

EL DIOS NEGRO DE LOS HOMBRES BLANCOS
SOBRE LAS RAÍCES DEL AUTORITARISMO

ENSAYOS

15

El Dios negro de los hombres blancos

Sobre las raíces del autoritarismo

DANIELE POMPEJANO

Traducción de Giovanni Brandimonte



Universidad Nacional Autónoma de México
Mérida, 2017

Il Dio nero degli uomini bianchi. Il patto di soggezione nella colonia spagnola (secc. XVI-XIX). Roma: Carocci Editore, 2015

Primera edición en español: 2017

Fecha de término de edición: 20 de junio de 2017

D. R. © 2017, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria. Del. Coyoacán,
C. P. 04510, México, D. F.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS SOCIALES
Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s. n., col. Industrial
Mérida, Yucatán. C. P. 97150
Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48
Fax: ext. 109
<http://www.cephcis.unam.mx>

Traducción: Giovanni Brandimonte

Fotografía de portada: Giuseppe Martino

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio sin la autorización del titular de los derechos patrimoniales

ISBN 978-607-02-9341-2

Impreso y hecho en México

Índice

INTRODUCCIÓN	11
1. LAS NORMAS DE LA PRÁCTICA	25
Hojeando pensamientos sobre el autoritarismo político...	25
Sanción moral <i>vs.</i> control institucional	29
Siglo XVII: ¿una precoz secularización católica?	34
Un nuevo <i>pactum subjectionis</i>	44
Simetrías entre trono y altar...	48
...y entre canon y política	52
Blasones de la red clientelar	56
2. LA PRÁCTICA DE LAS NORMAS	61
Una periferia poco excéntrica: el siglo XVI	61
Los recursos locales: un modelo de mando político	68
Un gran actor político: el bajo clero...	72
...entre pueblo y nación (siglos XVII y XVIII)	79
Señales de crisis en la colonia: la tierra	86
Pocos pesos para el erario, pocos reales para las familias: trabajo y tributos	92

3. EL DIOS NEGRO DE LOS HOMBRES BLANCOS	105
El culto al Cristo Negro	105
Un culto, un color, y muchas devociones	111
Dos calendarios para un solo tiempo	121
Un santuario para una devoción	127
4. UNA TRANSICIÓN HACIA...	135
Entre los siglos XVIII y XIX: prácticamente ladinos	135
Comportamientos demográficos y disgregación social	139
La consagración cultural	149
5. ...LO VIEJO QUE AVANZA	153
Las raíces locales del poder	153
Un caudillo milagroso	164
La consagración política	172
6. UNA HERENCIA LAICA Y AUTORITARIA	183
Uniformidad y disconformidad	183
“El heroico liberal de Nazaret”	194
Política una y trina	198
Entre Ariel y Calibán... con Próspero	203

CONCLUSIONES	229
Compaginando el número con la razón	229
ABREVIATURAS	239
PESOS Y MEDIDAS	239
BIBLIOGRAFÍA	241

La agitación de los hombres es siempre vana, los dioses son sabios e indiferentes, viven y se extinguen en el mismo orden que crearon [...] Por encima de los dioses está el destino, El destino es el orden supremo, orden al que los dioses aspiran, Y los hombres, cuál es el papel de los hombres, Perturbar el orden, corregir el destino, Para mejorarlo, Para mejorarlo o empeorarlo, es igual, lo que hay que hacer es impedir que el destino sea destino [...] Del destino, desgraciadamente, se puede decir todo, Estábamos hablando de Ferro, Ferro es tonto, está convencido de que Salazar es el destino portugués, El mesías [...] En nombre del orden.

José Saramago. *El año de la muerte de Ricardo Reis*

El oficial de las ss dijo que la cultura era la llamada de la sangre, una llamada que se oía mejor de noche que de día, y además, dijo, era un descodificador del destino.

Roberto Bolaño. 2666. *La parte de los crímenes. La parte de Archimboldi*

Tu gran profeta, en su visión y alegoría, dice que vio a todos los que participaron en la primera resurrección [...] Pero recuerda que eran solamente algunos miles, y además dioses, ¿y los restantes? ¿De qué son culpables los débiles que no pudieron soportar lo que los fuertes? [...] Si es así, aquí hay un misterio y no nos es dado comprenderlo [...] Pero si es un misterio, también nosotros estábamos en nuestro derecho al predicar el misterio y enseñarles que no era la libre determinación de sus corazones lo importante, y tampoco el amor, sino el misterio, al que debían doblegarse ciegamente, incluso más allá de su conciencia [...] Tu inquisidor no cree en Dios, ¡y ese es todo tu secreto!

Fëdor Dostoevskij. *Los hermanos Karamazov*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo analizar ciertos aspectos del autoritarismo político, mirando hacia atrás con el fin de buscar sus raíces en las dinámicas religiosas. El escenario es de larga data: un contexto colonial del imperio español reconstruido desde la Colonia hasta la Independencia republicana y aún más allá, escrutando incluso el umbral del siglo xx.

La longevidad política del imperio y, tras la Independencia, la supervivencia de prácticas de gobierno que se remontan a la sociedad colonial, nos hacen cuestionar las fuentes a las que acudía el poder para legitimarse a sí mismo. Así, me dispongo a reconstruir algunos símbolos y dinámicas que tuvieron éxito a la hora de tejer como un cuerpo unitario, cimentado en la lealtad al rey y alimentado por el sentimiento religioso, a las sociedades tradicionalmente consideradas duales sobre el plano étnico, y gobernadas por un aparato político farragoso e ineficiente.

Aun siendo verídica esta aseveración, habría que cuestionar la capacidad de captación ejercida durante tres largos siglos por las clases coloniales dominantes sobre los indígenas, e incluso la variedad de fenotipos derivada del encuentro étnico. En este sentido, las fuentes de legitimación del poder constituyen un nudo esencial en el análisis del proceso de integración. Entre ellas quisiera destacar una de naturaleza metafísica, dimensión que, por otra parte, embecía incluso la vida cotidiana de las poblaciones sometidas por la Conquista. Resulta paradójico que la naturaleza de esta fuente se pueda captar con eficacia especialmente en las fases de transición contemporáneas. A falta de la metáfora religiosa que históricamente había conferido legitimidad a las

relaciones sociales y étnicas, éstas tuvieron que ser gobernadas por principios secularizados pero no por ello menos autoritarios. Antes bien, una vez descarnados de sus aspectos más metafóricos y laicizados a partir de la modernización borbónica en la segunda mitad del siglo XVIII, de tales principios podemos captar su cruda funcionalidad política ya en la primera experiencia política posterior a la Independencia, entre los años 30 y 70 del siglo XIX. No es casual que, precisamente en las primeras décadas del Estado liberal y republicano, en el contexto que me dispongo a analizar, se pusiera en marcha una amplia guerrilla de tipo sanfedista: a su alrededor se fue congregando un bloque histórico conservador, contrario a la política de modernización y anticlerical de los primeros gobiernos jacobinos. Con toda probabilidad, en aquellos acontecimientos se puede reconocer una versión americana de la restauración europea; dicho de otro modo, en opinión de algunos, se establecieron las premisas para la infausta militarización de la política en la inquieta área mesoamericana.

En aquella coyuntura se manifestó una ruptura del paralelismo entre política y religión: por una relación dinámica de mutua funcionalidad y de intercambio cultural, experimentadas en repetidas ocasiones durante el curso de la historia colonial, política y religión se fueron identificando en símbolos y eventos pero, sobre todo, en la actuación del hombre de la providencia de turno, es decir, en un poder carismático al que cada edad acude desesperadamente a la hora de afrontar fases de crisis. Y las primeras décadas del siglo XIX fueron realmente un periodo de crisis. Mi propósito será, entonces, demostrar cómo la guerrilla sanfedista, la militarización y personalización de la política y sus ciclos de inestabilidad durante una sustancial estabilidad social, el caudillismo y la reutilización de símbolos y ritos antiguos fueron, en su conjunto, fenómenos derivados de un implante cultural y de dinámicas más antiguas. Por lo tanto, no fue coyuntural la receta política que los generó como instrumento de gobierno de la sociedad. Además, el autoritarismo con el que tales fenómenos se concretaron tampoco era fruto de la contingencia o del desconcierto producido por la contradicción

entre sociedades *retrasadas* y modelos políticos importados de experiencias de sociedades más *desarrolladas*. Sostengo, en cambio, que se alimentaba de modelos de relación social importados de Europa, felizmente combinados con ciertos rasgos de las culturas autóctonas ya a partir de la mitad del siglo XVI, dando lugar a una combinación en cierta medida orgánica.

El autoritarismo no se puede liquidar fácilmente como una forma de relación social y política ruda y provisional. Ni tampoco constituye, al igual que los totalitarismos, un poder ciertamente arbitrario. Como nos ha enseñado Hannah Arendt,¹ en la sociedad de masas, el poder económico y social se distingue del político: a éste y a su relativa autonomía se les delega la función de crear consenso hacia una fe política, animada en símbolos y liturgias, a veces paganas, y otras veces inspiradas en la defensa de ortodoxias religiosas.²

El autoritarismo, sin embargo, es una tipología distinta, pero no menos amplia que el totalitarismo, al incluir una gama de experiencias políticas diferentes en el tiempo y en el espacio. Yendo más allá de las clasificaciones sociológicas, me he preguntado si, en el plano histórico, ciertas dinámicas y culturas embebidas de autoritarismo político han seguido manifestándose en el liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX latinoamericano. Fuertemente anticlerical, innovador en importantes aspectos formales y en los procedimientos políticos, y revolucionario en las opciones económicas, no parece haber producido rupturas en la continuidad del bloque social notabiliar,³ del que, en realidad,

¹ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, caps. XI y XII.

² Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*.

³ *Notabiliar* es la definición de Carmagnani, *L'altro Occidente*, 289 y ss., con referencia al primer liberalismo sucesivo a la independencia de España. Desde una perspectiva historicista y neoliberal, fruto de una reconsideración de sus importantes estudios históricos (*L'illusione delle oligarchie*, Turín 1981, sobre todo), Carmagnani afirma que la involución de los sistemas políticos y económicos latinoamericanos se puede relacionar con la cerrazón nacionalista y populista después de la gran crisis de los años treinta. A partir de ahí, se interrumpiría el círculo virtuoso de liberalismo político y economía de mercado en el que ambos tendían a un proceso de integración extendida, produciéndose, al contrario, una irracional distribución de los recursos y

se pretendía un reordenamiento de las jerarquías y una ampliación de su composición.⁴ En este sentido, considero que en la segunda mitad del siglo XIX, el llamado segundo liberalismo se manifestó más como *auctoritas* subversiva del antiguo régimen y de los vínculos corporativos y comunitarios, y menos como *potestas* capaz de representar los derechos individuales y garantizarlos por medio de instituciones y prácticas de control.⁵ La naturaleza subversiva del liberalismo aparece, por lo tanto, como un paréntesis aislado relativamente del periodo de la Independencia y de la construcción del nuevo Estado a principios del siglo XIX. En cambio, en el segundo liberalismo volvía a asomar, a través del positivismo, una visión orgánica, funcional a garantizar el orden y la estabilidad social. De tal manera, la amenaza del individualismo y de la ciudadanía volvía a recuperarse, y el racismo no representó sino uno más de los aspectos pseudocientíficos de una visión autoritaria y neo-organicista.

Si esto fuera verdad, valdría para demostrar que el hecho de recurrir al autoritarismo no puede justificarse historicistamente —como se ha afirmado— con los tiempos demasiado breves de la modernización latinoamericana que, además, tuvo que desarrollarse en condiciones de dependencia imperialista *grosso modo*, a partir de la mitad del siglo XIX.⁶ Dicho de otro modo, me pre-

cierto autoritarismo político. Los caminos de modernización de los países latinoamericanos se pueden comparar con los procesos homólogos de construcción de los sistemas políticos europeos de la segunda mitad del siglo XIX, ciertamente liberales, pero fundados en criterios censitarios. Otro Occidente, precisamente.

⁴ Sobre la continuidad del bloque social en el área centroamericana véase Palma Murga, *Algunas relaciones y Núcleos de poder local*. También: Balmori, Voss y Wortman, *Las alianzas de familias*, y Casáu Arzú, *Guatemala: linaje y racismo*.

⁵ Moore Jr., *Le origini sociali*, tercera parte. Gutiérrez Sanín, *La literatura plebeya*, 204 y ss.

⁶ El debate acerca del llamado *subdesarrollo latinoamericano* es de sobra conocido, como lo son, dramáticamente, sus secuelas en el plano de las opciones políticas, sobre todo entre los años 50 y 60 del siglo XX. El nudo de la cuestión: cómo clasificar las formaciones sociales latinoamericanas en la escala del desarrollo histórico y en las relaciones centro-periferia. Christobal

gunto si las relaciones sociales y políticas latinoamericanas estuvieron marcadas por una suerte de tara que podríamos percibir con más claridad al manifestarse desvinculada de su contexto originario, impregnado de valores mágicos y religiosos —como ocurrió en la Conquista y en la Colonia—. Sin ser dominio prepotente e inmediato, el autoritarismo se valió de un lenguaje mediado y relativamente autónomo, nutrido por prácticas y normas heredadas de las más antiguas tradiciones y horizontes diversos, incluso cuando se ennoblecía apropiándose del concepto de *nación*.⁷ Aun siendo secularizadas aquellas dinámicas

Kayen, en *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, hace un compendio de las corrientes interpretativas y de los autores dependentistas trazando incluso su genealogía. Por otro lado, en cuanto a la crítica de la manipulación del marxismo, que de sociología de las relaciones sociales de producción pasa a ser teoría sistémica de las relaciones mercantiles, véase por ejemplo a R. H. Hilton *et al.*, *Il dibattito Brenner*. De este autor cabe destacar el ensayo “The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism”, en *New Left Review*, 104, 1977. Una opinión concluyente sobre el tema fue pronunciada no por un historiador sino por P. Bairoch en *Economia e storia mondiale*, Milán, 1996. Por lo que se refiere a la sociología de las relaciones sociales de producción, véase B. Hindess y P.Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres, 1975, quienes ilustran con eficacia la teoría de los modos de producción.

⁷ Breully, en *Il nazionalismo e lo stato*, aporta un análisis comparativo acerca de la autonomía relativa de las formas políticas, evidenciando en dicha circunstancia cómo el nacionalismo y la disciplina política inducida por él, no se pueden explicar como una mecánica derivación de las relaciones sociales de producción o de la transformación de los equilibrios vigentes encaminados hacia una sociedad urbana de masas. Antes bien, el nacionalismo se nutre, de una forma pragmática y desenfadada, de la cultura política disponible en las diversas sociedades en proceso de transición. Especialmente en el cap. 1 se intenta formular una improbable sociología política del nacionalismo, desmentida inmediatamente después por los diferentes estudios de casos nacionales. De hecho, siguiendo con el nacionalismo, es precisamente en la historia donde manifiesta toda su ambivalencia originaria distanciándose de la democracia tras las breves y efímeras experiencias de 1848 en Europa, hasta llegar a apoderarse de lenguajes y necesidades proletarias en los regímenes autoritarios y totalitarios. Sobre la panorámica histórica del nacionalismo europeo: 1688-1789, 1848, 1871, véase Hermet, *Nazioni e nazionalismi in Europa*, concretamente los capítulos IV y V.

fueron capaces de transmitir una comunicación eficaz y ofrecieron un fundamento a la legitimación política en la transición del antiguo régimen a la república independiente y aún más allá.

Así pues, trataré de analizar la práctica de aquellas normas y, en particular, la progresiva americanización del imaginario europeo —sobre todo religioso— y su consecuencia en el plano político y social hasta las vísperas del triunfo liberal a través de la Independencia. El ejemplo procede de una realidad pequeña si se la mide en escala continental, periférica con respecto a los grandes centros administrativos, pero no excéntrica con respecto a los ejes comerciales más antiguos —de esto nos ocuparemos en el segundo capítulo—. Sin embargo, el *exemplum* me ha parecido significativo: el culto a un Cristo negro hacia el cual se dirigía la devoción de lo que en época colonial se identificaba como el Reino de Guatemala, que comprendía gran parte de Mesoamérica, desde Chiapas hasta la Costa Rica actual, pero que fue centralizado en un lugar situado justo en la frontera de tres diversas provincias, hoy, repúblicas. Estos aspectos serán tratados en el tercer capítulo. Producto de una occidentalización de ritos y creencias indígenas, pero a su vez *contaminado* por éstas, ese culto se desarrolló como rito en una dimensión local, para luego desplegar una difusión primero nacional y, posteriormente, federal. En este camino, pero en épocas recientes, se fue constituyendo incluso como mito y se ancló a una tradición.⁸ Esto fue consentido e incluso facilitado por las dinámicas sociales y económicas que atravesaron nuestro contexto en el siglo XVIII. De esto trata el cuarto capítulo.

Trataré de demostrar cómo aquella criollización fue un híbrido de culturas con una desviación en la esfera política, simbólica y administrativa. Sólo cito la progresiva maduración, partiendo de una originaria aculturación suscitada por la dramatización figurativa, de formas más complejas de representación figurativa y literaria de la conversión religiosa. Pero a fin de que este proceso fuera posible, la Iglesia tuvo que adaptarse a dar

⁸ La referencia es, naturalmente, a Hobsbawm y Ranger, *L'invenzione della tradizione*.

crédito a cultos, devociones y milagros, y a las correspondientes expectativas ampliamente difundidas en las creencias y costumbres de los indios, mestizos o ladinos, y españoles.⁹ Y todo esto pudo ocurrir una vez que creencias y mitos fueron codificados e introducidos en la cultura y en la pompa del barroco. La “universalidad celeste” fue, por tanto, adaptada a la dimensión terrenal y relativamente secularizada.¹⁰ La distancia inconmensurable entre cielo y tierra, manifestada por el barroco, postulaba las ásperas dificultades de una ascensión que poco tenía de místico, pero que, al contrario, estaba marcada por caminos históricos y existenciales vigilados y gobernados por la jerarquía.

