case of Parricide in the Nineteenth Century*, traducción de Frank Jellinek, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1975, pp. 54-55.

² Biblioteca Pública del Estado (BPE-Jalisco), Guadalajara, Criminal, paquete 30, expediente 22, serie 688, 1811. Para discusiones ulteriores, véase Eric Van Young, *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford, Stanford University Press, 2001, pp. 124-125.

hecho de que entre ellos yacía no sólo un enorme océano y una brecha cultural considerable, sino también, al menos de acuerdo con la sugerente historia de amplio rango del historiador británico Paul Johnson, el nacimiento de la *modernidad*, que él sitúa alrededor de 1815.³ Es cierto que el advenimiento del ferrocarril y la diseminación de otras tecnologías transformadoras, propiciadas por la Revolución Industrial, distaban todavía varias décadas hacia el futuro, mientras que estas tecnologías ya empezaban a cambiar a Francia: los primeros ferrocarriles en ese país datan aproximadamente de finales de la década de 1830; su rápida difusión se dio en la siguiente década, poco después del suicidio, en la cárcel, de Rivière, en 1840. Pero los ritmos y las rutinas de la vida rural de cada uno de ellos hubieran sido familiares para el otro, pese a sus estatus sociales distintos.⁴ Más aún, los dos documentos comparten algunos elementos, entre ellos, la invocación de lo rústico —más implícita en la declaración de Rivière, con el propósito de concitar cierta simpatía o piedad de parte de la autoridad.

Pero también hay diferencias importantes entre los dos textos, algunas de las cuales tienen que ver con la voz autoral, con la forma y otras más con la jurisdicción bajo la cual se llevó a cabo la declaración. Un lector moderno, por ejemplo (al menos *este* lector moderno), se siente atraído con simpatía inmediata por la declaración de Rivière y se pone en guardia ante la solicitud con un timbre de hipocresía, de Espinoza. Además, el lenguaje es utilizado de una manera algo distinta en los dos textos. Pierre Rivière usa la crudeza putativa de su alfabetismo rústico para explicar *quién es*, y por qué el recuento de sus crímenes parricidas y fratricidas puede carecer del enfoque matizado que buscan algunas personas más educadas. Espinoza invoca su ignorancia y estupidez, por otra parte, para explicar *lo que no es*: un insurgente. Volveré a este contraste al final del artículo, dado que considero que puede ser emblemático de algunas diferencias más fundamentales entre estos dos actores históricos y de las culturas dentro de las cuales estaban inmersos. De mayor interés incluso que las diferencias de expresión en torno a los puntos comunes, es la relación del actor con la acción o acciones descarriadas, que es muy distinta

³ Paul Johnson, *The Birth of the Modern: World Society, 1815-1830*, Nueva York, Harper Collins, 1991.

⁴ Para el caso de Francia, véanse, por ejemplo, Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France*, Stanford, Stanford University Press, 1976; Alfred Cobban, *A History of Modern France*, 2 vols., Middlesex, Penguin Books, 1961; y para Europa de una manera más general, véase B. H. Slicher Van Bath, *The Agrarian History of Western Europe, A. D. 500-1850*, traducción de Olive Ordish, Londres, Edward Arnold, 1963. Agradezco a mi colega Cynthia Truant por responder una pregunta apresurada con respecto a los ferrocarriles franceses y por canalizarme hacia Cobban y otras fuentes.

en las dos instancias. La confesión de Rivière de sus crímenes es clara e inequívoca a través de su declaración, aun cuando sus *Memorias* terminan 70 páginas después, con una nota ligeramente manipuladora; al no haber duda alguna de su culpa, la abraza sin reservas. Espinoza, en contraste, ofrece a sus jueces dos explicaciones autoexculpatorias en relación con su conducta, cualquiera de las cuales, en términos judiciales, significará para él un resultado benéfico. Les dice: “fue, o precisado de la autoridad intrusa, que estuvo sobre nosotros y nos dominó”, o que estaba “alucinado, y engañado, y creyendo que las voces que corrían eran verdaderas”.⁵ Esencialmente, su testimonio constituye el repudio de cualquier culpa posible, porque comprime la responsabilidad de sus propias acciones —el grado de su agencia, si se quiere— en el espacio más pequeño posible, lo cual lo hace inocente en términos jurídicos, en algo parecido a un idiota, persona infantil o, bajo los supuestos prevalecientes en el orden colonial, algo similar a un indio. Espinoza está dentro de su declaración, en otras palabras, pero agazapado en algún rincón; mientras que Rivière, inmerso en la locura en que supuestamente se encontraba, está sin ambages frente a las candilejas.

Ofrezco estas consideraciones antes de introducir una pequeña reflexión en torno a la naturaleza de ciertos tipos de evidencia histórica, a saber, los registros judiciales que encarnan elementos significativos de narraciones, de parte de personas acusadas de crímenes políticos o de otras índoles, aun cuando las cuestiones que planteo pueden también aplicarse perfectamente a otros tipos de acciones desca-riadas. Ahora bien, puede decirse con justicia que virtualmente *cualquier* documentación histórica escrita se caracteriza por la narrativa; esto es, en términos generales, la producción de parte de un actor histórico que organiza su experiencia o la de alguien más, para producir la historia de una acción a través del tiempo. Esta cualidad, desde luego, marca también a los textos formulados, como los

⁵ Existe la posibilidad, desde luego, de que Espinoza haya querido que estas dos explicaciones de su conducta se entiendan de una manera *serial*, es decir, que una cosa tuvo lugar después de otra, y no como alternativas que se aplicaron al mismo momento. Esto parece ser poco probable, sin embargo, dada la estructura de la oración, es relativamente raro que sobrevivan las confesiones judiciales de este tipo, en la forma de declaraciones en primera persona, dado que, con mayor frecuencia, eran tomadas por notarios o escribanos en tercera persona. Ello plantea obviamente ciertos problemas al intentar describir los estados mentales interiores de los actores históricos, dado que las formas verbales cambian, el lenguaje puede distorsionarse en la transmisión, se pierden los gestos y otras manifestaciones de lenguaje corporal, etcétera. Para discusiones más detalladas respecto a esta cuestión, véase Eric Van Young, “El Lázaro de Cuautla: Dobles subjetivos al leer textos sobre la acción popular colectiva”, en *Historia y Grafía*, núm. 5, 1995, pp. 165-194.

testamentos, los cuales no se consideran por lo general como narraciones, al igual que en alguna medida marca los *detritus* aparentemente más mundanos de la vida cotidiana, como las facturas de venta, que al final también son mediaciones entre personas. Después de todo, registrar en tercera persona, por ejemplo, que en una fecha dada y en un lugar dado, *Don Fulano* le vendió una vaca de ciertas características a *Don Sutano*, por una cierta cantidad de pesos, es una especie de historia —aunque no sea una historia muy interesante. Sin embargo, mi intención es ocuparme aquí de un género de documentos bastante especializado: los testimonios judiciales de cualquier tipo, pero especialmente la confesión o solicitud ubicada en un ámbito judicial, ejemplificada en dos formas muy distintas por los pasajes citados anteriormente.

Por confesión judicial me refiero a un documento generado durante procedimientos legales, civiles o militares, en los que un individuo dado ofrece una declaración en torno a sus propias acciones, algunas veces revisada después de varias lecturas y, generalmente, redactada en tercera persona, por un escribano, pero siempre endosada por la persona que habla o escribe. El individuo que confiesa no necesariamente reconoce haber hecho mal o haber transgredido la ley, pero también puede hacerlo. El acusado invariablemente atestigua la verdad de su versión de los hechos frente a las acusaciones formales y legales presentadas por las autoridades del Estado o terceras partes.

En una nota más personal, quiero señalar que desde hace algunos años he estado prácticamente obsesionado con el valor de la verdad en este tipo de testimonios en un estudio, ya terminado, sobre los sectores populares en el movimiento de Independencia en México, y he abordado estas cuestiones en otros momentos.⁶ Con el deseo de exorcizar este pequeño y travieso diablillo epistemológico de una vez por todas, o simplemente para reprimirlo, deseo abocarme a dos cuestiones en este trabajo, la segunda de las cuales ubico en un plano especulativo al final de este artículo. En primer lugar, planteo una discusión de los problemas metodológicos al usar textos como el de Juan de San Pedro Espinoza, con el fin de arrojar luz sobre algunas historias de resistencia, acciones colectivas y expresiones públicas, de manera especial de parte de actores que no pertenecen a las elites o al menos de aquellos participantes en el movimiento mexicano de Independencia que no llegaron

⁶ Por ejemplo, véase Eric Van Young, *op. cit.*, 1995 y *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford, Stanford University Press, 2001 (de próxima aparición en una versión en español publicada por el Fondo de Cultura Económica).

a formar parte de la mitología nacional mexicana. El problema no es tanto el de husmear los elementos de la narración en el sentido que he propuesto, tan fragmentados como éstos sean, sino más bien consiste en dilucidar qué es exactamente lo que se narra, por qué y cómo la historia o su recuento puede relacionarse con otras narrativas producidas en el mismo tiempo y lugar. En segundo lugar, quiero explorar brevemente, al final de mis observaciones, lo que pienso con respecto a la arqueología de la cognición. Éste es un terreno pantanoso que Michel Foucault, entre otros pensadores modernos, ha plasmado en una serie de textos brillantes y que incide en la historia del ego, o en términos tal vez más ampulosos, en la historia del sujeto moderno.