De todas formas, esto no explica cómo aquella captura de lo sobrenatural, plausible bajo muchos aspectos, ha podido expandirse más allá de los niveles locales. Esto ocurrió en la segunda mitad del siglo XVIII, bajo los Borbones, en los albores de una sociedad de masas que surgía de la erosión de las estructuras corporativas e indígenas de la Colonia y que, en un proceso de desetnización, se encaminaba hacia el individualismo social y cultural. Ese caos amenazante, característico de toda transición, había de gobernarse rastreando los instrumentos culturales disponibles. Las dinámicas integrativas de las poblaciones indígenas que había que evangelizar fueron progresivamente sustituidas por un modelo de sociedad incluyente-excluyente. Las normas inspiradoras eran activamente pedagógicas, dirigidas a la integración en una realidad nacional *in fieri* que, aún en las primeras décadas de la época republicana e independiente, excluirían de

⁹ Gruzinski, *La colonización del imaginario*, 195. Sobre el significado de la categoría *ladino*, muy relevante, más allá del límite semántico, véase León Portilla, *Motivos de la antropología americanista*, 105-133. También Bernard, “Mestizos mulatos”, 105-133. Sobre las dinámicas de hibridación figurativa y literaria véase Cantù, *La conquista spirituale*. El estudio se centra en la obra evangelizadora sobre todo de los órdenes mendicantes y de los jesuitas.

¹⁰ Todorov escribe que, en el debate entre Sepúlveda y Las Casas, lo que destaca es una concepción aristotélica de esclavo-amor, fundada en el estado natural, contra una concepción cristiana, según la cual “la oposición fundamental es aquella entre creyente y no creyente, entre cristianos y no cristianos. Ahora bien, cualquiera puede volverse cristiano: las diferencias no corresponden a diferencias de naturaleza”. En Todorov, *La conquista dell'America*, 194.

la ciudadanía a las poblaciones constituidas por aquellos a quienes, en época colonial, se consideraba “menores”. Indios y ladinos pobres, en cuanto tales, necesitaban cierto tipo de educación con el fin de involucrarles en un proyecto de construcción del Estado que no eran capaces de comprender por serles extremadamente ajeno. Todo ello da sentido y significado a la práctica de ciertas normas, a la que he dedicado el segundo capítulo. Una vez disueltos formalmente los vínculos corporativos de aferencias y las consecuentes disparidades, el individuo se encontró, prácticamente, en la condición de protagonista de un intercambio asimétrico a nivel local, de cliente a patrón.¹¹ Y a partir de los equilibrios locales se fue configurando el nuevo Estado.¹² Con gran eficacia y riqueza de indicaciones historiográficas, Juan Carlos Portantiero ha vuelto a proponer para América Latina la exploración de los sistemas políticos llevada a cabo por T. H. Marshall y adaptada para el subcontinente por Gino Germani: el liberalismo del goce censitario de los derechos civiles y políticos (la época de la Independencia), el liberalismo extendido relacionado con el avance de las clases medias, (de la segunda mitad del siglo XIX en adelante), y el liberalismo del siglo XX que vivió el conflicto entre tensiones democráticas y una participación de masas pilotada y subalterna, propia de los regímenes populistas. El resultado autoritario de esta trayectoria puede atribuirse, en un tiempo histórico de larga duración, a la ausencia del contractualismo feudal europeo en América Latina y a un ejercicio y a una cultura patrimonial del poder. La naturaleza autoritaria de las relaciones políticas, no constituyó una fenomenología transitoria, ligada a la urgencia de gobernar unos ciclos críticos que se repitieron a partir de la segunda mitad del siglo XIX. El bagaje cultural se puede, más bien, individuar en el organicismo de la

¹¹ Elliott, *Empires of the Atlantic World*, 156 y ss. Son escasos los trabajos importantes sobre las relaciones clientelares extendidas. Se trata a menudo de ensayos más que de estudios orgánicos, de los que se hará mención en el capítulo I. Un trabajo que considero de gran alcance y que se refiere a Europa es el de M. Soares da Cunha, *A casa de Bragança*, concretamente en la parte III.

¹² Introducción de Knight, *Caciquismo in the Twentieth-Century Mexico*.

filosofía política tomista y en un estadocentrismo que al final, según Portantiero, hicieron de la democracia de la ciudadanía “un repertorio de promesas fallidas”. El producto histórico fue un paralelismo entre las libertades civiles para todos y políticas para pocos, entre democracia formal y sustancial.¹³

En definitiva, seguían vigentes los códigos éticos y canónicos tridentinos. Aun con las debidas diferencias teológicas y de apostolado entre las diversas órdenes y el clero secular, se puede decir que, en general, el canon tridentino extinguió el policentrismo religioso y la libre interpretación de las escrituras, promovió la homologación de los comportamientos con respecto a un paradigma definido centralmente e inequívoco.¹⁴ Y la Iglesia se transformó, a su vez, en monarquía absoluta. “La caída del hombre natural”¹⁵ parecía recuperable en una tensión entre la soledad individual y existencial, por un lado, y por el otro, un camino histórico definido con precisión en todas sus etapas a través de las cuales se manifiesta la naturaleza social del individuo, como había sostenido la Neoescolástica. Ambos postulaban una autoridad política que, precisamente en la historia y por medio de la sociedad, tenía que prestar las condiciones más favorables a la metanoia y vigilar las dinámicas dentro de su propia esfera. El atractivo de un Cristo negro, realizado por cuenta de los hombres blancos a finales del siglo XVI, aumentó notablemente tras la colocación de la estatua milagrosa en el interior de una auténtica catedral en el desierto, a mediados del siglo XVIII. El pueblo que aún alberga el gran santuario de color blanco y, en su interior, la estatua negra, es el municipio de Esquipulas, al este de la actual República de Guatemala, en la frontera con Honduras y El Salvador. En época de agudas divisiones religiosas y políticas, tras la ruptura de la unidad cristiana a causa de la Reforma en Europa, el laboratorio americano proporcionó un terreno fértil para una fructuosa experimentación. Trono y altar fueron

¹³ Portantiero, “La democracia”, 72 y 80.

¹⁴ Bossy, *The Counter-Reformation*. También Martín, “Reforma religiosa”, 83-108.

¹⁵ Pagden, *La caduta dell'uomo*.

históricamente convergentes en la creación del fiel súbdito. La tensión entre la dimensión individual de los preceptos religiosos y los sacramentos, y aquella social y política propias del individuo según la tradición aristotélica, se podía reducir a partir de una dimensión religiosa y simbólica, con efectos de reflejo sobre otra, política y civil. Es decir, el individuo participaba singularmente en los misterios de la religión, pero dando testimonio de ellos en el *saeculum* y poniendo en práctica sus significados como miembro de un edificio social en el que estaba incluido. Las piedras angulares de ese edificio eran aquellas instituciones cuyo funcionamiento vigilaba *in primis* la autoridad, a partir de los elementos originarios, la familia y la comunidad, subiendo en la escala hasta el Reino. Después del ocaso del espíritu apocalíptico que algunas órdenes predicadoras, embebidas de espíritu joaquimita y erasmiano, habían difundido en las primeras fases de la Colonia,¹⁶ los caminos de la evangelización y educación cívica maduraban un dramatismo propio, sobrecargados, como estaban, de preceptos, prácticas de culto y de vida de los que había que rendir cuentas a la doble autoridad, la política y la religiosa. Pero con respecto a la alegoría barroca de la conversión, representada por el Cristo Negro esculpido a finales del siglo xvi, el gran santuario blanco edificado a mediados del siglo xviii ejemplificaba con su estilo comedido el distanciamiento de la participación emotiva. Ya iba madurando su naturaleza simbólica: no era la encarnación de un sufrimiento salvífico en el icono barroco, sino la representación austera y comedita de una idea y de un recorrido, una meta a perseguir con rigor y también con racionalidad. Con gran eficacia, Jean Starobinski escribe que en el neoclásico “el arte se huela”.¹⁷

En efecto, el gran santuario —sobre cuyo estilo funcional me voy a detener en el capítulo tercero— me parece neoclasicista y no barroco. Estoy convencido de que las definiciones son sumarias y arbitrarias en una materia como el arte que, por citar de nuevo a Starobinski, es capaz de expresar mejor los estados

¹⁶ Proserpi, “Attese millenaristiche”.

¹⁷ Starobinski, 1789, 103.

de una civilización que los puntos de ruptura.¹⁸ Por otra parte, el lenguaje artístico se beneficia de las formas que se han heredado y es difícil definir, si no de una manera simplista, una directa relación con el contexto que las ha producido. Dado que éste es un trabajo de historia política de larga data, espero que no sea ilegítimo percibir un lenguaje formal complejo en la arquitectura del santuario, propio de una lenta transición política, es decir, la de los Borbones.

A más de cuatro siglos de la construcción del culto a la imagen del Cristo Negro, y dejando atrás la historia de repetidos conflictos y guerras que han caracterizado la relación entre los estados del istmo centroamericano en el curso del siglo XIX, Esquipulas es hoy exaltada como el fuego del alma centroamericana, faro de la fe en el subcontinente y lugar de la identidad común. A confirmación de ello, se suele citar la coincidencia de que, precisamente al lado del municipio, se cruzan el meridiano 89.20 y el paralelo 14.47, que pasan por el istmo.¹⁹ Posteriormente, se convirtió en una ciudad de renombre a finales de la década de 1980, cuando precisamente en este lugar se desarrollaron los diálogos de paz y se puso en marcha la reconciliación entre los distintos frentes guerrilleros que operaban en el istmo, sobre todo en relación con la pacificación entre los enemigos oscuros pero bien conocidos del Nicaragua sandinista y el gobierno de Managua. Hoy día, Esquipulas es sede del Parlamento Centroamericano.

Dicho todo esto, declaro sin titubeos que el presente trabajo marca un camino para profundizar. Y por muchas razones: otro modelo de santidad barroca se manifestó coincidiendo cronológicamente con la emersión del culto al Cristo Negro, pero diferenciándose respecto al contexto. Es un tema de investigación paralelo que podría ofrecernos diferentes claves de lectura en relación con el área urbana de Santiago, capital del Reino de Guatemala, un escenario en el que se habían venido concentrando, entre mediados del siglo XVII y XVIII, fragmentos étnicos

¹⁸ Starobinski, 1789, 5-7.

¹⁹ Castañeda, *Guatemala*, s.f. y s.l., 131. Véase también Lutz *Historia socio-demográfica*.

en parte desvinculados de las originarias estructuras corporativas y de aferencia. La piedad barroca del terciario franciscano y luego betlemita Pedro de Betancur (1626-1667), originario de las Canarias, ejerció sobre los diferentes segmentos étnicos como un potente ejemplo de atracción y de integración social de las diferentes clases sociales y de la más amplia población de pobres y desheredados. En consecuencia, sería interesante preguntarse si acabó por prevalecer un modelo único a largo plazo o si la piedad barroca acabó por inspirar distintos modelos: el individual y, por así decir, biopolítico, que mandaba sobre las almas y los cuerpos, y el de conservación y reconversión de la orden corporativa y étnica.²⁰

²⁰ La abolición de las estructuras corporativas entre las leyes relativas al Eje eclesiástico de 1804 y la Carta de Cádiz, las leyes jacobinas del primer liberalismo de la Independencia y, por último, la restauración del antiguo régimen entre 1839 y la revolución liberal de 1871, constituyen los eslabones de una cadena a lo largo de la cual es posible apreciar la complementariedad entre un liberalismo abstracto respecto al contexto y atento a los derechos individuales y, por otro lado, la permanencia de estructuras comunitarias funcionales al gobierno de la sociedad. Dos modelos territorialmente distintos entre el Oriente y los Altos occidentales de los que, sin embargo, se pueden apreciar la convergencia en la construcción del Estado nacional y la importancia dada a la *autoctoritas* respecto a la *potestas*. Véase A. Taracena, *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena, Los Altos de Guatemala de región a Estado, 1740-1840*, y S. Gallini, *Una historia ambiental del café en Guatemala*. La documentación sobre Pedro de Betancur —beatificado en 1980, y canonizado en 2002— además de remitir a los documentos conservados en el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala y al AGCA, procede de las voluminosas actas del proceso de beatificación promovido ya desde el día siguiente a su muerte, y que se conservan en el Archivo Secreto Vaticano, Congregación de los Ritos, Processus, vols. 933-949. Según los datos en mi posesión, sólo una parte de la documentación ha sido leída y se reproduce en García de la Concepción, *Historia bethlemetica* (Guatemala, 1723), en la reedición de 1956 con la introducción de C. Sáenz de Santa María. Aun siendo de tipo edificante y hagiográfico, resultan igualmente relevantes las biografías escritas, por ejemplo, por Montalvo, *Vida admirable y muerte preciosa del venerable hermano Pedro de S. Ioseph Betancur* (Roma, MCDLXXXIII), quien declara haber utilizado como fuente la primera biografía escrita por el confesor de Pedro de Betancur, el jesuita Manuel Lobo, cuya *Relación de la vida y virtudes del venerable Hermano Pedro de Betancur* fue editada en Guatemala en 1667, es decir

Siguiendo con el objeto de este estudio, nada se conoce todavía de las modalidades con las cuales se reclutaban las fuerzas antijacobinas que, después de la Independencia, agitaron el sentimiento político y ensangrentaron las sociedades centro-americanas. Entre los años 30 y 70 del siglo XIX, el bajo clero refractario maduró los frutos de una larga, ambivalente, presencia en la sociedad mesoamericana, de lo que me ocuparé en el quinto capítulo. Sin embargo, al lado de estos formidables reclutadores, es muy probable que ejercieran su influencia los vínculos de patronazgo activo, sobre todo en el latifundio y en aquellos municipios administrados por la aristocracia. Seguirá siendo difícil reconstruir el vínculo patrón-cliente hasta que no se emprendan estudios a escala necesariamente local, capaces, por tanto, de abarcar una base documental más amplia y diseminada, pero aplicando metodologías más sofisticadas que aquellas hasta ahora empleadas por las historias patrias. Así pues, en el sexto capítulo analizo cómo la raíz autoritaria originaria ha sido confirmada, en el plano político y militar, por el caudillismo de mediados del siglo XIX. Reaccionando al caos originado por el primer liberalismo de la Independencia, el autoritarismo clérico-conservador representó, aparentemente, una regresión al antiguo régimen.²¹ En efecto, aprestó las mejores condiciones para que más tarde, casi a finales de siglo, el organicismo positivista diera respuestas, al menos en el plano intelectual, a aquellas conflictividades latentes y manifiestas que un liberalismo “metafísico”, por decir con Herbert Spencer, había suscitado en la experiencia política del primer liberalismo de la Independencia, sin posibilidad de gobernarlas sucesivamente. De esto me ocuparé también en el sexto capítulo.

Aventurando un balance más general, formulo la hipótesis de que el autoritarismo se ha alimentado de antiguas dinámicas de control clientelar que, una vez secularizadas, han demostrado

el año de la muerte del Venerable. Para una reseña de las fuentes, véase Ruiz de Villarias, “Fuentes documentales y narrativas sobre el venerable Pedro de San José de Betancur y la Congregación de los Bethlemitas”, *Revista de Indias*, XXVII (1977).

²¹ Pompejano, *La crisi dell'ancien régime*.

ser instrumentos funcionales al gobierno de la modernización en época aún más cercana. No me parece que pueda tratarse de una degeneración, aun habiéndose manifestado en un largo tiempo. Ernst Kantorowicz y Marc Bloch han reconstruido, en los diferentes terrenos de la cultura jurídica e institucional y de la fenomenología histórico-antropológica, la cultura de la realeza y las relaciones que de ella derivaron. La indicación que se puede obtener es que la organización administrativa, judicial o fiscal no sería suficiente para explicar la longevidad de una relación de poder. Y ni siquiera el derecho divino, pese al esfuerzo de Kantorowicz y Bloch en enfocar el contexto eclesial y de la cristiandad como el específico terreno de cultivo y de desarrollo de una teología política. Aun descendiendo del cielo a la tierra, y adaptándose a contextos específicos en el tiempo y en el espacio, no está dicho, además, que resulten menos metafísicas las fuentes de legitimación a las que remite esa relación.

Por último, trato de subrayar el convencimiento de que, madurada en los últimos treinta años del siglo XIX, la ruptura entre poder social e Iglesia institucional ofrecería más tarde sus frutos de manera providencial. En 1954, un golpe de estado, pilotado y organizado por Estados Unidos,²² produciría el abatimiento del gobierno democrático y reformador de Jacobo Árbenz. Las operaciones de subversión se pusieron en marcha justo desde el oriente del país y una réplica del Cristo Negro fue transportada en procesión para movilizar el consenso popular hacia los golpistas, instrumentalizando las necesidades y los sentimientos populares de religiosidad. ¿Un último sobresalto? Al poco tiempo, entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia episcopal de Medellín, en casi toda América latina, la Iglesia asumiría un papel de denuncia pagando precios elevados por su testimonio profético. Pero ésta es otra historia.

²² Pompejano, *Storia e conflitti*.

CAPÍTULO 1

LAS NORMAS DE LA PRÁCTICA

HOJEANDO PENSAMIENTOS SOBRE
EL AUTORITARISMO POLÍTICO...

¿Cuáles son las raíces del autoritarismo político? Hace más de un siglo, Émile Durkheim identificaba en la fenomenología religiosa un complejo de creencias y ritos que no se fundaban necesariamente en la referencia a lo sobrenatural.¹ La religión, más bien, puede dar explicaciones y fundar la plausibilidad del orden social. De hecho, la religión ha acompañado a las sociedades, enlazadas entre sí por una suerte de “solidaridad mecánica”, hacia vínculos relacionales de tipo orgánico.² Me convence un planteamiento que permita reflexionar sobre la intrínseca historicidad del fenómeno religioso: convergiendo históricamente, lo sacro y lo profano hacen que se legitime el poder hasta el punto que trono y altar puedan leerse como dos caras, aun autónomas, de la misma medalla. O mejor, asumo la hipótesis de que, desde el interior de la esfera religiosa —sobre todo tras el Concilio de Trento— se han alimentado históricamente dinámicas políticas de tipo autoritario, una vez abandonado el mundo medieval

¹ Sobre el papel de la sociología y de Durkheim en el desarrollo de la historiografía francesa de las “Annales” véase Burke, *Una rivoluzione storiografica*.

² Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, 144-145. Para la definición original del problema en Durkheim, véase *Per una definizione*.

impregnado de demoras mágico-religiosas, de códigos que modelaban las formas del conocimiento y de las relaciones públicas.

A mediados del siglo XVII, dentro de la neoescolástica, algunos pensadores excesivamente ortodoxos experimentaron una compleja operación doctrinaria, es decir, pasaron de la deducción teológica de las dinámicas políticas a la recuperación de la historia en la configuración de una totalidad no *ab initio*, metafísica y objeto de fe, sino más bien terreno del incierto interactuar humano y de su autonomía relativa. Por tanto, esto debe ser encaminado por instituciones mediante pasos obligados, fundados filosóficamente en dogmas relacionados con la naturaleza misma, autoritarios en su fenomenología política y social; dicho de otro modo, deducción más inducción.