En el presente contexto, quiero ampliar los términos de mi especulación más allá de las fronteras espaciales, temporales y tal vez culturales de principios del siglo XIX en México y abarcar la historia del Occidente durante las tres pasadas centurias. Permítaseme reducir este segundo punto a una cuestión engañosamente simple: dejando de lado la naturaleza idiopática de todos estos testimonios, e intentando filtrar el *ruido* de estas variaciones locales infinitas, ¿se explican mejor las debilidades del sujeto en el centro de la confesión de Juan de San Pedro Espinoza en términos de una estrategia consciente de su parte, para evitar o paliar el castigo judicial, o de una formación cognitiva y visión del mundo que yacen en un nivel más profundo? ¿O se trata de alguna combinación de ambos aspectos? Es decir, ¿Espinoza simplemente estaba fingiendo ser ignorante y utilizaba ese medio para evadir el castigo? ¿O su sentido del yo y de los parámetros de la responsabilidad individual —en otras palabras, del yo en relación con las fuerzas externas— era sustancialmente distinto del de un sujeto *moderno*? Y si hubiera una diferencia más profunda, ¿qué nos puede enseñar ésta sobre la cultura política mexicana de fines del siglo XVIII y principios del XIX? Permítaseme primero volver los ojos a un conjunto más simple de estas cuestiones, es decir, el de la metodología para estudiar acciones colectivas populares en esta instancia específica: la lucha de los mexicanos por su Independencia.

LA CONFESIÓN COMO UN GÉNERO NARRATIVO

A primera vista, uno pensaría que un cuerpo sustancial de confesiones y testimonios judiciales permitirían un acceso privilegiado al pensamiento y las motivaciones de las personas supuestamente embarcadas en actos de rebelión, dado que estas narrativas, tanto de las acciones propias como las de otras personas, están, en

algún sentido, localizadas en el punto cero de la violencia política popular, pero la información frustrante y exasperadamente escasa, tentadora y fragmentaria que se puede entresacar de estos documentos en torno a los motivos por los cuales se rebelaban algunas personas y sus experiencias en el ámbito político más amplio, llega finalmente refractada a través de las estructuras textuales generadas principalmente por el sistema judicial colonial y sus agentes, en el proceso de supresión de las acciones en contra del Estado —una situación muy conocida para los estudiosos de las políticas subalternas, de la cual se ha escrito mucho.⁷ Aun la declaración más aparentemente sincera carga su propio peso de distorsión, para fines personales; o incluso puede ser una fabricación directa, si bien ésta es difícil de detectar. Estos textos son *recuentos*,⁸ es decir, narraciones estructuradas con un determinado público en mente, cuyo valor de verdad es discutible pero que, en cualquier caso, está circunscrito por las interpretaciones culturales que inciden en su fabricación, por el contexto inmediato de su generación, por las relaciones intertextuales, por la inestabilidad del lenguaje mismo y, finalmente, por mi propio mapeo, necesariamente impreciso, del paisaje mental de personas que vivieron hace dos centurias. Tampoco se pueden resolver las ambigüedades que plantean estos documentos, de manera típica, recurriendo a un análisis semiótico o de contenido, dado que nunca fueron registrados como transcripciones *verbatim*, sino más bien en tercera persona, como señalé antes, donde algunas señales no verbales importantes, como el lenguaje corporal, casi siempre han quedado fuera. El efecto neto de todo esto fue producir un recuento radicalmente achatado, reducido a dos dimensiones, en el que se deja fuera, por así decirlo, el aire. Por lo menos, el valor particular del recuento de Juan de San Pedro Espinoza de su contacto con la insurgencia, es que parece estar escrito en primera persona. Incluso si sus afirmaciones son *mentiras* en el sentido formal, entonces, al menos, son *sus mentiras* y no las ambigüedades o los errores introducidos por escribanos o

⁷ Véanse, por ejemplo, Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983; Gilbert M. Joseph, “On the Trail of Latin American Bandits: A Re-examination of Peasant Resistance”, en *Latin American Research Review*, vol. 25, 1990, pp. 7-53; Allen Wells y Gilbert M. Joseph, *Summer of Discontent, Seasons of Upheaval: Elite Politics and Rural Insurgency in Yucatan, 1876-1915*, Stanford, Stanford University Press, 1996; Eric Van Young, “The ‘New Cultural History’ Comes to Old Mexico”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, 1999, pp. 203-239; y John Beverly, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999.

⁸ Véase, por ejemplo, Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987.

traductores, como impurezas en el registro. Sin embargo, la bidimensionalidad de la mayor parte de los recuentos de este tipo se incrementó aún más por las dos lógicas sinérgicas de las confesiones judiciales: la primera autoexculpatoria, que obedece a la necesidad del actor de evadir la autoridad del estado y el castigo, y la segunda discursiva. Esta segunda lógica de confesión o de narrativa judicial formulada, en este caso, constituiría lo que el científico político James Scott ha llamado la “transcripción pública” de dominación y subordinación: una representación dialógica de lo que se *espera* que *alguien diga*, y a *quién*.⁹

Debido a estas características, dentro de estas narraciones formalizadas a menudo se carece de palancas internas que permitan a un lector moderno decidir sobre los hechos, para no hablar ya de responsabilidades o culpas. Más aún, la estructura misma de muchas confesiones de la época de la insurgencia operaba con frecuencia en contra de cualquier revelación abierta o espontaneidad. Con frecuencia las preguntas de los acusados, por ejemplo, seguían lo que se conocía como un *interrogatorio*. Éste era un programa de preguntas altamente estructuradas, planteadas al acusado por un funcionario judicial, basado en puntos sintetizados a partir del testimonio de acusadores y testigos, de modo tal que se permitía muy poco espacio de maniobra para que la persona interrogada ampliara su respuesta. En otras palabras, las respuestas estaban implícitas en las preguntas, dejando al acusado muy pocas alternativas, salvo responder simplemente sí o no, e inmovilizándolo así en algunos sentidos —lo cual era precisamente el objetivo del ejercicio. Por ejemplo, estas preguntas podían seguir un formato tal como “cuando la *gavilla* rebelde invadió el pueblo, ¿usted ya estaba esperándola en el cementerio por compromiso previo?”, en lugar de algo más neutro y abierto como “¿dónde estaba usted, y qué estaba haciendo cuando la *gavilla* rebelde invadió el pueblo?” Más lejos aún de las intenciones de estas técnicas represivas, estaba cualquier incursión en el estado mental o las motivaciones profundas de los individuos acusados de cualquier acción en contra del Estado. Esto establece un marcado contraste con los procedimientos de la Inquisición, por ejemplo, cuyos agentes estaban interesados no sólo en la conducta de los individuos sino también en sus estados mentales, creencias y motivaciones. Otra práctica judicial común ligada a menudo con el *interrogatorio* era el *careo*, en donde, después de completar la recolección de pruebas, se encaraban el acusado y el acusador, frente a un funcionario, con el fin de determinar su credibilidad. Ello producía con frecuencia un

⁹James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.

intercambio que se limitaba a “sí lo hiciste”, “no, no lo hice”, “sí lo hiciste”, “no, no lo hice”. El *careo* continuaba durante varias repeticiones que pudieran aclararle al juez la inocencia o culpabilidad del acusado, pero que resultan muy poco iluminadoras para un lector moderno porque están desprovistas de todos los elementos afectivos y dejan sólo una cáscara vacía y seca, como si supiéramos que se había aplicado una prueba de polígrafo, pero se nos prohibiera ver los resultados.

El examen de estas fuentes tan ambiguas plantea problemas metodológicos extremadamente difíciles, como han reconocido numerosos académicos; interpretar estas fuentes es como intentar levantar una moneda de diez centavos con un guante muy grueso. Pero, ocasionalmente, uno se encuentra con documentos que parecen haber sobrevivido por accidente y que descubren un sustrato que puede ayudarnos a darle algún sentido a las fuentes. Un espécimen revelador único de evidencia del periodo de Independencia, por ejemplo, apoya la creencia de que muchas declaraciones autoexculpatorias simplemente eran falsas, ya fuera que se produjeran o no bajo la amenaza de la pena capital o de otros castigos severos. Por ejemplo, varios indígenas del pueblo de San Pedro Tlatemalco, cerca de Metztitlán, fueron arrestados por actividades insurgentes a principios de 1812. El alcalde indio del pueblo, Sebastián Antonio, había escrito varias cartas a los miembros de este grupo antes de su captura, advirtiéndoles que si eran apresados por los realistas debían insistir en que los rebeldes los habían enganchado por la fuerza —“fingiéndose que iban forzados”— aun cuando se habían unido de manera voluntaria a los rangos insurgentes. La pregunta de qué tan diseminado era este rechazo a haber participado voluntariamente en la insurgencia, cae en un terreno meramente especulativo, pero hay razones suficientes para sospechar que era una práctica amplia.¹⁰ Ciertamente, los jueces civiles y militares de la época creían que éste era el caso, pero era difícil probarlo.

SACERDOTE Y REBELDE

Más raro aún es que se tenga la posibilidad de poder atisbar dentro de la visión personal que un individuo tenía de su vida pública, aún con la ausencia de una autobiografía honesta y autorreveladora. Sin embargo, existen varios modos sub o

¹⁰ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), México, Criminal, vol. 251, exp. 11, fols. 320r-329v, 1812; y véase también la discusión en Eric Van Young, *op. cit.*, 2001, pp. 116 y ss.