Esta doctrina de la acción social y de la autoridad que vigila y legítima recuerda el tema de la genealogía de la ciudadanía liberal después de la independencia latinoamericana. *Auctoritas* más que *potestas* —se decía citando a Barrington Moore—³ en las modalidades pero sobre todo en los tiempos de la construcción del Estado (*state-building*), diferenciada en los tiempos y anticipada con respecto a la construcción de la nación (*nation-building*).⁴ La edificación de un Estado que, en la historia latinoamericana, parece arrancar desde abajo en sentido territorial, como un acuerdo entre élites territorialmente dominantes que gestionaron y personificaron esa “retroproyección” o bien esa difusión de la soberanía, una vez desaparecido el poder imperial español.⁵ La perspectiva que asumo es que, en América Latina, la nación surgió bastante más tarde y de manera simultánea al nacionalismo, bien entrado el novecientos, pero el Estado fue instrumento esencial para “inventar” una tradición ante los retos que planteaba la modernización. En honor a la verdad, la tensión inconclusa históricamente, que caracterizó el proceso de construcción de la nación, produjo en este caso, más que la búsqueda de una identidad, una búsqueda de aquellos factores

³ Moore, *Le origini sociali...*

⁴ König, “Nacionalismo y Nación”.

⁵ Annino, “Soberanías en lucha”, cap. 8.

indispensables para gobernar una sociedad compuesta por una multiplicidad de seres individuales. Es decir, ciudadanos titulares de derechos abstractos que ya no eran miembros de una comunidad orgánica cuya afiliación garantizaba el disfrute de derechos territorialmente localizados e inherentes no ya al individuo en cuanto tal, sino al ente corporativo de pertenencia. Lo cual determina incluso semánticamente la *vecindad* hispánica de matriz colonial o de *ancien régime*.⁶

Con la inauguración de los nuevos regímenes republicanos y al construirse el Estado oligárquico liberal de la segunda mitad del siglo XIX, es lícito preguntarse en qué medida la ciudadanía pudo desplegarse a través de formas de participación diferenciadas y gobernadas. Considero que los institutos propios de las sociedades coloniales, el clientelismo y el patronazgo, siguieron actuando dentro de las sociedades republicanas y liberales de la posindependencia. En este sentido, la ciudadanía manifestaría su estatuto y sus dinámicas políticas a varios niveles. Baste pensar, por ejemplo, en las dinámicas concéntricas a través de las cuales, desde el nivel local con su dimensión provincial, hasta el Estado o la federación, los electores comunes, titulares únicamente del electorado activo, decretaban el predominio de las élites locales. A éstas se les reservaba la representación conforme a los procedimientos electorales de doble nivel, o sea la fruición socialmente diferenciada de los derechos electorales activos y pasivos, su estatus de propietarios y su honorabilidad.⁷ En breve: una ciudadanía diferenciada en el seno de una sociedad política notabilizar.⁸ La historiografía se ha entretenido lo suficiente sobre temas similares. Una vez reconocida la elevada importancia simbólica de los procesos electorales, queda aún por preguntarse en qué medida las elecciones no acabarían por decretar los pactos sociales preexistentes, las relaciones de control y de patronazgo.⁹

⁶ Carmagnani, "La ciudadanía orgánica mexicana".

⁷ Annino, *Historia de las elecciones*.

⁸ Carmagnani, *El otro occidente*.

⁹ Sábato, *Ciudadanía política*, 21.

Si se asume esta perspectiva, considero que estamos en condiciones de ir más allá de las apariencias, es decir, de superar la *forma* del voto electoral para centrarnos en la *sustancia* de la relación social clientelar preexistente. Hace algunos años, Guerra escribía que la victoria de la modernidad —a veces precoz— en las sociedades de antiguo régimen no produjo la anulación de viejas prácticas sociales ni del imaginario del cual se alimentaban. Más aún si pensamos que los nuevos regímenes republicanos en América Latina no fueron producto de un amasijo de procesos coloniales internos, sino más bien el efecto de eventos externos, sobre todo de la invasión napoleónica de la península ibérica.¹⁰

Después de la Independencia, los desechos de la esfera política y la continuidad en el bloque social pudieron combinarse puesto que, de alguna manera, las relaciones sociales seguían alimentándose de una tradición antropológica más antigua. Al respecto, O’Gorman escribió hace años que “al inventar a América, los europeos la vistieron de traje talar”.¹¹ Del Renacimiento a la Reforma y al iusnaturalismo, aquella unidad de percepciones y filosofías radicadas en la dimensión religiosa propia de la edad medieval se fue destiñendo y perdiendo eficacia. “Un tramonto glorioso —escribió Garin— ma un funerale comunque, la fine di un modo di guardare alla realtà [...] per un individuo certo non immortale ma neanche sottoposto al ricatto della morte”.¹² Así, una relación diferente entre política y economía, entre individuo y sociedad fue articulándose desde este complejo nudo, relación que el cientificismo del siglo xvii ya había sacudido y que la Ilustración maduraría posteriormente, poniendo fin a la unidad cósmica fundada en la metafísica.¹³ Se trata de un proceso de secularización del poder que cronológicamente podemos ubicar entre la época borbónica y la edad liberal: fue entonces cuando se desarrollaron nuevos paradigmas y prácticas de relación polí-

¹⁰ Guerra, *El soberano y su reino*, 33-61.

¹¹ O’Gorman, *La invención de América*, 87.

¹² Garin, *La cultura filosófica*, 91.

¹³ Foucault, *Le parole e le cose*, cap. 2; Prospero, “El misionario”, 179-218.

tica y social, contemporáneas a la primera manifestación de la sociedad de masas. Sin embargo, sería erróneo imaginar que, como consecuencia, desaparecería la pulsión de vincular comportamientos individuales y sociales con formas de simbolismo religioso. Por muy raro que pueda parecer —advertía Branding— fue precisamente en un país fundamentalmente católico como México, entre Antonio López de Santa Anna y la revolución liberal de 1854-1857, donde se manifestó activamente una élite masónica y liberal.

Resumiendo: una vez fragmentada la única soberanía imperial española, ¿de qué bagaje cultural sacaban alimento y dignidad las relaciones sociales durante la transición hacia la edad liberal dieciochesca? Los sentimientos de pertenencia a una koiné religiosa y lingüística fueron factores estratégicos durante el reordenamiento de sociedades trastornadas por los procesos de independencia.¹⁴ Además, por muy atrevida que resulte como hipótesis, cabría preguntarse si las dinámicas de secularización no tendrían su origen en el interior del universo católico, como consecuencia del reto lanzado a la Iglesia de la Contrarreforma por el iusnaturalismo europeo, el laicismo y la Reforma. A partir de entonces ya no resultó viable la propuesta de una totalidad que abarcara, tal como las majestuosas cúpulas de las catedrales barrocas, una humanidad cada vez más plural. Se hizo necesario tejer una nueva red de relaciones entre teología, política e historia. Una vez formado ese bagaje cultural, se puso en marcha un individualismo inédito, católico, designado para enfrentarse al laico, pero una vez más apéndice de una filosofía política organicista.

SANCIÓN MORAL VS. CONTROL INSTITUCIONAL

Tres años antes de morir, enriquecido por la experiencia del viaje y del conocimiento del mundo americano, Alexis de Tocqueville escribía: “Non credo che l’uomo possa pretendere di conseguire al contempo una totale indipendenza sul piano religioso e una

¹⁴ Anderson, *Comunità immaginate*, 75.

totale libertà politica; credo che, se non ha fede, l'uomo è destinato a servire; e, se è libero, non può non credere".¹⁵

La postura cultural es la de un liberal aristócrata, que nutre el temor de que la democracia de la mayoría puede acabar por negar la libertad de todos. La democracia política es, precisamente, la meta que el cristianismo definió partiendo de una igualdad universal basada en la metafísica. Sin embargo, el hombre no puede gozar de libertad al haberse despojado de sentimientos metafísicos que orientan sus comportamientos. Hay algo de misterioso en la historia: es el diseño de la Providencia que hace compatibles democracia y libertad. En otras palabras, parece que, para Tocqueville, Dios prepara para el hombre un futuro de coexistencia y de armonía que, sin embargo, en cuanto hombres, no somos capaces de descifrar en su proceso. Por lo tanto, aun desconfiando de la capacidad de la inteligencia humana de saber captar ese significado en la historia, Tocqueville confía en la Providencia y en sus planes. Esta discontinuidad entre ser humano-criatura divina y la acción del Dios mismo no es una paradoja. Si acaso, se trata de una necesidad lógica y funcional. No podrían explicarse de otro modo el camino de la historia y su reiterada armonía que supera los conflictos producidos por la tensión entre democracia y libertad.¹⁶

De todos modos, esta perspectiva se ciñe mayormente al pensamiento político. La realidad histórica del continente americano sugiere todavía una conexión importante entre religión y política, de diversa entidad en la parte meridional católica y en la parte septentrional, donde la confesión puritana de sus colonizadores tendría una influencia decisiva. En un reciente y extraordinario estudio de síntesis historiográfica y de comparación entre las dos mitades del continente, John Elliott puso en relación la dimensión religiosa y política de la colonización americana con el occidente europeo y con las diferentes dinámicas demográficas

¹⁵ Tocqueville, *L'antico regime e la rivoluzione*, cap. 2. Un balance historiográfico en el número monográfico de "Ricerche di Storia Politica", de 2005.

¹⁶ Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, en el capítulo 17 reflexiona sobre el tema, especialmente en las páginas 143-144.

de la emigración que han afectado a las dos diversas mitades del continente. En extrema síntesis: los españoles transfirieron una estructura social estamental y fuertemente jerarquizada, cuyos vectores no fueron constituidos por núcleos familiares sino por conquistadores solitarios. Los puritanos provenían, en cambio, de una sociedad revolucionaria, buscando un espacio de libertad religiosa y de igualdad en las Américas, hacia donde emigraron núcleos familiares enteros.¹⁷

También los españoles, sobre todo órdenes como la franciscana y la jesuita, veían a las Américas y a las inocentes poblaciones indígenas como un espacio y unos actores para volver a crear una sociedad simple y evangélicamente inspirada. Sin embargo, para Elliott, las diferentes trayectorias de las dos colonizaciones manifiestan una diferente antropología del hombre natural. Los colonos norteamericanos constituyeron comunidades de “santos” predestinados por la benevolencia divina, exaltados en su individualismo virtuoso y en el disfrute de sus propias libertades hacia la expansión de una red de comunidades surgidas desde abajo, plurales por lo que concierne a su confesión religiosa y, por tanto, mayormente tolerantes hacia la diversidad. Podríamos decir que, para los colonizadores puritanos, lo divino no residía en las leyes, en las instituciones o en las autoridades que lo manifestaban, sino en las conciencias que practicaban la santidad a la que los hombres son predestinados. Por otra parte, la raíz de la democracia en las colonias puritanas también hay que buscarla en el desequilibrio entre pastores y rebaños, de modo que el papel de los laicos fue destinado a las mansiones religiosas, mientras que al Estado se le encomendaban las tareas inherentes a la esfera civil y pública. En vez de ser investidos por la autoridad religiosa, los pastores eran elegidos por las respectivas comunidades en las que operaba una sanción moral (*moral sanction*) para censurar los comportamientos desviados sin recurrir

¹⁷ En definitiva, presumo que no era muy diversa la inspiración de Don Bosco cuando los salesianos arribaron a la Patagonia para constituir asentamientos de una *societas cristiana*, en la segunda mitad del siglo XIX, o sea en plena época de fabrilismo industrial y de *smilesismo* ético y político.

al brazo secular.¹⁸ Finalmente, “religious diversity reinforced the political diversity”.¹⁹

La diversidad entre las dos sociedades coloniales no hay que buscarla solo a través de la antropología religiosa y en los medios para ganarse la salvación, sino también en el papel asignado a los indígenas. En la medida en que la colonización norteamericana se manifestaba dual, relegando a los nativos a espacios cada vez más remotos —el único indio bueno era el indio muerto—, el proyecto colonial español no resultaba excluyente, en tanto procuraba integrar a los nativos a una sociedad estratificada y jerárquica, plural en sus componentes. Si el proyecto colonial español se legitimaba a partir de una inspiración evangélica, los indios en cuanto *menos bárbaros* o gentiles, constituían la justificación de la Conquista y el medio para que la colonización se estabilizara incluso en el plano material. Autoridad política y autoridad religiosa operaban conjuntamente sin configurar tendencialmente una sociedad republicana de hombres santos y virtuosos como en el norte. Más bien, se encargaban de construir la nueva sociedad integrando sus capas sociales y étnicas en un todo. La cohesión y la modulación unitaria se conseguían a través de instrumentos políticos y religiosos.

En conclusión, puesto que la colonización española se caracterizó originariamente por una migración de hombres solos en vez de núcleos familiares, el desarrollo de linajes mestizos y la preminencia de los hombres cabezas de familia impuso una estructura extendida y comunitaria centrada en la jerarquía de género y, en ausencia del hombre, en el goce, por parte de la viuda, de los derechos patrimoniales del hombre. A las redes familiares, a veces desequilibradas en sus componentes de género y ante la necesidad de una guía sólida de las nuevas condiciones, fue antepuesta una estructura extendida en la que operaban dinámicas de compadrazgo como remedio a la carencia de hombres y a la amenaza de la disgregación social. Todo ello podía evitar el caos amenazador, esa anarquía que

¹⁸ Elliott, *Empires of the Atlantic World*, 209 y ss.

¹⁹ Elliott, *Empires of the Atlantic World*, 215.

incumbía en la parte norte protestante y formada por iguales, para la que escribe Elliott: “Who was in command if all could give command?”²⁰

En el plano religioso, la Iglesia permitía la justificación y el enfoque hasta cosmogónico de la Conquista y de la colonización. Esta difundía una concepción orgánica de un orden divina que, a través de la sociedad estructurada en los estados intermedios y en las jerarquías propias de un *ancien régime*, tenía que realizar el bien común terrenal y proyectarlo hacia la salvación eterna. Una concepción orgánica especular en el orden natural y en la historia, a la que, sin embargo, se le podrían imputar los retrasos en la criollización o americanización de las estructuras eclesiásticas y de los símbolos, que no se puso en marcha hasta finales del siglo XVII, por lo tanto, bien avanzado el proceso de colonización. La canonización de los indios y su acceso a importantes cargos en la jerarquía eclesiástica se asociaron a la marginación relativa de los cargos del personal criollo, dando lugar a un fenómeno que generó un profundo malestar, a partir de los Borbones.

Desde la eversión del eje eclesiástico en el último escorzo del siglo XVIII hasta la Independencia, pasando por el cautiverio del rey a manos francesas, se abrió una brecha entre trono y altar. En este punto, el liberalismo de la constitución de Cádiz de 1812 constituía un imprescindible instrumento con el cual equiparar la condición de los súbditos coloniales con la de los metropolitanos, así como la Restauración —antes y después de los motines liberales de los años veinte del siglo XIX— constituían una amenaza de regresión a condiciones de minoría para los colonos americanos. Fue entonces cuando la Independencia se manifestó como “a conspiracy not as a revolution [...] its aim was to achieve home rule with a minimum of social upheaval. This was to be a counterrevolution designed to defend an established order in church and state no more guaranteed by its traditional protector, the Spanish crown [...] creole patriotism was woven out of religion and history [...] that could be used to create a new

²⁰ Elliott, *Empires of the Atlantic World*, 156-157 y 162.

sense of national identity”.²¹ Las antiguas dinámicas de lealtad y de obsequio se manifestaban, por tanto, como extraordinarios instrumentos en mano de las élites para confirmar su toma de poder y capacitarse para penetrar mucho más a fondo en las nuevas sociedades, de cuanto podían hacer las definiciones geográficas.

SIGLO XVII: ¿UNA PRECOZ SECULARIZACIÓN CATÓLICA?

Resumiendo, puede decirse que en la parte septentrional del continente americano —los actuales Estados Unidos— los anglosajones no transfirieron el sistema jerárquico formal del *ancien régime*. Y aún más: la separación entre iglesias y Estado se debía desde su origen a la pluralidad de experiencias religiosas y organizativas derivadas del anglicanismo y de la revolución puritana, que sucesivamente se trasladaron a las colonias inglesas. Difundiéndose desde Nueva Inglaterra hacia el sur y el oeste, esa pluralidad de confesiones y de organizaciones religiosas volvió a implantar sus raíces incluso en las dimensiones política y territorial. Esta separación les ofrecía a los padres fundadores la garantía de que no volvería a constituirse en suelo americano una iglesia de Estado, amenazadora de la libertad religiosa y, por consiguiente, política y civil.²² Así pues, en el preámbulo de la Constitución no se menciona la voluntad de Dios, evocándose, en cambio, la voluntad de concurrir a la felicidad y la defensa comunes, al fomento del bienestar y a garantizarles la libertad a los fundadores así como a sus descendientes.²³

Al contrario, en América Latina, después de la Conquista, el traslado de la estructura estamental fu legitimado y decretado por la Contrarreforma y por el canon. Individualismo, con-

²¹ Elliott, *Empires of the Atlantic World*, 390-391 y 398.

²² Sobre las raíces inglesas del fenómeno de la autonomía, incluso en sentido religioso, véase Recupero, *La rivoluzione borghese in Inghilterra*. Clásicos y fundamentales como pioneros de las investigaciones sobre el tema, los trabajos de Spini, *Barocco e Puritani* y *Autobiografia della giovane America*.

²³ Moore, *Touchdown Jesus*, 69-89.

gregacionalismo y puritanismo contra corporativismo, iglesia jerárquica tridentina y tradicionalismo cultural.²⁴ Si, según Tom Paine, para los norteamericanos se trataba de “servir a Dios sin rey”, en el subcontinente se trataba más bien de “servir a Dios a través del rey”. Y el rey no era el propietario de una *res nullius* que los tráficos comerciales podían transformar en riqueza y acumulación, siguiendo el modelo colonialista e imperialista anglosajón. Antes bien, el rey era un encomendero de almas, encargado de evangelizar a las poblaciones en una acción misionera inspirada directamente por Dios. Es decir, se trataba de obedecer y servir al rey a través de una jerarquía de estructuras sociales y seculares cuya modulación, justificación y legitimación tenían origen, directamente de la voluntad divina.²⁵

Las dos partes del continente americano absorbieron el espíritu de la religiosidad europea, que fue difundándose, hasta los rincones más aislados, por el espacio que la Conquista aseguraba. Sin embargo, la distinción que hay que tener en cuenta es que, con el avance de la frontera y con la consolidación de la Colonia, la iglesia católica asumió un papel y una dimensión pública, mientras que el clericalismo se manifestó como un *instrumentum regni* de dimensión religiosa propia, incluso dentro de la esfera política. En Norteamérica, en cambio, la Conquista fue el producto de una colonización popular de cristianos iguales que, a menudo, se constituían libremente en asamblea religiosa o en congregación.

Además, la colonización inglesa manifestaba un *imperium* marítimo comercial, una colonización de hombres libres cuya armonía —al menos hasta el siglo XVIII— era vigilada indirectamente por el gobierno metropolitano. En definitiva, un imperio de libertad que se derrumbó justo cuando Londres trató de imitar aquellas libertades. Los actores de la Conquista de América Latina eran, en cambio, miembros de la hidalguía, a los que se les había delegado la responsabilidad de la educación religiosa y política del salvaje, humano, primitivo o subhumano que fuera,

²⁴ Spini, *Autobiografia della giovane America*, 234 y ss.

²⁵ Rommen, *Lo stato nel pensiero cattolico*, cap. V y 105.

bajo la dirección de una Iglesia jerárquica e institucionalmente estructurada. Una *re-conquista*, por tanto, animada por el espíritu de la conversión de los infieles y organizada alrededor de un eje político bien experimentado. Un imperio territorial, verdadero *dominium* del rey.

El vínculo de política y teología, Iglesia e Imperio —según lo que se ha defendido— se había nutrido en Europa en el marco de una continuidad social representada por la aristocracia.²⁶ Esta representaba el nexo de continuidad incluso tras el derrumbe de la única y antigua soberanía imperial romana. Pero operaba también una dimensión de legitimación político-cultural ya que la figura y la autoridad del papa llenaban el vacío de poder incluso en el plano simbólico, una investidura que los príncipes anhelaban y los pueblos reconocían. Dios les ofrecía a los hombres una posibilidad de salvación, y a los príncipes, la oportunidad de proporcionar los medios para su realización en el curso de la historia. De modo que el papa gozaba de un poder doble: vicario de Cristo, ante todo, y guía para la salvación espiritual. Y además, custodio y supervisor de las decisiones políticas del príncipe, cuya soberanía siempre podía ser contestada por el papa, en el momento en que el príncipe hubiera actuado en contra del precepto y de la salvación del hombre-súbdito.

Sobre la base de lo afirmado, la relación entre trono y altar puede definirse no ya como una alianza sino como la articulación de un poder en su doble naturaleza, espiritual y secular, que se sostenían mutuamente según la modulación —típicamente europea y medieval— en la que destacaba el papel de la religión como fundamento de las relaciones de nivel macro (política), hasta las microrrelaciones de lo cotidiano. Karl F. Werner ha subrayado recientemente cómo las dos dimensiones, trono y altar, convergían para sostener la plausibilidad y la necesidad del orden social, que había que mantener y garantizar en su continuidad, como fenómeno derivado de la esfera religiosa. Ernst H. Kantorowicz escribió sobre la genealogía de la representación jurídica, política y artística del poder, que han llegado a constituir un verdadero

²⁶ Werner, *Nascita della nobiltà*, caps. 10 y 11.

monumento historiográfico. Por mucho que la dicotomía del poder en los “dos cuerpos del rey” pueda comprobarse desde Alejandro Magno y, sucesivamente, en el culto al *numen* de Augusto antes de la era cristiana, afirma que es solo en la época postconstantiniana y, en particular, desde el alto medioevo en adelante, cuando el paralelismo religioso y político madura y converge en la metáfora impregnada de significados religiosos. Y es lícito preguntarse si su plena manifestación en sentido político, en la época de Jaime I y en el siglo del absolutismo regio, no permite trazar su genealogía, e individuar incluso las raíces de la más contemporánea teología política del siglo xx.²⁷

El lenguaje del poder se manifiesta, por tanto, en la metáfora religiosa, es decir en la asunción de símbolos, rituales, liturgias que constituyen un híbrido entre canon eclesiástico y ley civil. Cual *pontifex maximus*, el rey administra la justicia y exige los tributos según el principio de *ministerium et mysterium*: su ministerio político es un misterio de raíz metafísica, pero precisamente entre los siglos xvi y xvii el matrimonio místico de Iglesia-obispo se seculariza en aquel secular de rey mortal-realeza inmortal. No se trató ya de una divinización del príncipe, sino más bien de la legitimación de su *ministerium* como *mysterium*, según sostiene E. Kantorowicz.²⁸ Por mucho que el rey fuera, en tierra, “simulacro dell’Artefice supremo che, quando creò il re, usò se stesso come archetipo”,²⁹ se puede suponer que la transformación del paralelismo en metáfora maduró su dimensión secular precisamente en la época de la monarquía absoluta —del príncipe *absolutus*. En las tierras del Nuevo Mundo, el poder político tenía que crear las condiciones para realizar la evangelización, un estado que podríamos definir misionero en su fin principal.³⁰ El rey, por tanto, veía reconocido y legitimado su propio poder, tenía título para recoger los diezmos y gozar de los derechos derivados del Regio Patronato.³¹

²⁷ Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cap. V.

²⁸ Kantorowicz, “Mysteries of State”, 381-398.

²⁹ Kantorowicz, *I due corpi del Re*, 428.

³⁰ Hera, “El Regalismo indiano”, 81-96.

³¹ Hera, “El Patronato y el Vicariato”, 63-80.

El poder político supo aprovechar ese extraordinario *instrumentum regni* constituido por el uso público de la religión y de las instituciones clericales. Si quisiéramos ir en busca de una ruptura entre lo sacro y lo profano, entre teología y política, no parece plausible anticiparla ya en Martín Lutero. El fraile reconocía la supremacía del poder político en la dimensión secular mundana, tanto más que —como es bien sabido— temía que la excesiva politización y énfasis en la lucha no recuperara los rasgos propios de la visión católica que exaltaba los actos respecto a la misericordia salvadora de Dios. Para Lutero, la libertad del cristiano se concretaba esencialmente en la dimensión religiosa.³² Para los reformadores, en definitiva, la cuestión no estribaba tanto en reconocerle autonomía al *saeculum* y a la política, sino despertar las conciencias individuales a través de la moral cristiana, con el fin de identificar las manifestaciones de la voluntad divina en el curso de la historia, una concepción *antimaquiavélica* de la política, que era común tanto a la Reforma como a la Contrarreforma, ambas sólidamente vinculadas con la ética y la teología, con diferentes antropologías de base, pero convencidas de que la herejía amenazaba con disgregar a la sociedad.³³

Posiblemente podamos encontrar la ruptura en la historia misma de la monarquía absoluta, entre la paz de Augusta y la de Westfalia, es decir en la atenuación del principio del *cuius regio, eius et religio* —decisivo en la adscripción de los súbditos a la religión del soberano— hacia una relativa libertad de la esfera religiosa que debía garantizar el equilibrio del sistema de los estados europeos.³⁴ Así, se podría sostener que se pusieron en

³² Bainton, *Lutero*, cap. 15.

³³ Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, cap.7.

³⁴ “La guerra dei trent’anni fu l’ultimo grande conflitto europeo in cui giuocarono motivi religiosi [...] tanto i cattolici quanto i protestanti ignorarono la solenne protesta pontificia contro le clausole dei trattati di pace che danneggiavano la chiesa cattolica —scrive a riguardo Beller— la guerra dei trent’anni e la pace che la concluse impedirono l’affermazione di un’egemonia asburgica [...] In questo senso, il conflitto può essere definito l’inizio della moderna politica di potenza: esso portò alla luce una nuova consapevo-

marcha la secularización y el individualismo de una forma más resuelta.³⁵ Una visión de la historia y de la política ciertamente aún muy poco laica, que no renuncia a una totalidad de significados que la historia saca de las Escrituras. Y, sin embargo, una visión preparatoria de la secularización. Me atrevería a decir que esta tendencia contagia también a los pensadores políticos y totalmente tridentinos, como Roberto Bellarmino y Francisco Suárez. Para aquel, el poder ya no emana directamente de Dios al soberano secular, sino *a Deo per populum*. Para Suárez, “*inter regem et Deum voluit populum esse medium per quod rex talem potestatem accipit*”. Reflexiones que revelarán su importancia a largo plazo, hasta el populismo del siglo xx, pero que de momento amparaban la figura del papa de las pretensiones del rey absoluto acerca del origen divino de su propio poder.³⁶

Esta orientación no está en contradicción con las teorías sobre la supremacía de la esfera religiosa: el poder espiritual desciende directamente de Dios y se basa en la metafísica, pertenece como tal a la fase epifánica del descendimiento. Al contrario, el poder político nace de una relación contractual y de delegación, y constituye una etapa ascendente hacia una totalidad escatológica, una suerte de vía de retorno a Dios a través de la historia.

En este sentido, el rey ya no es más que un delegado, mientras que al pueblo le toca la titularidad de la soberanía. Se realiza, por tanto, concretamente en la neoescolástica, una solución en el *continuum* teológico-político: la política se ha desenganchado relativamente de la esfera religiosa y recupera su autonomía.³⁷

lezza circa i pericoli che un'unica potenza sull'Europa implicava”. Beller, “La Guerra dei trent'anni”, 416-417.

³⁵ Rommen, *Lo stato nel pensiero cattolico*, 82 y ss.

³⁶ Valverde Mucientes, “La filosofía”; Giacon, *La seconda Scolastica*; Firpo, *Lo stato ideale*. Para una visión general véase Bonora, *La Controriforma*. También Po-chia Hsia, *La Controriforma*, concretamente en los caps. VII y XI.

³⁷ Al respecto, diferente es el juicio de Góngora, *El Estado en el derecho indiano*, quien coloca el desarrollo del pensamiento neotomista en una sustancial continuidad entre el Alto Medioevo y el siglo xvii, 16-35. Góngora, sin embargo, excluye que al derecho natural, de origen divino, le corresponda potestad alguna para resistirse a la tiranía, a la usurpación o a leyes positivas contrarias al derecho natural (p. 24). Me atrevo a suponer que sólo más tarde,

Ésta, sin embargo, sigue estando, por así decir, vigilada y su tarea es la de realizar aquellos principios éticos y teológicos cuya naturaleza ha sido tejida por el mismo Dios desde el momento de la creación. Tales principios, sin embargo, deben ser reconocidos y practicados para conseguir la salvación bajo el magisterio eclesiástico.

Justo a la hora de manifestarse el iusnaturalismo y la monarquía absoluta, se hace necesaria una revisión de la jerarquía teista tal y como se manifestaba, por ejemplo, en el *requerimiento* a los indios.³⁸ Esta revisión funda, al mismo tiempo, el poder del papa dentro de la Iglesia, y el del príncipe, prevalente en la esfera secular. Las dos autoridades manifiestan ser diferentes en sus orígenes, pero convergen en sus respectivas tareas, siempre que la política no se atreva a infringir los códigos naturales-divinos. Cabe subrayar que, por otra parte, la reflexión neoescolástica constituye un punto de maduración de un debate más antiguo: desde las primeras fases de la Conquista, las posturas güelfas del dominio universal y directo del papa se confrontaron con el iusnaturalismo de Francisco de Vitoria y, después, con el del mismo Bartolomé de Las Casas, acerca de la naturaleza de los indios y su constitución en comunidades maduras para autogobernarse.³⁹ En este sentido,

con la Neoescolástica del siglo XVII y después del escándalo representado por principios protestantes, la hipótesis de la resistencia y de la deposición del monarca ha sido absorbida en el iusnaturalismo católico.

³⁸ El *requerimiento* era, como es sabido, un documento que se leía en español en el momento en que una entrada de conquistadores se presentaba ante una comunidad indígena. Formulado en su primera versión en 1513, servía para dar legitimidad a la toma de posesión del territorio y de los pueblos con base en una genealogía política, que el mismo documento expresaba, según la cual los conquistadores eran apéndice y manifestación activa de un largo proceso de delegación que, desde la originaria creación, Dios le había transmitido a Adán, a los profetas, al Hijo, a los papas, al emperador y, a través de este último, a la compañía que se disponía a la conquista. Véase Luján Muñoz, *Inicios del dominio*, 32-37; Hanke, "The Requerimiento and Its Interpreters" y Zavala, *Contribución a la historia y el pensiero politico della Conquista*, cap. 1. Sobre la filosofía que impregnaba la fórmula del *requerimiento* véase Todorov, *La conquista dell'America*, 176-203.

³⁹ Góngora, *El estado en el derecho indiano*, 92-99.

la neoescolástica ofrece, en el curso del siglo xvii, una solución, por así decir, abierta: confirma la supremacía religiosa pero reconoce al *saeculum* una autonomía relativa en la historia.

A la luz de esta perspectiva, las relaciones sociales y políticas se sustentan sobre la base del consenso contractual activo desde el primer escalón de la articulación histórica de la sociedad, o sea, el matrimonio, subiendo hasta la potestad normativa del Estado y su jurisdicción, las cuales no son originarias sino derivadas. La naturaleza social del individuo no tiene nada que ver con la voluntad y con derechos abstractos. Desde el *pater familias* hacia los escalones más elevados y mediados de la articulación social, la comunidad se manifiesta como un ente vivo y encarnado en una pluralidad de individuos sociales. Entonces, no es el Estado el que da normas y reglamenta las relaciones confiriéndoles vigencia jurídica y permitiendo una libre competición. Al contrario, es la sociedad como conjunto de articulaciones intermedias la que le confiere al Estado el vigor normativo, y legitima y funda el consenso hacia las leyes.

Esta revisión —según Rosario Romeo— consentiría que “si ricomponessero storia e teologia nell’unità disegnata dalla Controriforma, autoritaria e paternalista, nemica dell’individualismo protestante e delle teorie anarchiche dello stato naturale [...] quella ricomposizione era destinata a garantire quell’articolazione di ordine fisico e morale nel cui seno era incapsulata ogni entità individuale”.⁴⁰ En definitiva, un orden geométrico capaz de detener el vértigo provocado por el caos renacentista y de reorganizar el orden sagrado y el profano dentro de una relación recíprocamente funcional.

Fue durante el siglo xvii cuando se logró este avance: gracias a la elaboración doctrinaria del iusnaturalismo católico, la cultura religiosa se ponía al paso con los tiempos, elaboraba el fundamento natural de los derechos y el individualismo. La teología dejaba espacio a la política, el teísmo al deísmo. Si esto conllevaba un alejamiento de la cosmogonía católica, según Cassirer la recuperación se hacía posible gracias a la búsqueda de una

⁴⁰ Romeo, *Le scoperte americane*, 96.

unidad orgánica ya no de origen metafísico y artículo de fe, sino realizada a través del recorrido histórico y político, producto de la interrelación de los diferentes niveles del proceso histórico. De tal manera, política y religión están vinculadas en una relación de reciprocidad, pese a la secularización que se manifiesta desde el siglo xvii. Esta relación es fecunda y tiene su origen en la ya anunciada transición de la totalidad metafísica medieval, la astrología y la magia, desde la cosmogonía cristiana de aquella época hacia la modernidad.⁴¹ Esta búsqueda de una nueva totalidad está impregnada al mismo tiempo de neoplatonismo y del individualismo aristotélico de la *Ética nicomáquea*. Una totalidad nueva, metafísicamente fundada, al parecer, y al mismo tiempo en proceso de cambio a través de la historia. La totalidad es posible captarla de la multiplicidad empírica con la aplicación de un método inductivo, antes que de la deducción de ideal-tipos confusamente perceptibles como sombras en la gruta platónica. Y este recorrido se mostraría eficaz no solo para el conocimiento sino también en la política. No hay que construir un mundo, un Estado y una utopía originaria, sino más bien una comunidad cívica y religiosa que dicte unas jerarquías capaces de guiar a la naturaleza social del individuo hacia el *escaton*.

Y junto con la monarquía absoluta, ve la luz la ciencia moderna que “vigila y castiga”. Entre las diferentes ciencias, hay que enumerar también la política, o mejor, el arte político, que asume al final su propio estatuto de ciencia. Un arte a la manera florentina, una función dotada de técnicas aplicativas propias, de reglas y de un necesario compromiso con la moral. Luigi Firpo recordaba: una ciencia diferente del *pathos* profético y religioso, Nicolò Machiavelli, antes que Gerolamo Savonarola.⁴²

Esta revisión producida por la Neoescolástica estaba en condiciones de recuperar, a despecho de la Reforma, el sentido y el valor de las obras, el significado de la historia como una gran arquitectura en la cual se insertaba también el casuismo, el sentido del individuo particular dentro del sentido de la sociedad

⁴¹ Cassirer, *Storia della filosofia*, cap.1.

⁴² Firpo, *Scritti sul pensiero politico*, cap.1.

y del cosmos. Posteriormente, podía celebrar una historia universal nueva que, en el marco de las Sagradas Escrituras, fuera capaz de agregar incluso a un cuarto actor, recién conocido y, sin embargo, claramente representado en el Triunfo de San Ignacio de Loyola en la iglesia de Jesús de Roma: el mundo americano, poblado por hombres procedentes de España y Europa, según el principio monogenético migracionista que ofrecía a los Reyes Católicos el poder, la legitimidad y la autoridad para gobernar a ese hombre y ese mundo nuevos.⁴³

En esta visión retrospectiva, hay que reconocer que los jesuitas desempeñaron un papel decisivo —desde G. Fernández de Oviedo hasta José de Acosta—. Ellos reorganizaron los datos empíricos y los materiales históricos del diseño providencial junto con la criollización del conocimiento y de la política. A los criollos, en efecto, se le encomendó una tarea importante, que permitió un conocimiento más adecuado de la naturaleza, mientras sometieron a los gentiles con el fin de evangelizarlos e impedirles regresar a la condición de paganos.⁴⁴ Los jesuitas no se concentraron en destruir la idolatría y, con ella, los iconos y los lienzos de la antigua sabiduría, a la manera de los franciscanos. Ellos, más bien, consiguieron separar lo sagrado de lo profano, una combinación demasiado estrecha en aquellos tiempos. América constituía entonces un laboratorio ideal dónde estudiar al hombre no-cristiano en su condición natural-moral, cuyos signos evolutivos se podían detectar en el grado de organización del sistema político y en el tipo de religión que profesaba.

Un *niño natural*, por lo tanto, rico de potencialidades, de procedencia geográfica y genética objeto de discusión por aquel entonces, que reconocía el *jus domini* a los españoles o, en alternativa, a otros, según el principio de libre competencia sostenido

⁴³ Elliott, *The Old World*, cap. 2.