preautobiográficos en los que parte de esta información nos puede llegar, incluso cuando el sentido de interioridad dentro del recuento sea débil. Por ejemplo, las diferencias entre *transcripciones públicas* elaboradas para públicos distintos y la *transcripción privada*, discernible a partir de una lectura interlineal de estos textos, en combinación con un testimonio en segunda persona, pueden resultar auténticamente iluminadoras con respecto a un actor complejo. Por casualidad, éste es el caso del bien conocido cura rebelde José Manuel Correa, general insurgente y extraordinario narcisista, en el que conviene detenerse un momento porque ofrece un ejemplo densamente documentado de la problemática de la narración dentro de un contexto políticamente inestable y perturbado. Cura del pueblo de Nopala, en el área de Huichapan al noroeste de la Ciudad de México, el padre Correa era considerado por el historiador y funcionario conservador Lucas Alamán como el archivyllano que tipificaba los excesos de los insurgentes, de una manera análoga tal vez a la que Edmund Burke consideraba a los jacobinos franceses; mientras que el historiador alborotador y político patriótico, Carlos María de Bustamante, lo consideraba como un “excelente párroco y buen patriota”, de “probidad personificada”, lleno de “dignidad y fuego”.¹¹ Para el caso de Correa hay un grupo virtualmente único de narraciones personales, redactadas por el párroco mismo, donde relata con cierto detalle, desde distintos puntos de vista, su participación en la insurgencia. Dos de éstos, uno de ellos una suerte de *Doppelgänger* malévolo del otro, data del otoño de 1813, y fueron dejados atrás, de manera aparentemente inadvertida cuando huyó de una casa monástica de la Ciudad de México, donde había estado viviendo en reclusión durante casi un año, después de su primera incursión con los insurgentes.¹² El primero de estos manuscritos, de 1813, titulado *Confesión ingenua de lo acontecido con el cura de Nopala, don José Manuel Correa*, fue escrito para las autoridades civiles y eclesiásticas (así como para una posible

¹¹ La discusión en torno al padre Correa se encuentra en el capítulo 13 de Eric Van Young, *op. cit.*, 2001 y en las fuentes documentales citadas ahí, en su mayor parte tomadas del AGN, Documentos para la historia de México, tercera parte (“El clero en la insurrección”), vol. 1, exp. 3, fols. 69r-136v, 1811. Véase Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, México, Jus, 1968, principalmente el tomo 2, *passim*. La caracterización que hace Bustamante de Correa está en Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución de Independencia*, 3 vols., México, Ediciones de la Comisión para la Celebración del Sesquicentenario de la Proclamación de la Independencia Nacional y del Cincuentenario de la Revolución Mexicana, 1961, vol. 1, pp. 415, nota 1, y 424, nota 1.

¹² Bustamante publicó un tercer recuento, que data de la década de 1820, con un comentario mínimo, como “Sucesos militares del general, cura de Nopala, D. José María [sic] Correa”, en Carlos María de Bustamante, *op. cit.*, 1961, vol. 1, pp. 415-424. Lucas Alamán y el general español José de la Cruz también escribieron

publicación para un público más amplio), como una apología pública para exculparse de los cargos extremadamente graves de rebelión, contra los que había estado enfrentándose desde hacía tres años. El otro escrito del mismo año, *Satisfacción que el cura infeliz Correa da a sus coinsurgentes por los tratamientos que le dan de pícaro, ladrón y cobarde*, tenía como destinatarios a los líderes de la insurgencia y como propósito una autodefensa en contra de las acusaciones en el sentido de que se había comportado como un cobarde al buscar el perdón real, y que había actuado de una manera oportunista al apoyar el liderazgo de una facción rebelde frente a otra.

Entre las cuestiones más interesantes planteadas por las diversas narraciones del padre Correa en torno a su propia carrera como insurgente, está el problema de la interpretación. Bajo condiciones normales, las evidencias disponibles en torno a los insurgentes obligan a trabajar en una dirección hacia el interior de los actores históricos —cómo veían el mundo social circundante, lo que pensaban, incluso lo que hacían—, desde la perspectiva de los observadores externos, empleando recuentos fragmentarios, cuya decodificación y reconciliación mutua a menudo resulta difícil. En virtud del trabajo que ponen en práctica estos recuentos, el lugar del sujeto narrado se desplaza en algún sentido hacia afuera, al observador, mientras que el individuo que se ubica en la confluencia de los recuentos se convierte a menudo en algo muy cercano a un pálido simulacro, a un pastiche de proyecciones. Las tres narraciones de Correa plantean el mismo problema central y sustantivo: el de la localización de un sujeto histórico; pero es un problema metodológicamente distinto: el de encontrar al sujeto en la confluencia de *sus propias* narraciones, en lugar de en las de otras personas. Una lectura cuidadosa de los textos de Correa hace obvios, entre otras cosas, los aspectos teatrales de su recuento, así como los de otros actores históricos (tanto en el sentido de actuación como en el de auto-invencción de lo *dramatúrgico*), independientemente de si los otros recuentos son o no tan histriónicos como el de Correa. Lo que tengo en mente en este momento es un individuo que desempeña un papel, en su *autoelaboración* o *autoinvencción*, más que en el desenvolvimiento de un drama social más amplio, en el sentido en que el antropólogo Victor Turner aplicó específicamente hace 25 años este concepto al movimiento mexicano independentista y a otros momentos

mal el nombre de Correa; en el caso de Alamán, uno puede sospechar que tomó el error de Bustamante, si bien más adelante lo corrigió; véase Lucas Alamán, *op. cit.*, 1968, tomo 2, p. 426; AGN, Operaciones de Guerra, vol. 141, fols. 49r-50v, Cruz a Venegas, Nopala, 21 de noviembre de 1810.

sociales.¹³ Dejando de lado la compleja cuestión de si el padre Correa, en tanto que una personalidad, tenía un *centro* a partir del cual emanaba su actuación, o si éste estaba construido por capas anidadas (como una cebolla), o bien si se trataba de personalidades puramente situacionales, las ambigüedades de la caracterización que él mismo introdujo en su actuación plantean acertijos interpretativos virtualmente insuperables. Para citar sólo un ejemplo, existe la invocación frecuente de Correa de, y su identificación con, Don Quijote, como cuando habla de sus hombres “que atacan con lanzas a los [soldados] españoles con más valor y arrojo que D. Quijote frente a los rebaños de ovejas”. Lo que no queda claro es cómo pretendía Correa que se comprendieran estas referencias. Ciertamente es importante observar que las referencias al Quijote no eran privativas del padre Correa, sino más bien características, de manera general, de los escritos españoles de la época. Por lo general, se usaban para connotar una conducta tonta, autoengañosora o loca, pero Correa lo invocaba sin una pizca de ironía, en el proceso de autoinventarse como la figura heroica central dentro del drama de su propia apoteosis. Otros elementos en su narración apuntan en la misma dirección, entre ellos una experiencia de conversión, una lucha recurrente con un *otro* diabólico (un comandante realista español al que se enfrentó varias veces en las batallas), las persecuciones de parte de antiguos aliados, la traición de una figura similar a la de Judas, etcétera. Lo que se obtiene de las confesiones del padre Correa, en consecuencia, lejos de ser una autobiografía *objetiva* (suponiendo que pudiera existir algo así), es más un martirologio narrado por el mártir mismo. En este sentido, no hay mucho de dónde elegir entre una proyección teatral *hacia adentro*, de parte de observadores *neutrales*, o *hacia fuera*, partiendo de la pluma y lengua del actor histórico mismo.

Si hay límites definidos con respecto a lo que se puede aprender de los motivos del padre Correa en un sentido convencional y luego, a partir de ahí, generalizar hacia otros actores políticos de la época, queda todavía mucho por aprender sustantivamente de él. Una de las lecciones más interesantes en esta línea se refiere a la relación entre la religión y la política. Sugiero, por ejemplo, que por razones obvias, los clérigos que figuraron de manera tan prominente en el liderazgo de la insurgencia de 1810, se inclinaban, por lo menos implícitamente, a modelar

¹³ Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 98-155; Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

los recuentos de sus acciones públicas alrededor del drama central de su fe, algunas veces asimilándose a ello, como parece haber hecho Correa. Aun cuando su lenguaje era invariablemente secular, el idioma subyacente del discurso de Correa era en gran medida de carácter religioso, no sólo moral o espiritual en un sentido difuso, sino específicamente cristiano en su estructura. También es posible, ocasionalmente, advertir esta autoidentificación milenarista entre legos, como en los episodios mesiánicos que salpimentaron las postrimerías del periodo colonial.¹⁴ No sólo el hecho de que el propio Correa haya sido un cura, sino también la manera en que él y otras personas del mismo periodo actuaban y hablaban, subraya la importancia del sentimiento y del discurso religiosos en la vida política. Como sucedió durante los levantamientos políticos posteriores en México, tales como la Revolución de 1910, si bien el anticlericalismo era mucho más evidente durante la rebelión independentista, incluso entre los rebeldes populares, en la medida en que puede advertirse, la mayor parte de la gente seguía siendo profundamente religiosa.

Más aún, en las situaciones más extremas en las que se arrancaban las confesiones judiciales —de insurgentes acusados bajo pena de muerte— aparecen matices discursivos profundamente religiosos, lo cual no resulta sorprendente. Se decía que los prisioneros que esperaban una ejecución inminente, ya fueran condenados por la autoridad civil o militar, estaban *en capilla*. Bajo estas circunstancias, algunos insurgentes convictos invertían o alteraban de manera significativa sus confesiones judiciales anteriores, aun cuando su intención al hacerlo no siempre es clara. Un hombre condenado a la horca por su papel bien documentado durante las muertes masivas de españoles en la Alhóndiga de Guanajuato en 1810, después de haber negado tozudamente su culpabilidad hasta la noche anterior a su ejecución, durante sus últimas horas admitió lo siguiente: “ya que voy a morir y para descargo de mi conciencia, declaro que maté a siete personas en Granaditas”.¹⁵ De otro insurgente condenado a muerte en 1815, uno de sus captores realistas observó