⁴⁴ Pagden, *La caduta dell'uomo*, Millones Figueroa, *El saber de los jesuitas*, Kohut, *Pensamiento europeo*, ofrecen, junto con los autores de los distintos ensayos contenidos en el texto, una atenta panorámica sobre la cultura religiosa. Una perspectiva global sobre naturaleza y cultura en Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea*. Véase, sobre todo, Cantù, *La conquista spirituale*, capítulos 1 y 2.

por Hugo Grotius.⁴⁵ De una manera o de otra, no se podía esclavizar al indio. Además, los encendidos debates sobre teología y filosofía del Nuevo Mundo que se desarrollaban en Salamanca producían sus efectos en este sentido.

Norberto Bobbio afirmó que lo que distingue a los conservadores de los marxistas y positivistas es que estos últimos son partidarios de una visión conflictual, aman el movimiento más que el inmovilismo y el conflicto más que el orden. La paz, por lo tanto, no la van buscando como restauración de una edad del oro y de la pura inocencia, sino como una etapa conclusiva de la historia, el producto de la lucha.⁴⁶ En este sentido, también la religión de la Contrarreforma parece participar de una visión no estática de la historia, un proceso en el cual el magisterio eclesiástico y la autoridad política están llamados a ejercer vigilancia sobre comportamientos, actuación y sentir individuales a través de la articulación corporativa en la que han sido insertados. Ejemplificando el pensamiento neoescolástico, puede decirse que el hombre, en su dimensión de animal-social, es tan individualmente pecador como capaz de salvación.

UN NUEVO *PACTUM SUBJETIONIS*

La filosofía renacentista se caracterizó por una visión unitaria de naturaleza y cosmos. De esta unidad, el individuo era un componente esencial y, sin embargo, no distinto en la armonía universal. Con respecto al Medioevo, el Renacimiento no postulaba la renuncia a esta unidad, más bien se diferenciaba porque tendía a prescindir del significado último u originario de tal unidad (o sea, Dios). Se dedicaba, en cambio, al estudio de la pluralidad de los entes en su singularidad y autonomía, prescindiendo de si formaban parte de una jerarquía que iba desde lo perfecto —la divinidad— hasta el mineral y la piedra.

El Medioevo había ofrecido solución propia a la salida del caos. Los seres humanos se organizaban en una red estratificada

⁴⁵ Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo*, 474 y ss.

⁴⁶ Bobbio, *Profilo ideologico*, 24.

de entes corporativos que, al igual que agua helada, iban consolidándose alrededor de algunos puntos: órdenes, capas sociales y grupos, subsistemas, cuyos miembros más destacados no eran nada más que la creación de este espíritu colectivo. Para los filósofos de la Edad Media, el mundo no era mucho más que un valle de lágrimas en el que el papa y el emperador debían obrar conjuntamente para evitar el advenimiento del Anticristo. No obstante, según el hombre renacentista, Dios creó el mundo a su semejanza, como un espacio donde vivir de la mejor manera posible y donde aprender a quererle. Dios creó el mundo empírico y el hombre debe aprender a apreciar sus lados positivos sin reducir su valor al de un espejo deformado de la perfección, a la manera platónica y agustiniana.⁴⁷

De tal modo, la filosofía neoplatónica se habría podido renovar sin renunciar a la totalidad, fundando más bien un paradigma científico basado en la distinción y la autonomía de los respectivos objetos, en cuya jerarquía la calidad aumentaba a medida que disminuía la cantidad, según los grados de ascensión desde el mineral inerte hasta la cima de la jerarquía representada por los ángeles y, aún más arriba, por Dios y por el Logos.

Este planteamiento consentía, por otra parte, recuperar el aristotelismo, no el de la Escolástica que, en opinión de Eugenio Garin “si manifestava come un logicismo il più astratto [...] al punto da sospingere al suo limite estremo il divorzio fra vita e cultura”.⁴⁸ Más bien una visión del aristotelismo filológicamente rigurosa, como la que había ofrecido Pico della Mirandola en “Libro de universo”, texto incluido en *Oratio de hominis dignitate*. El principio de individuación resalta como inherente a todo ente y como etapa en la ascensión gradual hacia el conocimiento que no puede sino arrancar de lo particular. De este modo, el alma, verdadero principio universal, puede madurar en su relación y en su contacto con la dimensión empírico-sensible. Ya no es vigente el principio según el cual solo hay una verdad originaria y, a la manera platónica, una derivación efi-

⁴⁷ Cassirer, *Storia della filosofia*, 101.

⁴⁸ Garin, *La cultura filosofica*, 466.

mera de lo particular. En cambio, el sentido de la unidad se halla en la coexistencia de alma y cuerpo, de intelecto y sentido. Y lo universal solo podemos perseguirlo como hombres ascendiendo a través de la sensibilidad y la pluralidad de lo material, a través del intelecto y, de ahí, hasta la razón. La ciencia, por lo tanto, ya no es solo organización de los datos en la deducción, sino relación general-particular, ascensión desde la materialidad y regreso a ella.⁴⁹

Esta doble episteme expande sus efectos mucho más allá de la estructura de la lógica y del conocimiento, hasta el pensamiento político y religioso de la España del seiscientos: con la reducción de la distancia entre los dos métodos —deductivo e inductivo— autores como Francisco Suárez o Diego Tovar de Valderrama recuperaban la naturaleza mística de la sociedad y del reino, valorando su articulación interna como un cuerpo o un órgano dotado de diferentes miembros y funciones correspondientes. Un álgebra de ecuaciones irracionales y sin correspondencia, enmarcadas en un orden creado, según Diego Tovar. Por lo que, “une puissance supreme leur sert de chef et les maintient sous un juste gouvernement —rileva a riguardo J.A. Maravall— et dans cette union sont contenus les moyens de conserver la vie materielle et de mériter la vie éternelle [...] dans ce corps civil qui, comme la physique, se compose de membres, ce ne sont pas les individus qui ont directement des rapports entre eux. Entre l’individu et l’Etat, il y a quelque chose: la famille”.⁵⁰ Aunque la categoría de *nación* no se había delineado todavía, ciertamente obraba un fuerte sentimiento de comunidad —*pactum societatis*— cuyas raíces se hacían remontar —según el pensamiento neoescolástico— incluso a las sagradas escrituras y, significativamente, al Antiguo Testamento y al Deuteronomio: la religión garantiza y funda la unidad junto con el sentimiento y el ejercicio de la justicia. Cada comunidad elegiría un príncipe —*pactum subjectionis*— de la misma religión, que va representar esta unidad fundiendo la diversidad de los diferentes miembros en el Estado. En este

⁴⁹ Garin, *La cultura filosofica*, 161.

⁵⁰ Maravall, *La philosophie politique*, 91-92.

proceso se manifiesta un naturalismo moral embebido de espíritu cristiano y terminarán correspondiendo el orden de la física con el de la política, el orden celeste y el terrenal, según Andrés Mendo. Una identificación que no es, sin embargo, originaria, como no es natural la armonía de individuos aun socialmente radicados. La una y la otra son, más bien, obras del príncipe, que gobierna el proceso de reconstitución de la unidad a través de la política.⁵¹

En vez de diseminarse en el rosario de eventos y entes, en un proceso descendiente y deductivo, la verdad absoluta va madurando, pudiéndose captar a través de una lenta ascensión que arranca desde el hombre y desde la multiplicidad de lo particular. Esta es la respuesta católica a los retos del humanismo y el Renacimiento, a las investigaciones filológicamente rigurosas, al espíritu libre de la investigación y de la autoría de las fuentes.⁵² Este distanciamiento de la totalidad medieval originaria y metafísica se muestra totalmente impregnado de política y constituye un puente que une lo antiguo con lo moderno también en el seno de la filosofía política católica, renovando la ambición de gobierno de sociedades fuertemente jerarquizadas y estructuradas a través de entes corporativos.

Erasmus representa un momento culminante: el de la transición desde el universo absoluto europeo que padece la fragmentación tanto en su interior, a causa de la Reforma, como en el exterior, con la irrupción del Nuevo Mundo que constituye un elemento indescifrable dentro de los antiguos esquemas. Podemos decir que Reforma y ortodoxia tridentina coinciden en ello: más allá de cultos, creencias y profesiones de fe diferentes, las leyes naturales y divinas están escritas en lo profundo del corazón y en la historia misma. Jesucristo-Logos es inmanente. El Renacimiento religioso de Erasmo inspira al clero regular en el Nuevo Mundo, aun con todos los riesgos de relativismo teosófico y de los cultos relativos que esto conlleva, y con todas las dificultades para gobernar a las sociedades indígenas, que el

⁵¹ Maravall, *La philosophie politique*, 106 y 126-127.

⁵² Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, 28.

clero trata de acercar aprendiendo sus lenguas originarias y traduciendo el Evangelio.⁵³

Sostenedor de un cosmopolitismo espiritual y político, Erasmo se convirtió en teórico de una suerte de idea de progreso darwiniano *ante litteram* —en opinión de Stephan Zweig— efecto del progreso de la humanidad en su conjunto, inspirada por la búsqueda de la verdad, no solo cristiana o pagana, ni aislada en dimensiones regionales o nacionales. No obstante, en una época histórica marcada por las luchas sanguinarias de carácter religioso, mezcladas con las políticas de monarquías absolutas —cunas de las primeras nacionalidades—, por el fanatismo destructor al que se opone Erasmo, por los motines de los campesinos y de Thomas Münzer, a Erasmo no le queda otro remedio que pedirle a Dios que le ahorrara el caos y se lo llevara a otro lado.⁵⁴

Erasmo no traicionó, sigue Zweig, más bien podemos imaginar que se trató de la interrupción de un recorrido problemático para los tiempos en que se puso en marcha, producto de contradicciones que ni siquiera el tiempo venidero logrará sanar; en suma, conciencia individual, búsqueda de lo divino y caos anárquico, por un lado, y por el otro, organización de la sociedad de tal modo que se cumpliera esa voluntad divina oculta entre los pliegues de la historia. Un diseño providencial cuya interpretación estaba encomendada al magisterio y a la jerarquía eclesiástica: caos-libertad versus sociedad-orden.

SIMETRÍAS ENTRE TRONO Y ALTAR...

Producto de esta rearticulación, la nueva episteme hace complementarias la historia metafísica, la individualidad y universalidad, lo humano y lo divino. La armonía se manifiesta al confluir las acciones y voluntades de los individuos hacia el bien común. No se borra la visión pesimista de la caída del hombre natural, antes bien se rescata a San Agustín junto con Tomás de Aquino: el hombre es tan frágil pecador como socialmente estructurado y

⁵³ Martín, "Reforma religiosa".

⁵⁴ Zweig, *Erasmo da Rotterdam*, 167.

significado. La armonía de la vida social es posible a través de la gracia que nos libera del pecado, de la caída original, y permite que la ley divina sea reconocida y se extienda incluso al derecho positivo. En ello se manifiesta la concienciación del hombre que asume la elección de reconocer la ley divina natural y de adecuarse a ella.⁵⁵

Por tanto, las esferas de lo sagrado y de la política civil son autónomas y distintas. La benevolencia de Dios actúa en la primera e inspira la segunda, allá donde el hombre experimenta y aprovecha su propia libertad relativa y la posibilidad de elegir incluso el pecado. Además, los pecados del hombre son tan individuales como su salvación, que no puede sino realizarse en la dimensión social y comunitaria, es decir en la organización jerárquica y corporativa que nace a partir de la familia. El conjunto de estas articulaciones constituye un edificio político y social seguro, que la monarquía resume confiriéndole significado.

Aun habiéndose reducido la influencia directa eclesiástica en la esfera civil y política, a ella le toca, de todas formas y de manera exclusiva, cuidar de las almas y la supervisión final de los actos políticos del príncipe, hasta el punto en que ella misma puede apelarse hasta la resistencia si éste actuara de manera divergente o en conflicto con los principios religiosos de los cuales la Iglesia es depositaria, o incluso si el príncipe tratara de reducir la autonomía del poder religioso. Antes aún de esta distinción de tareas relativas, precisamente en América Latina, la crítica de los jesuitas y de José de Acosta a Jerónimo de Mendieta y a su *Historia eclesiástica indiana* llamaba la atención sobre la larga duración del proyecto salvífico en el cual la monarquía habsbúrgica se encargaba de trabajar el terreno, si bien el franciscano Mendieta dudaba de la santidad de los fines de los colonos españoles.⁵⁶ Mientras tanto, a la espera de “l’età di un pastore solo e di un solo ovile”, al príncipe habsbúrgico le tocaba preparar el camino incluso recurriendo a la fuerza como medio necesario para la conversión. Desvinculada de supersticiones paganas y de

⁵⁵ Petrucciani, *Modelli di filosofia*, 68-76.

⁵⁶ Cantù, *La conquista spirituale*, 84 y 152.

sanguinarios rituales, la moral natural ofrecería a los “salvajes” americanos los medios para salvarse en el seno de la unidad providencial en la que convergían los destinos del género humano.

Por supuesto, jesuitas y franciscanos aplicaban teorías diferentes en la conversión: extremadamente sistémicos en su teología de la historia, los primeros, muy simples en su acercamiento a la evangelización, los segundos. Estas diferencias, sin embargo, parecían esfumarse ante la tarea histórica que corría a cargo de los Habsburgo. El mismo Acosta escribía la necrología del profetismo que, significativamente, titulaba *Historia natural y moral*.⁵⁷ La política se encargaba de proporcionar los medios necesarios para la salvación no solo a los gentiles, bárbaros o salvajes, o comoquiera que se definieran a los indios americanos. Autoridad y organización institucional representaban también para los criollos aquellos instrumentos necesarios para gobernar y mejorar las razas americanas.

Por otra parte, la política eclesiástica había impuesto, desde la Contrarreforma, unos cánones destinados a uniformar los comportamientos y las creencias. Al forjar una religiosidad uniforme, se podía reducir el policentrismo derivado de la religiosidad y devocionalidad comunitarias medievales, así como las pulsiones hacia el misticismo de los reformadores del siglo XVI. Esta homologación, por supuesto, no consiguió anular las antiguas prácticas devocionales y de fe, ni aquellas en las cuales se encarnaba el espíritu solidario de la comunidad. Sin embargo, nos hace pensar en una suerte de paralelismo de circuitos religiosos, en una inmersión de prácticas y creencias que, no obstante, las autoridades eclesiásticas toleraban y que debían resarcir a las comunidades por la pérdida de ese espíritu de solidaridad

⁵⁷ Acerca del papel político de los Habsburgo en la dimensión religiosa, según el espíritu renacentista y erasmiano, véase García Saiz, *La imagen del indio*, concretamente los ensayos de Mora Merida, Milhou, Baudot y Lavallé. Sobre Acosta, véase Guarnieri Calò Carducci, *Nuovo mondo e ordine politico*, en el capítulo III dedicado a la *Historia* y a las teorías de la evolución de los sistemas políticos. Por lo que respecta al profetismo, véase Prospero, “America e Apocalisse”. Sobre Gerónimo de Mendieta y la lectura franciscana de la historia americana, véase Phelan, *The Millennial Kingdom*.

impuesto por la uniformidad canónica. La intervención institucional del párroco y el registro canónico de los eventos existenciales más importantes (por. ej., libros de bautismo, matrimonio y hasta los funerales) representaban la prevalencia de la lógica vertical sobre las dinámicas de relación horizontal con las que históricamente se había manifestado el espíritu solidario (por ej., el padrino o el papel de los testigos en las bodas como inversión para el futuro). El debilitamiento del significado social y solidario de ritos y sacramentos, impregnados de significados conocidos solo por el clero que los administraba, hizo que, por ejemplo, el sacramento de la penitencia perdiera la naturaleza de reparación y recosido social después de las laceraciones producidas por el pecado. Confesión y penitencia asumieron prevalentemente la característica de contrición y acto a través del cual se daba cuenta a una autoridad de la conducta de cada uno y de sus sentimientos.⁵⁸ Así, también el matrimonio fue representando, cada vez menos, como un contrato entre individuo y familias de pertenencia y, cada vez más, como un rito oficiado por la autoridad religiosa que decretaba, al mismo tiempo, su institucionalidad civil y canónica. De tal modo, los ritos vigilados y registrados en los respectivos libros parroquiales se hacían efectivos tanto en la dimensión religiosa como en la civil, con fines de censo y de distribución comunitaria de los cargos fiscales.

Hablamos, entonces, de una radical revisión de la compleja máquina político-eclesial y de su relación con el mundo. Más que una espiritualidad nueva, parece más bien que de ella surgieron ulteriores conflictos. De la tensión entre el centralismo tridentino —que buscaba gobernar lo sagrado y la agregación espontánea de antigua tradición (por ej. las cofradías medievales)— y la práctica de los sacramentos como actos fuertemente impregnados de sociabilidad y solidaridad, fue emergiendo una conformidad y una religiosidad de cierta relevancia también en el plano político.

⁵⁸ Bossy, "The Counter-Reformation". Del mismo autor véase *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford, 1985.

...Y ENTRE CANON Y POLÍTICA

Es posible individuar una correspondencia incluso semántica entre los cánones eclesiásticos y los códigos propiamente políticos, según nos sugieren algunas reflexiones historiográficas propuestas hace ya muchos años por Roland Mousnier en un ensayo muy sugestivo y rico en indicaciones de investigación. Su tesis es que, desde finales del siglo xv hasta la revolución cartesiana, se habría desarrollado una simetría entre poder, cultura eclesiástica y *saeculum*. Respecto al rigor filológico con el cual Kantorowicz vuelve a interpretar en las fuentes la genealogía del “consenso allo stato impersonale”, Mousnier ofrece algunas sugerencias relacionadas más bien con la fenomenología y con las relaciones del poder. El hecho de subrayar la mentalidad y los procedimientos de legitimación distingue su planteamiento del de la historia total de los *Annales*, convirtiéndole en pionero de aquellas orientaciones hoy en día comúnmente definidas como *cultural studies*.⁵⁹ De la cantidad de indicaciones contenidas en ese ensayo subrayo la que me parece constituir la clave de lectura de la cadena de relaciones sociales en una sociedad de *ancien régime*: la *fidélité*.

Escribe al respecto Mousnier que, aun siendo tan distinta la opinión de los franceses, “una stratificazione sociale è tutto sommato un fenomeno di psicologia collettiva, l’immagine che la gente si fa di quello che deve essere il suo comportamento reciproco [...] I rapporti sociali sono dominati dalla gerarchia delle dignità e dalle fedeltà. Le fedeltà non hanno sanzione giuridica, è per questo che i testi ufficiali non ne parlano”.⁶⁰ Me he preguntado si la *fidélité* no es una categoría rica en capacidades hermenéuticas más allá del arco cronológico indicado, es decir, en

⁵⁹ Nino Recupero ha trazado una síntesis del debate y de la colaboración entre, por ej., Labrousse y Mousnier en su “Introducción” a Mousnier, *Furori contadini*, VII-XIX. Una introducción que, significativamente, abre con una cita repleta de remisiones a este trabajo: “la causa profonda delle sedizioni e di chi le provoca è il peccato originale, il rifiuto di obbedire ai comandamenti divini”.