¹⁴ Véanse, por ejemplo, el lenguaje de José Bernardo Herrada, un vago perturbado mentalmente, que intentó levantar una rebelión en el área de Durango alrededor de 1800, en Eric Van Young, “El milenio en las regiones norteñas: el trastornado Mesías de Durango y la rebelión popular en México, 1800-1815”, en Eric Van Young, *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares en la Nueva España, 1750-1821*, traducción de Adriana Sandoval, México, Alianza Editorial, 1992, pp. 363-398; y el recuento de Antonio Pérez, en el área de Tepoztlán, a mediados del siglo XVIII, en Serge Gruzinski, *Man-Gods of the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1820*, traducción de Eileen Corrigan, Stanford, Stanford University Press, 1989.

¹⁵ AGN, Infidencias, vol. 22, exp. 11, fols. 184r-187v, 1810; y Eric Van Young, *op. cit.*, 2001, p. 116.

que, después de una confesión judicial final, “me pidió la mano, y dándosela, me la bañó en lágrimas, suplicándome que le perdonase el reato que por sus maldades llevaba a la otra vida, cuyas demostraciones, como posteriores a su disposición espiritual, me hacen creer que lo que me asegura es verdad”.¹⁶ Desde mi punto de vista, estas confesiones *en capilla* corresponden de una manera sorprendentemente adecuada con la confesión religiosa y casi ciertamente comparten con la confesión sacramental parte del mismo impulso religioso, así como obedecen al llamado de la conciencia. Por otro lado, el frecuente otorgamiento por el Estado colonial de perdones generales imitaba de diversas maneras el permiso de la absolución religiosa. Decenas de miles de perdones individuales, así como una gran cantidad de amnistías masivas, fueron concedidas a la población civil de la Nueva España durante la insurgencia, y algunas veces comunidades enteras buscaban el perdón real (como una forma de seguro político), aun cuando las indicaciones de crímenes políticos eran, en el mejor de los casos, ambiguas.¹⁷

Toda esta absolución de pecados políticos dependía, en gran medida, no sólo del deseo de los individuos de liberar su conciencia y evadir la pena por sus actos de lesa majestad, sino también por su deseo de ser reincorporados a la comunidad de los fieles. Esto tiene varias implicaciones interesantes, de las cuales sólo menciono dos. En primer lugar, las prácticas judiciales de la época se encaminan a socavar el mito de un régimen monolítico y opresivo que colgaba a cada insurgente del poste más cercano, al tiempo que se libraba una guerra a ultranza. Las tácticas del Estado colonial dependían más de una combinación (que algunas veces se ejercía con criterio judicial, otras no), de castigos ejemplares, en lugar de la aplicación de un terror arbitrario, de tácticas antiguerrilleras, de rituales públicos con fines reeducativos, del uso de propaganda, así como de la aplicación de la técnica de bajo costo de reincorporar a las ovejas descarriadas a la comunidad de los leales. En segundo, la antigua relación entre la Iglesia y el Estado daba cuenta, no sólo del hecho de que la confesión de actos supuestamente *criminales* debería asumir un tono religioso y conformarse o deformarse de acuerdo a esta resonancia, sino también que el Estado mismo conservaba una gran cantidad de legitimidad residual, enraizada en un orden sacro.

¹⁶ Nettie Lee Benson Latin American Collection, General Libraries, University of Texas at Austin, Hernández y Dávalos Collection, 4.429; y véase también Eric Van Young, *op. cit.*, 2001, p. 115.

¹⁷ Eric Van Young, *op. cit.*, 2001, pp. 118-124.

CONCLUSIÓN: ¿SUJETOS MODERNOS?

Para concluir, permítaseme volver brevemente a la segunda de las preguntas que planteé al principio de este ensayo, replanteada ligeramente: ¿dónde está el sujeto-ego de las confesiones y otros testimonios de la era independentista, o cómo se configuraba? ¿Existen justificaciones para suponer que el sujeto-ego del mexicano común y corriente de la época era más compacto, o más poroso, o estaba disminuido de alguna manera, en comparación con las formas *modernas* del sujeto? Y si lo que llamo aquí lo esencial del sujeto-ego —esencialmente, el concepto del yo— exhibe esta debilidad, ¿qué podría indicar una configuración tal de una personalidad sobre la manera en que las personas pensaban en sus propias acciones políticas en la época, o sobre la naturaleza y posibilidades de la política, de una manera más general? En otras palabras, ¿cómo podría afectar un estilo tal de subjetividad a la cultura política? Si las personas tuvieran un vocabulario político para pensar sobre estas cuestiones, en relación consigo mismos, ¿hubieran percibido, en algún grado, límites mayores a la agencia personal —con respecto a la libertad de la acción individual, a la contundencia de la motivación personal y, finalmente, a la responsabilidad individual— que la mayoría de los sujetos *modernos*? Concretamente, en términos de los idiomas de la confesión que he estado examinando, ¿la disimulación —lo que he llamado arriba la *lógica de la autoexculpación*; en otras palabras: mentir— era finalmente menos importante para la naturaleza de la confesión, que un sentido de parte de los insurgentes acusados de que habían sido forzados a una situación por circunstancias más allá de su control, y que realmente lo creían? Éstas son preguntas que es muy difícil, si no es que imposible, responder.