⁶⁰ Mousnier, *Furori contadini*, 28.

contextos secularizados. Se trata, en efecto, del vínculo que pone en relación los diferentes estratos de la jerarquía cuya cúspide está constituida por el rey, jefe político de un cuerpo místico, o sea de la sociedad constituida como un conjunto: “Le roi est au royaume ce que Dieu est à l’universe”, aclara R. Mousnier.⁶¹ Más que un contrato entre señor y vasallo, la *fidélité* recuerda bien una relación de dependencia social entre patrón y cliente, una simetría solo formal donde el cliente no es un vasallo sino, de hecho y esencialmente, *res eius*, en cuerpo y alma.

A esta jerarquía le corresponden, según R. Mousnier, tareas sociales diferentes en función del estamento al que se pertenece: al clero, la ciencia y la doctrina; a la nobleza, la fuerza y el coraje; al Tercer Estado le compete la nutrición de los cuerpos, las profesiones y el “art de vivre en société”, mientras no forme parte de las competencias del clero. Esta jerarquía distingue no solamente a las capas sociales en su interior, sino también a estas últimas respecto al resto de la sociedad, aquella base amplia de la pirámide social constituida por plebeyos, campesinos y gente común. Además, Mousnier subraya que de este orden social jerárquico derivan tareas diferentes y específicas en la esfera política. El conjunto de esta estratificación es nombrado e individuado en analogía con el orden cósmico y divino, desde su origen hasta la articulación jerárquica. Esto produce un consenso general hacia los preceptos éticos y políticos que emanan desde arriba, los cuales sintetizan una suerte de *jus communis* producido por la tradición. Por último, esta jerarquía no se muestra estrechamente vinculada con las funciones y tareas que cada estado e individuo realiza. Más bien, está ligada al orden simbólico del honor, de la estima y de la dignidad que se transmiten por vía hereditaria.

En las colonias americanas se manifestaba efectivamente una interferencia con este esquema útil para analizar la realidad feudal europea. Los pueblos indígenas y los mestizos constituían factores que no se pueden —de manera simplista— integrar en uno de los tres estamentos u órdenes. Los indios eran los destinatarios de disposiciones especiales protectoras de su condición de

⁶¹ Mousnier, “Les concepts d’ordre”, 502.

menores desde la Conquista hasta los trabajos preparatorios de la Carta de Cádiz que, aun reconociendo su igualdad jurídica, no admitía su capacidad de ser elegidos, a causa de su ignorancia y suciedad, y porque podrían aprovecharse de su gran número de manera indebida.⁶² Fruto de uniones ilegítimas, los mestizos no poseían, a su vez, los derechos que sí se reconocía a los miembros de las dos *res publicae* —españoles e indios—, por lo que, quienes pertenecían a las diferentes combinaciones étnicas (blancos, indios, negros) eran empujados por su condición a asimilarse a la línea patrilineal blanca con la esperanza de ascender a la pigmentocracia, compartiendo condiciones y privilegios de los estratos más elevados. El clero, por último, constituía una presencia tan difundida que la colonia parecía “un inmenso convento”, en cuyo espacio los sacerdotes regulares y seculares gozaban de tributos y privilegios en cuanto agentes de una colonización que actuaba en el nombre de los poderes político y religioso, según lo dispuesto por el *Patronato Universal* y por la bula *Universalis Ecclesiae* de 1508. Si es cierto que los criterios de aferencia étnica y la clasificación social no son asimilables, por lo que se registra en el periodo colonial un desfase entre condición legal y estatus social,⁶³ hay que subrayar, de todos modos, que desde el siglo XVI se percibía a la sociedad colonial como un cuerpo cuyos miembros estaban destinados, unos, a ejercer el mando y la razón, y otros, la obediencia y la fuerza en el trabajo. Por extensión del lenguaje eclesiástico, se representaba a la sociedad como un cuerpo místico, ordenado por una autoridad heterogénea (sacra y civil) y según principios rígidamente jerárquicos que, sin embargo, no impedían que “el pechero estudia(se) en parecer hidalgo”.⁶⁴

Sugiero interpretar la influencia del esquema ordenador de la sociedad a partir del principio de autoridad, de lealtad jerárquica y de división de los roles, además de la esfera espiritual y su impacto sobre la modulación política del poder. El hombre es antropológicamente pecador e incapaz de autogobernarse, así

⁶² Serrera Contreras, “Sociedad estamental”, 55.

⁶³ Mörner, *Estados, razas y cambio social*.

⁶⁴ Serrera Contreras, “Sociedad estamental”, 58.

que, escribía Roberto Bellarmino, “libertas credendi nihil aliud est quam libertas peccandi”. Entonces, a la Iglesia le incumbía el deber de gobernar al hombre en la esfera espiritual, así como al príncipe le tocaba educarle y guiarle hacia el bien público en la esfera política. Fuera de la Iglesia y del gobierno del príncipe incumbían el pecado y el caos. Las dos dinámicas tendrían, verosímilmente, un origen común. Como el paralelismo semántico remite a momentos de crisis en que el orden sagrado y profano convergen para consolidar el *statu quo* amenazado y se intercambian los roles que ahora uno, ahora otro, no son capaces de jugar, al mismo tiempo es lícito preguntarse si estas convergencias paralelas no han sobrevivido a la separación y a la secularización. El punto final —la metáfora, para decirlo con Kantorowicz—, podría representarlo la construcción de un espacio político nacional fuertemente embebido de símbolos religiosos.

En resumen, de la cultura teológica y política de matriz tridentina es necesario destacar:

1. La creación de un esquema de verticalidad y una cultura de gobierno que desde la dimensión religiosa se difundiría hasta la esfera política. Tal extensión de significados confirió dignidad cultural a las prácticas cotidianas del control social y político. Prácticas que no eran contingentes, sino que, en la época de las monarquías absolutas, se relacionaban con una tradición teórica y filosófica alta.
2. A caballo de la época moderna, desde el teísmo medieval hasta el Renacimiento, el cientismo y la aparición del derecho natural, parece haberse manifestado una solución de continuidad. Pero esta fractura habría sido reducida, en el plano intelectual, por las teorías del iusnaturalismo católico, a la manera de Suárez, raíz de lo que podríamos definir como el *protopopulismo neoescolástico*. Todo ello se nos revela como una inversión lógica con respecto al esquema cultural del requerimiento.
3. En el proceso histórico, el poder político pudo aprovechar esa oportunidad extraordinaria constituida por la estructura paternalista y autoritaria de las relaciones sociales

que la filosofía política de la Contrarreforma consideraba inspirada por una antropología muy pesimista. Por otra parte, mientras la misma Iglesia católica se estructuraba de manera rígidamente jerárquica, con una constitución centralista y de tipo monárquico, medios de gobierno y de control de la sociedad, desvinculados de la matriz originaria, se aplicaban progresiva y fructuosamente al *saeculum* en un intercambio fecundo con la dimensión religiosa.

En resumidas cuentas, ¿qué otra cosa podía ser el orden y el estado de *ancien régime* sino una división funcional de los roles que asignaba a cada uno el Logos-Organon? Al sugerirnos la correspondencia entre categorías políticas y canon eclesiástico, Mousnier nos hace pensar en una raíz lógica común que insiste en el interior de la cosmogonía católica para la cual todo el cosmos está ordenado según una jerarquía de seres y funciones a los que Dios les confiere una gracia, aun siendo diferenciada. Así que, de manera igualmente diferenciada, y dependiendo de las tareas correspondientes en la escala jerárquica, todos los seres puedan, al final, rendirle gracias. Esta estructura de órdenes y especies constituye la revelación de la presencia difusa de Dios dentro de la historia y la naturaleza. Esta estratificación, que se articula a través de la *fidélité*, constituye el nexo esencial de la relación social. Desde la visión de lo sagrado hasta la articulación de los poderes, el mando, el control y el gobierno les tocan a los rangos altos de una jerarquía social que los ejerce sobre sectores subalternos, individuados, no por casualidad, en el universo americano como menores, pobres, naturales, gente común, en un contexto social vigilado.

BLASONES DE LA RED CLIENTELAR

Del conjunto de las reflexiones avanzadas hasta ahora, podemos obtener elementos de lectura útiles para descifrar el nexo de las relaciones sociales entre *ancien régime* e historia más contemporánea. Utilizo, a modo de ejemplo, algunas observaciones proce-

dentes de investigaciones sobre realidades coloniales latinoamericanas distantes, de México a Perú.⁶⁵

En un escenario muy diversificado regionalmente, parece haber una relación clientelar en la estratificación jerárquica entre los actores sociales y étnicos. Esta relación se activa desde la cima de la pirámide y se despliega hacia la base mediante la intervención de mediadores, civiles y religiosos, que captan necesidades y sentimientos. Es cierto que sólo en uno de los casos citados el bróker es un sacerdote, pero lo que importa no es comprobar la presencia del religioso en todos los ejemplos, sino la operatividad del esquema de relación y el papel de la autoridad social.

Por ejemplo, entre la población hispanizada de Caracas en el siglo XVII se muestran activas unas redes de patronazgo y clientelismo de las familias notables, de manera que la esfera de cada una de ellas resulta ser intangible para aquella tejida por familias concurrentes o aliadas. La estratificación de las clases urbanas configura un sistema de racimos y todos juntos delimitan la sociedad en su conjunto. Desde la cima hasta la base, así como entre interior y exterior, actúan los bróker que consiguen mantener sólida la cadena de las relaciones asimétricas alto-bajo y extenderla horizontalmente en coherencia con la pertenencia a la misma clase social. Esta red de relaciones constituye el esqueleto de la sociedad caraqueña, donde la fuerza de las élites descansa sobre el control de los cargos públicos civiles y religiosos y sobre la influencia derivada que se ejerce sobre los estratos subalternos.⁶⁶

La etnia no constituye un criterio suficiente de explicación de la integración vertical, como nos ejemplifica un estudio de caso

⁶⁵ Blank, "Patrons, Brokers and Clients" y "Patrons, Clients and King". Considero los dos ensayos como una muy válida propuesta metodológica extensible a otros estudios de caso, aun siendo complicado poder reconstruir el entramado de las relaciones horizontales y verticales que ahí se sugieren. Charney, "The Implications of Godparental"; Tutino, "The Revolution in Mexico"; Pompejano, *Popoysa*.

⁶⁶ La bibliografía sobre el tema se va enriqueciendo, pero respecto a las redes clientelares cabe mencionar a Wortman y a Balmori, *Las alianzas de familias*, a Casañs, *Guatemala: linaje y racismo*, y a Palma Murga, *Algunas relaciones y núcleos de poder local*.

reconstruido por Carney relativo a la ciudad de Lima en el siglo XVII, que nos ilustra cómo el vínculo clientelar actúa transversalmente en sentido étnico, a veces con efectos paradójicos. Una rica viuda criolla se había ganado con regalos muníficos la gratitud del cacique de una comunidad muy cercana a sus propias tierras, quien le ofrecía a cambio repartimiento de trabajo y explotación del ejido. Muerto el cacique-cliente, la viuda manifiesta su intención de apropiarse de las tierras del ejido, que administraba el cacique en nombre de la comunidad, como si éstas pudieran transformarse en alodiales, en contra de las disposiciones regias y a despecho de los intereses de la comunidad. Ocurrió que las pretensiones de la viuda desencadenaron la protesta del pueblo y, de una manera no tan paradójica, favoreció una nueva compactación étnica bajo la guía del nuevo cacique que, mientras tanto, había sido sustituido.

Otro caso que ejemplifica la diversidad de las dinámicas de integración se nos ofrece gracias a diferentes investigaciones llevadas a cabo por Tutino sobre la región del Bajío mexicano. Los estudios de caso nos describen tanto el funcionamiento interno de una hacienda socio-residencial, con sus inherentes jerarquías, como las relaciones entre una hacienda como unidad productiva y un pueblo próximo en el que ejercía como mediador el párroco, verdadero interlocutor del hacendado. En la relación alto-bajo, la función de mediador aparece decisiva: su discreción a la hora de asignar las parcelas de tierra decide el destino de familias enteras. Los sostenedores de su partido eran premiados, en consecuencia, con tierras ricas y fértiles, lo cual evitaba que las familias se disgregasen. Los adversarios eran, en cambio, destinatarios de fondos insuficientes o áridos, de modo que estaban obligados a emigrar hacia la capital o a asumir cuotas de repartimiento de trabajo forzoso para integrar la renta familiar. A las dinámicas sociales distintas —correspondientes a las dos tipologías de gobierno de las clases sociales subalternas, es decir estratificación interna de la hacienda o externa con población que residía prevalentemente en el pueblo— seguirían, en el periodo de la Independencia, distintas dinámicas de agregación y de con-

flicto social y étnico. En el primer caso, los mediadores fueron arrollados por el conflicto junto con el gran propietario, identificándose los unos y los otros como una contraparte de clase. En el segundo caso, el pueblo sería protagonista de la defensa de la identidad y del territorio en sentido corporativo.

El caso de Petapa, un pueblo cercano a la capital del Reino de Guatemala y que abastecía de alimentos, es significativo bajo otros aspectos. Los caciques gozaban de privilegios que se remontaban a la Conquista, concedidos por los españoles en reconocimiento de la obra prestada para someter a las poblaciones resistentes. La colocación, por así decir, política, y la aferencia a los diversos bandos internos al pueblo, tanto étnicos como sociales, la he podido inferir de la participación en cofradías de diversa denominación y devoción. Los respectivos estatutos reflejaban el proyecto de las élites que las habían constituido, en el que, por un lado, se preveía un tipo de integración “nacional-popular” y étnicamente indistinta, que se encargaba de la educación religiosa y cívica bajo la vigilancia de oficiales exclusivamente españoles y del párroco; por otro lado, una cofradía del muy reducido núcleo apical de la aristocracia criolla en cuya hacienda—gestionada con privilegios de tipo feudal, entre los que el mayoralazgo— el control de la vida espiritual de la población que allí trabajaba y residía gozaba de una autonomía casi extraterritorial con respecto a la autoridad canónica. Por tanto, el hacendado elegía a su antojo al capellán sin que las autoridades religiosas pudieran interferir y, del mismo modo, también las festividades y las devociones eran establecidas y definidas por el propietario de la hacienda y fundador de la capellanía. Entre los dos polos se colocaba una cofradía compuesta únicamente por indígenas y guiada siempre por personal también indígena, con un estatuto que aspiraba a mantener los rasgos de la cultura tradicional, en gran medida gracias a una relación privilegiada con los cargos de alcalde electivo. En antítesis con la actitud colaborativa de los caciques y denunciando sus privilegios consecuentes, el alcalde encarnaba los intereses de la comunidad en la administración del municipio. Acerca de la conducta pública de los llamados peca-

dores, por ejemplo los concubinos o los que abandonaban a su familia, primero eran solamente amonestados; posteriormente, se transcribían sus nombres en una lista pegada a la puerta de la parroquia en forma de amonestación pública, puesto que público era su pecado así como amenazante era el escándalo que habían provocado en el orden social. Ante los reincidentes y los impenitentes, se requería la intervención del brazo secular para que fueran juzgados y castigados y hasta desterrados de la comunidad, privándoles de la fruición de los bienes comunes y marginándolos por ser mal ejemplo y causantes de la ruptura de los códigos de la policía común. Intercambio y política clientelar, así como la intercambiabilidad del brazo religioso y secular, concurrían a regular la convivencia social de las clases sociales y segmentos étnicos. Un entramado de relaciones y de integración funcionales también en épocas de transición o de crisis, como se podrá comprobar sucesivamente. En estas coyunturas, un partido, o mejor dicho una facción, propagaba los efectos de un vínculo que afectaba a la esfera privada, familiar y patrimonial, hasta dentro del espacio público delimitado como recinto de la competición entre las grandes familias y el conjunto de intereses que éstas representaban.⁶⁷ Un dato, éste, cargado de consecuencias que se producirían después de la Independencia.

⁶⁷ Bertrand, "Élites, parentesco y relaciones".

CAPÍTULO 2

LA PRÁCTICA DE LAS NORMAS

UNA PERIFERIA POCO EXCÉNTRICA: EL SIGLO XVI

“Hemos de describir un país mediterráneo”, así calificaba el cronista Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán la provincia de Chiquimula de la Sierra en su *Recordación Florida* escrita entre 1691 y 1699.¹ Conquistada una primera vez en la segunda década del siglo XVI, entre las montañas y los valles de la provincia se había manifestado, al poco tiempo, una áspera resistencia indígena a causa de las exorbitantes pretensiones fiscales de los primeros conquistadores, pero también como efecto del contagio inducido por la sublevación de otras etnias indígenas, sobre todo a manos del valiente Copan-Calel, cacique de la cercana ciudad maya de Copán (hoy en Honduras), capital del reino Payaqui. En 1530, los españoles volvieron a invadir la provincia y, una vez consolidada la retaguardia mediante la sumisión de la ciudad de Mitlán en occidente, se aventuraron al asedio y sucesiva conquista de “Yzquipulas [...] sitio fuerte por la defensa de su propia naturaleza casi inexpugnable”.² Según una reconstrucción más tardía de 1807, el adelantado Pedro de Alvarado habría enviado a sus amigos de confianza Hernando de Chávez y Pedro Amalín

¹ Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, 119.

² Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, 124.

precisamente al “gran pueblo de Yzquipulas, objeto principal de esta expedición”³.

Yzquipulas, hoy Esquipulas, se hallaba en el oriente del Reino de Guatemala, en el corregimiento de Chiquimula, establecido a partir de 1551 por el segundo gobernador Alonso López Cerrato. Aún hoy, el departamento de Chiquimula marca la frontera entre las repúblicas de Guatemala, Honduras y El Salvador (véase imagen 1).



Imagen 1. Esquipulas y el Oriente de Guatemala en el trifujo entre las tres repúblicas: Guatemala, El Salvador y Honduras.

Los españoles encontraron allí diversas poblaciones que desde hacía tiempo habían sido empujadas hacia los márgenes por la avanzada de poblaciones mexicanas desde el norte: al principio los pipiles, entre los siglos VII y XI de la era cristiana y, después, los llamados maya-toltecas, desde finales del siglo XI y hasta la llegada de los españoles.⁴ Mayas puros eran los chortís, que habitaban la provincia de Chiquimula, una provincia, al fin y al cabo, periférica con respecto a los potentes reinos mayas-toltecas que controlaban, al norte, el Altiplano y las vías comerciales hacia México, y hacia occidente, las rutas longitudinales en el Pacífico.

En el momento de la Conquista, los españoles no subvirtieron el centro gravitacional de los reinos mayas, decidiendo más bien suceder al dominio que estos ejercían sobre el Altiplano y, desde

³ Juarros, *Compendio de la historia*, 289.

⁴ Solano, *Los mayas del siglo XVIII*, 63-65.

el oeste, sobre el complejo de las ciudades-estado. Sin embargo, la provincia de Chiquimula tenía para ellos una disposición estratégica: la línea costera oriental dibujaba la frontera con el Caribe y la madre patria, y allí se habían asentado las primeras terminales de intercambio con España a través de Cuba. “La parte principal de Guatemala es la del este”, escribía el fraile Thomas Gage dando cuenta de su larga residencia en Centroamérica, desde 1625 hasta 1637, antes de convertirse al anglicanismo.⁵ El intenso tráfico que se desarrollaba a través del golfo Dulce entre los meses de julio y septiembre dibujaba una frontera muy rica con la madre patria pero expuesta a la constante amenaza de las incursiones de piratas y corsarios.⁶ Hacia el sur limitaba con el área en la que históricamente la ciudad maya de Copán había representado un núcleo fuerte de presencia comercial y político-militar en el contexto del archipiélago maya,⁷ y al oeste, con el actual El Salvador, habitado por poblaciones de origen mexicano, los pipiles. Hábiles comerciantes, estos constituían una intermediación para los intercambios a caballo de la cordillera. En cierto sentido, con la presencia pipil se cerraba hacia el sur esa “U” imaginaria constituida por los intercambios que corrían longitudinalmente a lo largo de las costas de los dos océanos.⁸

Más compleja se manifestaba la realización de un camino hacia sureste, en particular hacia la terminal de puerto Caballos en Honduras. Este habría tenido que atravesar el oriente transversalmente, a caballo de los territorios actuales de Guatemala y Honduras. Cinco años después de la reconquista de los territorios orientales, para 1535, en una carta dirigida al rey se lamentaba el rápido despoblamiento de aquellas tierras sobre todo por parte de los españoles, mientras que el centro gravitacional de la presencia militar europea se había desplazado hacia el nudo estratégico de Naco al sureste, verdadero corazón pulsante del comercio ístmico antes de la Conquista. Lo cierto es que las

⁵ Gage, *Viajes por la Nueva España*, 309.

⁶ Gage, *Viajes por la Nueva España*, 138.

⁷ Culbert, *Classic Maya*; Henderson, “El mundo maya”, y, por supuesto, Thompson, *The Rise and Fall*.

⁸ Pompejano, *Popoya*, cap.3.

minas parecían ofrecer mucho menos de lo que los conquistadores se habían imaginado, pues desde el interior los asentamientos coloniales se habían dislocado hacia este, en dirección de la costa, fundando San Pedro y Villa Cabo Gracias de Dios, hoy en Honduras, y próximas a Puerto Caballos. El desplazamiento hacia sureste del eje de los intereses coloniales estaba también justificado por las “ganas de servir” de los más de 3000 indios sometidos que habían constituido el nervio de la Conquista hasta Naco, guiados por no más de 70 españoles. Sin embargo, le elección o la necesidad de buscar nuevas oportunidades tenían que echar cuentas con la extrema dificultad de las comunicaciones con Santiago y con toda el área de la capital, en las tierras altas del oeste, más densamente pobladas. Por este motivo se habían encargado unos caballos, petición que había sido avanzada al presidente *pro tempore* de la Audiencia y al adelantado Pedro de Alvarado. Cabe reconocer que el comercio y la explotación de las costas se antojaba prometedor, como lo comprobaba el hecho de que mientras los primeros colonizadores tuvieron que esperar meses para conseguir un barco que los pusiera en contacto con La Habana, decenas de barcos, sobre todo franceses, surcaban los mares dotadas de óptima artillería y de una infantería de marina que contaba con más de 2500 hombres. Muchos habían intercambiado productos, ganando más de 400 000 castellanos, y habían interceptado los transportes españoles de azúcar desde Santo Domingo.⁹ Desde la segunda mitad del siglo XVI hasta los primeros treinta años del siglo XVIII, se renuevan las peticiones de edificar plazas fuertes en la región oriental del Reino de Guatemala para hacer frente a las actividades piratas que infestaban la costa, a partir de las islas de los Mosquitos, enfrente de Honduras, hasta el Golfo Dulce, tiranizando y depredando a las poblaciones locales. No habían sido suficientes las construcciones de algunos fuertes para proteger las terminales ni el presidio de cuatro compañías de infantería entre Zacapa y Chiquimula¹⁰.

⁹ AGI, Guatemala, 49-15.

¹⁰ AGI, Indiferente General, 1969, leg. 22, f. 119; 142-21; 161-452. Las informaciones son de 1578, 1697 y 1724.

En 1539 las comunicaciones con el interior resultaban todavía difíciles: faltaban los fondos necesarios para construir “el camino”, mientras la Corona corroboraba la prohibición de esclavizar a los indios, motivo por el cual los cabildos de Santiago de Guatemala, San Salvador y San Vicente le pedían al rey que impusiera a los bastimentos que atracaban al puerto de Caballos los gravámenes “que nos pareciere” y exentarles de la recaudación del almojarifazgo que se pagaba sobre las mercancías en entrada. Se trataba de medidas destinadas a fijar los precios públicos de los bienes que procedían de España, cuyo aumento afectaba especialmente a los españoles que iban colonizando aquellas tierras “por el nombre de Dios”, muchos de los cuales habían muerto y otros se habían trasladado al reino de Perú. Y si parecía irrepreensible la prohibición de esclavizar a los súbditos de su majestad, los cabildos de las ciudades más importantes hacían notar que los indios emancipados y los naborías (es decir, los libertos) se concedían a los “pecados y alteraciones y holgazan”. Por último, no pudiendo utilizar a los indios como esclavos, no era raro que los conquistadores se ocuparan de salvarles la vida a la hora de realizar sus “entradas” en los nuevos territorios.¹¹

Los dos datos mencionados —el clima mediterráneo y la proximidad con áreas de intercambio marítimo y terrestre— habían favorecido la elección de la provincia para los asentamientos coloniales desde el comienzo de la Conquista. Su territorio fue distribuido en encomiendas a diferentes españoles, según atestigua una amplia documentación más tardía, que se refiere al agotamiento del instituto para la extinción de los descendientes de los primeros encomenderos o a su transformación en pensión para las viudas de los titulares.¹² Allá donde la encomienda mantuvo su utilidad económica, se dirigía a las arcas reales, y más concretamente al “situado de castillos”, siendo una forma de financiación de las defensas de las costas o de los ríos a través

¹¹ AGI, Guatemala 41-4. El documento es de 1539.

¹² AGI, Guatemala 110, 11, 112, 113, 101-11, 102, 103, 107, 82. Se trata de una documentación que va desde 1542 hasta 1667.

de los cuales penetraba la influencia comercial europea no española. Refiriéndose en particular a la provincia de Chiquimula, donde se hallaba el pueblo de Esquipulas, y a los pueblos de San Jacinto, San Joseph y Santa Lucía la Hermita, un decreto regio de 1691 disponía que sus ingresos fiscales fueran destinados al situado para las fortificaciones en el golfo Dulce, al extremo noreste de Guatemala y el Río San Juan, en Nicaragua. Y especificaba: “habiendose muchos años que habia fallecido don Pedro de Alvarado vezino que fue de esta ciudad [Guatemala] y haber vacado la encomienda que en primera vida poseió por mrd. De este Gobierno Superior en tributos de los p.os de Chiquimula de la Sierra y sus estancias de santa Lucia y san Joseph”.¹³ El beneficio ascendía a 314 pesos anuales en productos como cacao, maíz y gallinas.

En la época de la escritura de la *Recordación Florida* se contaban 19 pueblos además de la capital, con casi 2500 habitantes indígenas españoles y mestizos. Es posible que hubiera gente de raza negra trída de África, puesto que desde 1549 los cabildos seculares habían solicitado la importación de tres o cuatro mil negros para trabajar en las minas orientales, de las que se esperaba sacar una importante recaudación en plata. La prohibición regia de esclavizar a los indios había perjudicado gravemente tanto a los colonos como al erario. Los cabildos se quejaban de que escasos colonos podían permitirse adquirir esclavos negros, mientras que estaban “muy afligidos” los pueblos indígenas, hallándose todos en clara decadencia, hasta el punto que era cada vez más difícil que pudieran mantener las respectivas poblaciones. “No ay ninguna grangeria ni tratos de poder vivir”, terminaba la solicitud dirigida al rey, y estas tierras se despoblarían si los habitantes pudieran alejarse de ellas. Con unos millares de esclavos negros importados con el favor de la Corona se habría podido sacar mucho oro con el cual pagar los tributos y el fisco.¹⁴ Cuarenta años después, el presidente de la Audiencia escribía al rey lamentando que la población india hubiera disminuido

¹³ AGI, Guatemala, 108-16.

¹⁴ AGI, Guatemala 41-15. El documento es de 1549.

visiblemente hasta el punto que “dos partes de tres se han disminuido de indios”. Los encomenderos exigían el tributo por entero y luego se vendían entre ellos a los indios supervivientes “teniéndolos como esclavos y los mataban”. Las pérdidas eran cuantiosas no solo para los colonos y para el Fisco Regio, sino también para las comunidades indígenas en las que “pagaban los vivos por los muertos” haciéndose necesario un nuevo cálculo de la población.¹⁵

Entre los 19 pueblos registrados por el cronista, Esquipulas representaba a finales del siglo XVII un “pueblo de visita”, es decir, una dependencia del curato mayor de Quezaltepeque (que significa “cerro de los quetzales”, el ave sagrada de los mayas) que distaba cinco leguas.¹⁶ Y aún más, en los tiempos de Fuentes y Guzmán, los quinientos habitantes de Quezaltepeque vivían allí “sin mezcla de ladinos [españoles y mestizos], que suele ser gran daño a la simplicidad de esta nación, que están mejor con su ignorancia, que no advertida y avisada”.¹⁷ Esquipulas, a su vez, que podría significar “solo platanos”¹⁸ —una fruta muy parecida a la banana, pero que se puede comer solo asándola— tenía por aquel entonces 50 tributarios adultos y 200 familias en total. La gente aparentaba ser muy pobre y vivía en tugurios cubiertos de simples ramajes y paja.

El cronista dedicaba un capítulo a la provincia de Chiquimula como una entre tantas otras, y su atención era atraída por la epopeya militar de la Conquista, puesto que respondía a su exigencia de resaltar las gestas de los conquistadores y de sus mis-

¹⁵ AGI, Guatemala, 114-75.

¹⁶ 1 lega = ml. 5.572.

¹⁷ Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, 140.

¹⁸ Diversa la etimología según Arriola, *El libro de las geonomías*, 240. Se trataría de la transliteración románica de una palabra compuesta náhuatl que indicaría un árbol de flores blancas. De opinión totalmente opuesta Castañeda, *Esquipulas*, quien niega cualquier tipo de influencia nahua sobre el área, atribuyendo al nombre el significado de tierra donde se trabaja la obsidiana y se adoran las estatuas de las divinidades hechas con el mismo mineral. El mismo teoriza un *despliegue de la guatemalidad* a partir de Esquipulas por el continente americano y, de allí a África y Asia. Véase por ejemplo, el “Diario de Centro América”, del 8.2.1984.

mos antepasados para acreditarse como cronista de la realeza. Pero también le atraía la influencia que la antigua, misteriosa y rica ciudad de Copán tenía en el área. Solo entre los “marginales” del capítulo VIII, Fuentes anotaba que, sobre todo en el mes de enero, se realizaban peregrinajes muy concurridos desde las provincias más remotas del Reino —cuya jurisdicción iba desde el sur de México actual hasta Costa Rica— para adorar a la imagen milagrosa del Cristo de Esquipulas. En su iglesia parroquial, construida con muros maestros y con una cobertura de tejas, se custodiaba una escultura lignaria milagrosa, el Cristo Negro. Cuando escribía, el cronista no conocía a su “esmerado artífice”, y se limita a referir que, desde una originaria capilla de paja construida en un campo de algodón, la estatua habría sido trasladada a la capilla de un “español anciano” desde donde, después de salir indemne tres veces de misteriosos incendios, habría sido trasladada al lugar en el que había sido originalmente colocada, en la pequeña capilla de paja en el centro del campo de algodón y, más tarde, de allí a la parroquia.¹⁹

El objetivo que me propongo es el de analizar de manera concéntrica el área de la provincia y, dentro de ella, el fenómeno religioso de naturaleza esencialmente local en toda la primera fase de la Colonia hasta que, desde mediados del siglo XVIII, se va a producir una metamorfosis en sentido cultural y una extensión del culto mucho más allá de la dimensión local.

LOS RECURSOS LOCALES: UN MODELO DE MANDO POLÍTICO

La conquista española de los pueblos indígenas ha sido interpretada de diversas maneras: a veces, se han evidenciado los diferentes grados de desarrollo tecnológico y militar que favorecerían a los conquistadores.²⁰ Un factor no menos decisivo fue la profunda enemistad que dividía los reinos indígenas y su disponibilidad para aliarse con los enemigos de sus propios enemigos, con tal de prevalecer sobre sus opositores tradicionales en el dominio

¹⁹ Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, 142.

²⁰ Martínez Peláez, *La patria del criollo*.

territorial.²¹ La modalidad de producción tributaria prevalente en las tierras americanas facilitó su integración a las dinámicas sociales de los conquistadores y colonizadores que procedían de las sociedades feudales europeas, después de haber decapitado la cúspide de la pirámide y de las jerarquías étnicas originarias. Lo anterior, sin embargo, obligó a recurrir a dinámicas que legitimaran la imposición tributaria sobre los indígenas con respecto a un poder ajeno. Más que en el plano de relaciones de fuerza, los españoles obraron en el político y cultural, al menos en la fase diferenciada del asentamiento de la Colonia tras la conquista. Y un resorte formidable lo constituyó el acertado uso y la manipulación que se hizo del universo simbólico por parte de los colonizadores.

Es de sobra conocido cómo la conquista fue originalmente justificada y se fue consolidado en la Colonia asumiendo, como fuente de legitimación, la evangelización. Seguramente hubo que echar cuentas con la identidad cultural de los indígenas, estratificada y muy articulada, por el hecho de que la modificación de los equilibrios étnicos y políticos y las guerras consiguientes no habían comportado para los pueblos sometidos —por lo general y antes de la conquista— la anulación de los respectivos universos simbólicos. Si acaso, estos se iban enriquecido históricamente cada vez que llegaban nuevos dominadores, con el consiguiente ensanche del panteón y con la reelaboración de mitos y ritos originarios en contacto con lo nuevo.²²

El impacto de la conquista española fue diferente no solo por la entidad del etnocidio, sino también por la muy escasa propensión de los primeros evangelizadores para acoger los rasgos de la tradición religiosa y política de los indígenas, que fue alterada por la forzosa implantación de la cultura europea. Una actitud

²¹ La bibliografía es amplia. Merece la pena ir a las fuentes documentales, sobre todo Recinos, *Memorial de Sololá-Anales*, y *Popol Vuh* del cual se pueden consultar algunas traducciones al italiano, entre las que se señala la de Tentori.

²² La tesis de las reelaboraciones de los mapas culturales se expone de forma clara en el trabajo de Farriss *La sociedad maya*, sobre los mayas yucatecos. Carmagnani propone un trabajo relevante sobre la reconstitución del patrimonio y de la identidad colectiva en el área de Oaxaca en *El regreso de los dioses*.

que se fue modificando con el tiempo, fruto tanto de exigencias fiscales y de gobierno como del régimen político administrativo que reconocía una notable autonomía a los colonos y a los indígenas en el manejo de los municipios. Sin embargo, en esta trayectoria general se deben distinguir algunos recorridos diferentes y el estudio de caso mesoamericano nos dará cuenta de ello.

Por el hecho de constituirse como un área de asentamiento originario de colonos, el Oriente, del cual nos ocupamos, registró etapas, cercanas entre sí, de hispanización y de reducción de las poblaciones nativas tanto en sentido cuantitativo como por la llamada “ladinización” de los indígenas. Diferente fue el recorrido de la evangelización y de la consolidación de la conquista y de la Colonia en las tierras altas occidentales. Evitemos adentrarnos en la distinción de los ritmos y de las modalidades de conquista y colonización de áreas calientes o frías, densamente pobladas y políticamente estructuradas o menos populosas, con poblaciones dispersas y con menor grado de estructuración del sistema político, próximas o menos a los puertos de carga hacia la madre patria o a las capitales virreinales. El dato sobre el que nos interesa llamar la atención es que, cuando llegaron los españoles, el Oriente y las tierras occidentales registraban la presencia de sistemas políticos con diverso grado de estructuración, lo cual determinó distintos tipos de relación tanto en el plano político militar y fiscal como en el simbólico y religioso. Para simplificar un tema ya de por sí complejo, lo circunscribimos a nuestro eje focal subrayando que en el Oriente fue prevaleciendo el clero secular, mientras que las misiones y las comunidades de regulares predominaban en la cura espiritual y en la organización eclesiástica por el altiplano. Ya en 1539 los cabildos seculares habían solicitado el envío de los primeros franciscanos para hacer frente a la “necesidad de personas religiosas y de buena vida y exemplo”.²³ El bajo clero, los seculares, se manifestarían a la larga como un formidable actor

²³ Sobre el tema, es de extraordinaria importancia el libro de Van Oss, *Catholic Colonialism*. El documento citado se halla en AGI, Guatemala, 41-4.

político y el ministerio que estos ejercieron precisamente en el Oriente tras la Independencia sentaría las bases para un modelo de integración social de dimensión nacional.

Un efecto derivado fue que, mientras en las tierras altas, y bajo la protección de los conventos y de las misiones de los regulares, las estructuras comunitarias sobrevivieron al impacto de la conquista y, además, se consolidaron en la Colonia, permitiendo la supervivencia y luego la reelaboración del universo simbólico indígena, en el Oriente, al contrario, se fue delineando una progresiva erosión de las estructuras corporativas y el lento deslizamiento hacia formas de religiosidad más individualizadas. Es este un punto relevante de nuestra hipótesis de trabajo, y se puede añadir que hacia esta fragmentación progresiva del tejido comunitario del Oriente acabaron por converger tanto las dinámicas simbólicas como aquellas materiales, prefigurando un mixto de inercias corporativas, heredadas de la tradición y corroboradas por la legislación española, y de tensiones individuales que desafiaron aquella tradición.