Ciertamente, una lectura riesgosa o especulativa de las confesiones judiciales de la era insurgente, de los procedimientos legales y otros tipos de textos, ofrece alguna base interpretativa para sugerir que las personas comunes y corrientes de la época pueden haber tenido una opinión de sí mismos distinta de la que se tendría 100 o 150 años después, y ciertamente distinta de la manera en que pensamos en nosotros mismos hoy en día, como actores públicos; y que por tanto, la cultura política de la época era *no moderna* de alguna manera, o al menos estaba en un proceso de transición. Incluso los dos recuentos del padre Correa, después de todo, no son muy reveladores de una manera autoconsciente de él mismo ni de sí mismos, sino solamente cuando uno los lee entre líneas. Si bien es cierto, que en tanto que un cura parroquial relativamente bien educado, Correa ocupaba un lugar hasta cierto punto elevado dentro de la jerarquía social, especialmente dentro de

un medio ambiente rural, el recuento que da de sí mismo comparte ciertas características con las confesiones en general. Y como he indicado, uno se queda con la fuerte impresión de que las confesiones judiciales de los indígenas y otros insurgentes de las clases populares son aún menos reveladoras e interiores, y están más conformadas por la lógica del interrogatorio, tal vez más constreñidas por la ausencia de un marco cognoscitivo y una comprensión distintivamente *moderna* de sus propios parámetros agenciales, y por tanto, son más bidimensionales que el de Correa o el de San Pedro Espinoza. Asimismo, en parte, pueden haber existido otros dos factores que contribuyeran a esta tendencia obvia. En primer lugar, el amplio analfabetismo a fines del México colonial, en donde probablemente sólo 10% de la población sabía leer, puede querer decir que la gente común se inclinaba menos a, y era menos capaz de articular sus estados internos de pensamiento o sus motivaciones íntimas. En segundo lugar, la naturaleza plana y poco reveladora de gran parte de las confesiones judiciales durante este periodo puede ser un reflejo de la falta de una fuerte tradición autobiográfica en el mundo ibérico en la época moderna temprana, que pudiera proporcionar un modelo para estas autorrevelaciones, si bien incluso aquí se puede hablar de algunas excepciones. Éste sería el caso de la gente iletrada común y corriente, desde luego, que no habría tenido acceso a la posibilidad de ingresar a una tradición autobiográfica, incluso en el caso de que ésta hubiera existido.

Entonces, ¿podemos hablar aquí de sujetos *modernos*? Y si no los hay, o si no son tan claramente visibles, como sí lo son en el caso del campesino francés Pierre Rivière, por ejemplo, ¿qué quieren decir categorías tales como *volición* y *agencia* cuando se aplican a la vida pública de la época? No voy a irme tan lejos como para sugerir que los mexicanos del siglo XVIII tenían estructuras cerebrales distintas, por ejemplo, que sólo pensaban de una manera colectiva o que carecían de la estructura de personalidad indispensable para ofrecer un yo constante ante el mundo; sino más bien, que la presentación del yo puede haber estado organizada de una manera distinta, de tal manera que una persona pública —un ser en interacción con otras personas, en este caso en un periodo de grandes levantamientos públicos— era más plana, o al menos, menos susceptible de una articulación y revelación coherente. Si esto es cierto, entonces puede haber algunas implicaciones interesantes. En primer lugar, ello querría decir que aun cuando todos los Estados que se encuentran bajo estado de sitio tienden a aplanar, etiquetar y deslegitimar a sus atacantes (llamándolos *bandidos*, por ejemplo), en el caso mexicano, el Estado colonial tenía un grado mayor de libertad que la mayoría para

escribir sus propias narrativas de oposición política, comprimiendo el espacio confesional de quienes se enfrentaban a él, dado que muchas profesiones públicas de moralidad y motivaciones —ya sea culpa, ideología u otros elementos intelectuales o afectivos— ya no eran demasiado densas, para empezar. En segundo lugar, uno se pregunta si, cuando el liberalismo europeo, con sus énfasis legales, filosóficos y culturales en el centro ocupado por el individuo, fue importado por México y adaptado a las condiciones en este país, era menos compatible de lo que uno pensaría con el marco mental de la mayoría de los mexicanos.

Traducción de Adriana Sandoval