Un segundo punto de mi hipótesis de trabajo es que, atravesando la región por una irresuelta crisis económica que se manifestó claramente desde la primera mitad del siglo XVII, se aprovechó un recurso que se había ido construyendo en el tiempo y que afectaba a la dimensión simbólica, religiosa y también política. Entre el siglo XVII y el XVIII, en medio de la tensión entre diferentes actores sociales étnicos e institucionales, el modelo de relaciones experimentado en la zona se ofreció como uno de los dos términos del binomio del comando político: hispanización y segregación étnico-residencial de los indígenas. Por supuesto, ambos fueron aprovechados sin recurrir a elecciones, por así decir, ideal-típicas, poniéndose más bien en relación con el contexto específico geográfico y étnico en el que el poder de las élites criollas y ladinas operaban. Para la época colonial, es lícito, en mi opinión, individuar un dualismo de circuitos económicos, de los sistemas de relación, como también del imaginario y de las culturas, siempre y cuando este dualismo no se entienda como ajeno a los dos modos de producción y de relación social

que, en cambio, la Corona, la Iglesia y el capital comercial, unificaban. Además, no hay que aislar el dualismo únicamente en la dimensión vertical, en sentido étnico y social, sino también horizontalmente, sobre el territorio, en relación con las diversas experiencias del dominio colonial.

El tercer punto de mi hipótesis de trabajo deriva de lo que se ha dicho hasta ahora: el culto al Cristo Negro nace localmente y se radica localmente. Tras la larga transición del siglo xvii, aumenta su utilidad política y se convierte en terreno de complejas alianzas entre sectores criollos de toda la Colonia y autoridades regias, en una dimensión ya no local. Sin embargo, no se trataría de un culto nacido localmente y después desarrollado hacia una dimensión más amplia —un fenómeno que madura sus potencialidades hasta convertirse en patrimonio común y transétnico—, sino más bien de un culto que se convierte en mito incluso nacional y luego mesoamericano con una aceleración y a través de un desvío, en su maduración, desde lo local hasta lo nacional. Podríamos decir que en este desvío se percibe el invento de una tradición y se elabora el nacimiento de un alma mesoamericana. Un desvío que podemos colocar en la segunda mitad del siglo xviii, cuando se empieza a dilucidar, según algunas orientaciones historiográficas, el concepto de nacionalización de las masas. En este arco cronológico, madura la sensibilidad y el sentimiento de una “patria criolla” en busca de momentos fundantes después de que, a lo largo del siglo anterior, se habían experimentado prolongados periodos de aflojamiento en las relaciones con España, inmersa en su crisis del 600.²⁴

UN GRAN ACTOR POLÍTICO: EL BAJO CLERO...

El teatro en el que se realiza la transformación funcional del culto hasta llegar al mito representa, además, el laboratorio en el

²⁴ Sobre América Central y la crisis del 600, además del citado Martínez Peláez, que se ocupa del nacimiento de la conciencia y cultura criollas, el texto de referencia es el de MacLeod, *Historia socio-económica*. La crisis del siglo xviii ha representado y representa, aún hoy, el objeto de un debate intenso, según se refleja en Benigno, *Specchi della rivoluzione*, concretamente en el cap. II.

que el *Jus Regis Patronatus* —no tan enrevesado como parecía— era puesto a prueba por los hechos.²⁵ Sobre todo en los primeros años siguientes a la conquista, parece verificarse una suerte de movimiento centrifugo de atracción hacia la región oriental por parte de curatos de las áreas septentrionales del Reino —donde prevalecían las Reglas—, y de las más meridionales, como los actuales Nicaragua y Honduras. El examen de las ternas de nombramientos que la autoridad regia recibía de la eclesiástica secular parece confirmar, al repetirse los procedimientos, que la asignación de una parroquia en el Oriente en vías de colonización constituía una oportunidad para el clero secular que emigraba desde las tierras altas o desde las bajas meridionales en busca, posiblemente, de congruas, *sínodos*, *raciones* y *obvenciones*, en breve, todas aquellas formas en las que se expresaban tanto el tributo debido al personal eclesiástico por los indígenas como la contribución real a su sustento.²⁶

La autoridad civil, por su parte, solicitaba desde los albores de la conquista “Que se edifiquen templos [...] que se hagan Iglesias”, según reza una Real Cédula desde 1533.²⁷ Era una prioridad a la que había que posponer incluso las legítimas pretensiones de Hacienda y las de los encomenderos sobre los tributos debidos. Tal disposición debía consentir a los pueblos indígenas llevar a cumplimiento la edificación de los lugares sagrados en los que se pudieran impartir la doctrina —donde era obligatoria la participación— con la que se evangelizaba a los indios y se los formaba, al mismo tiempo, como súbditos de Su Majestad. Además, parecía extremadamente conveniente que los indios no pagaran la décima “que deben a Dios”, reza la misma cédula, puesto que la evangelización tenía que parecer obra “de caridad y no de intereses [...] y en lugar los xrianos han de pagar”, es decir, eran los colonos quienes debían hacerse cargo de procurar aquellos recursos necesarios para el congruo sustentamiento del clero, además del vino y del aceite necesarios para la celebra-

²⁵ Hera, *El Patronato y el Vicariato*.

²⁶ AGI, Guatemala, 113,4, y 114, 46.

²⁷ AGI, Patronato, 182.

ción de las funciones y a la administración de los sacramentos. Ni uno ni otro se producían localmente, antes bien debían ser importados desde la madre patria o desde Chile y Perú, a través de específicas licencias que consentían, en casos como éste, el intercambio comercial intercolonial.²⁸

Desde el comienzo de la Colonia hasta la edad borbónica se registra, por otra parte, una verdadera inversión de las proporciones entre clero español y clero criollo. Si el primero es prevalente, como es obvio, en toda la primera fase, con el avance de la Colonia, los criollos se convierten en mayoría, especialmente tras la apertura en Guatemala del Seminario Tridentino (1597), que permitió la formación de clero criollo local.²⁹ Sin embargo, desde el siglo XVII, las familias de hidalgos empobrecidos lamentaban que se hubiera generalizado excesivamente el acceso al Seminario de aspirantes mestizos a clérigos. En efecto, en un contexto de crisis relativa, la carrera eclesiástica, una de las salidas más anheladas desde siempre, especialmente por los cadetes o, de cualquier manera, por los exponentes de la élite criolla, se había convertido en una ambición incluso veleidosa para quien no dispusiera de fondos con los que dotar a los hijos aspirantes y profesos. Además, iba creciendo el antagonismo con los mestizos.³⁰ El resentimiento no se expresaba hacia aquellos que habían sido capaces de ganarse un beneficio, o sea un nombramiento a párroco a través del *Jus Patronatus*, sino sobre todo contra aquellos que se habían podido permitir una formación entrando en las comunidades de regulares. De este modo, se habían saltado a pies juntillas los exámenes y la preparación que se le exigía al clero secular. Por ello protestaban de manera especial en un voluminoso cuaderno de quejas (*cahier de doléances*) que se solía dirigir a los obispos de Guatemala y Ciudad de México. El hecho de pertenecer a una orden, por otro lado, consentía disfrutar de aquellos recursos que el joven aspirante y profeso aportaba en dote a las comunidades de las que entraba a formar parte,

²⁸ MacLeod, *Historia socio-económica*, 251.

²⁹ García Añoveros, *Situación social* y "América Central".

³⁰ García Añoveros, "América Central".

normalmente una capellanía o, de cualquier manera, un bien mueble o inmueble, cuya renta cubría las exigencias tanto de la comunidad en su conjunto, como de cada aspirante en su recorrido formativo hasta los votos y aún más allá. Todo ello constituía uno de los canales consolidados a través de los cuales los entes eclesiásticos consiguieron acumular enormes recursos durante toda la Colonia.³¹

Las quejas de las familias españolas y criollas resultan significativas si las leemos a contraluz con los contenidos de las *Relationes Diocesum* que llegaban a Roma. En 1534, Paulo III había constituido la diócesis de Guatemala con una jurisdicción que se extendía desde el Chiapas mexicano hasta las extremas periferias meridionales del istmo centroamericano. Esto significaba que la cura espiritual del obispo y de los clérigos debía abarcar un territorio tan vasto que media más de trescientas leguas en sentido longitudinal y setenta de latitud. Para 1606, el obispo de Guatemala tramitaba la petición de conferir a la sede la dignidad metropolitana a través de la cual se habrían podido unificar las jurisdicciones de las cinco diócesis, constituidas mientras tanto, desde Chiapas hasta Nicaragua y Honduras, evitando las dificultades representadas por la lejanía de la sede mexicana y las más de mil millas que separaban el territorio de la peruana.³²

En las relaciones se manifiestan algunas constantes: ante todo, la constatación de la escasa presencia de clero, tanto regular como secular, en un territorio no solo amplio, sino habitada por dispersas poblaciones indígenas entre las cuales los “infieltes Lacandones que no estaban convertidos a la fe [...] y muchos caribes que comen carne humana”. Incluso para los jóvenes veinteañeros, el obispo solicita el permiso de conferir las órdenes con tal de que “recte loquentibus et intelligenibus indorum linguas” que había que verificar a través de un examen sinodal. Por lo que se refiere al testimonio de canibalismo, este resulta singular en las series documentarias, siendo quizás producto de un imperfecto

³¹ Pompejano, *Popoya*, cap. 7.

³² Archivo Segreto Vaticano (ASV), Congregazione del Concilio, *Relationes Diocesum*, 383 (Guatemala).

conocimiento y también, por así decir, de la difusión de una falsa alarma. En la relación de 1606, y aún más explícitamente en las sucesivas, los obispos envían informes a Roma exaltando, de las poblaciones indígenas, el fuerte sentimiento religioso: “todos los indios son catholicos bien adoctrinados [...] y son capaces de todos los sacramentos [...] no se halla en ellos rastro ni apariencia de idolatria, son muy obedientes a los sacerdotes y los sustentan siendo todos ellos muy pobres [...] sufren con grandísima paciencia los agravios que se les hacen los españoles especialmente los ministros de justicia secular”.³³ Creo que la inspiración de la relación de 1606 remite a esta última observación: respecto a un territorio demasiado extenso y falto de presidios eclesiásticos, la religiosidad de los indios corre el riesgo de ser puesta a dura prueba por la avidez del personal administrativo regio. Conferir a los indios cargos como el de maestro cantor o la primera tonsura equivaldría a salvaguardarles de los caprichos y de la corrupción de la jurisdicción secular que no duda en anular a la eclesiástica, acogiendo los llamamientos en contra del obispo y de los sacerdotes, anulando las excomuniones e irguiéndose a jueces y censores “in utroque foro eclesiastico y secular”.

Otra constante de las *relationes ad limina* es la petición tramitada ante Roma para obtener la potestad de conceder gracias e indulgencias relacionadas con medallas, cruces e iconos junto con la canonización de Carlo Borromeo y de los llamados santos de Filipinas más próximos a la vida y a la colonización de aquellas tierras. Además, la indulgencia plenaria se tendría que conceder a cuantos se hubieran confesado y comulgado en Semana Santa y en las festividades dedicadas a la Asunción de María, a la fiesta del Arcángel Miguel y de San Matías y del patrón de los españoles, el apóstol Santiago. Anotamos que no se hace mención alguna al Cristo Negro de Esquipulas, antes bien, la atención en las relaciones parece concentrada sobre el patrón de los españoles y sobre María. A comienzos de 1902, a distancia de tres siglos, el canónigo Juan Paz Solórzano recomendaba al arzobispo

³³ Archivio Segreto Vaticano (ASV), Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium, 383 (Guatemala).

de Guatemala que promocionara activamente el culto a la Virgen del Perpetuo Socorro, que había atraído grandes cantidades de peregrinos hacia Costa Rica. Nada extraño, salvo el hecho de que el canónigo que solicitaba lo anterior al arzobispo a la hora de asumir la guía de la parroquia de Esquipulas es precisamente el Paz Solórzano que primero escribió y ensalzó las capacidades milagrosas del Cristo Negro, interviniendo de modo decisivo en la transformación del culto en mito.³⁴

Por último, por lo que atañe a los medios para confirmar la fe, el obispo que escribe la relación en diciembre de 1668 solicitaba el envío de reliquias con certificación pontificia de autenticidad. En suma, estas medidas sostendrían la obra de evangelización y, sobre todo, interviniendo en favor y obrando en sintonía con la sensibilidad de los indios recién convertidos, corroborarían la conversión manteniendo alejada la tentación de regreso al paganismo. De hecho, el obispo añade que indios “delinqui non possunt suae potestati et gubernationi, quia facile in apostasiam et antiqua quorum parentum crimina prolabantur”, como uno de los índices de la condición de menores de los indígenas. Y en 1713, el obispo *pro tempore* lamentaba que no se hubieran extendido y renovado a la iglesia de Guatemala los indultos que le habían reconocido originalmente por extensión de la iglesia de Santiago de Galicia, en 1551, una iglesia, la de Guatemala, muy merecedora y de frontera, “catholicam fidem tenaciter retinens ubi sedes fuit Satana”.³⁵ Diez años más tarde, una ulterior relación del obispo Álvarez de Toledo informa de que “tota autem diocesi nullos habet infideles et preaterea nullum est indorum tugurium in quo non sit locus orationis destinatus, ornatus continuo sic floribus et sanctorum imaginibus refertus”.³⁶

Por consiguiente, había que preservar y también vigilar esta difundida religiosidad. La ausencia de fuentes de referencia al

³⁴ Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHA), Correspondencia, carta del 31 de octubre de 1902 del curato de Esquipulas al Arzobispo.

³⁵ Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHA), Correspondencia, relación del 12.12. 1668 y febrero de 1716.

³⁶ Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHA), Correspondencia, relación del 12.12. 1668 y febrero de 1716.

Cristo Negro —hay que adelantar que los documentos citados hasta aquí se refieren a épocas cercanas a la puesta en marcha de la construcción del santuario y, cuando sus capacidades tau-matúrgicas estaban bien difundidas— nos lleva a pensar que el suyo no era, sin embargo, más que un culto local, capaz, de todas maneras, de atraer peregrinos desde territorios más extensos. Las reliquias y las concesiones de gracias e indulgencias servían para confirmar en la fe a los indios, pero una vez más se solicitaron reliquias de santos que, por la devoción y las capacidades milagrosas ya experimentadas en Europa, pudieran proteger a la población de los frecuentes terremotos y erupciones volcánicas destructivas. Y además se solicitó la licencia para construir altares laterales tanto en la catedral como en las parroquias, dedicadas a las almas del Purgatorio, para indios y, sobre todo, libertos “etíopes”, seres frágiles, falto de sufragios y de quien podía acordarse de ellos.³⁷

En resumen, el mundo eclesiástico se nos muestra atravesado por diversos niveles de tensión. Ante todo, aquella entre las autoridades seculares y los jueces eclesiásticos, que analizaremos en el presente trabajo y que se revelará como un terreno de negociación y de recomposiciones más que coyunturales. Especialmente a través del dificultoso recorrido de la institución eclesiástica durante la dinastía de los Borbones, la Iglesia emergerá tras la Independencia como anclaje para la legitimación del poder. No menos aguda se manifestaba también la tensión entre un bajo clero de piel olivácea y un clero criollo que procedía de familias en desgracia o empobrecidas. Los retoños de una hidalguía en ruina y los jóvenes mestizos competían en la carrera secular y, de algún modo, estaban obligados a hacerlo, puesto que entrar a formar parte de una orden, que hasta podía ser mendicante e imponer el voto de pobreza, procuraba, en origen, unos recursos no tan fácilmente disponibles y capaces de sostener y financiar la carrera eclesiástica y la comunidad de regulares a la que se pertenecía.

³⁷ Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHA), Correspondencia, relación del 4.1.1669.

Este conflicto no tenía que ver solo con las raíces sociales y étnicas, sino también con las relaciones del poder político, y de ello era muy consciente el clero secular. Mientras que el clero regular era relativamente autónomo del poder político y de la jurisdicción obispal, puesto que dependía y respondía directamente a los respectivos provinciales, aquel era, en cambio, directamente seleccionado por la convergente valoración y, posteriormente, por la elección del obispo y del rey. No obstante, los espacios de autonomía y de potencial conflictividad entre regulares y poder político se colmaban a través de procedimientos de compadrazgo y coparticipación en negocios que aglutinaban exponentes de la Audiencia y exponentes de órdenes, sobre todo dominicos, franciscanos y mercedarios. Una red de alianzas que culminaba luego en la prevalencia a la hora de nombrar para la sede episcopal a los miembros de las órdenes que, como tales, actuaban en el gobierno de la diócesis según un mecanismo de *feed-back* y de la relativa simetría con los otros componentes de la alianza.³⁸

...ENTRE PUEBLO Y NACIÓN (SIGLOS XVII Y XVIII)

En puntual información remitida en 1728 por exponentes del clero secular a la Audiencia y a los obispos de Guatemala y de Nueva España se denunciaba la existencia de sociedades de hecho entre exponentes de la Audiencia y sus comensales y paniaguados en la asignación de cargos administrativos y, sucesivamente, en la gestión de importantes negocios comerciales, incluido el ejercicio del crédito, una mercancía muy rara y codiciada. Las autoridades de las tres órdenes citadas eran acusadas por el clero secular de *imposturas calumnias e injurias*, de gobernar a los pueblos explotando su trabajo y sus tierras, de gestionar importantes empresas de ganado y de producción y refinación

³⁸ Archivo Histórico Nacional de Madrid, Diversos-Colecciones, 33, 46. Por lo que se refiere a la sucesión de los obispos, a su procedencia geográfica y a su pertenencia a una Regla o al *saeculum*, véase Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*.

de la caña de azúcar, de haber acaparado grandes propiedades rurales y urbanas a vario título. Sin embargo, su estatuto de autonomía consentía que ni su gobierno espiritual ni la gestión de su patrimonio ni, sobre todo, su formación fueran sometidas al atento examen de las autoridades eclesiásticas. Por tanto, “al ser europeos y no naturales de este Reyno”, estos gozaban de amplias franquicias y grandes poderes. Al contrario, la condición de clérigo secular estaba expuesta a todas las vicisitudes de la dura vida de la Colonia, sin patrimonio les permitieran llevar una vida decorosa y cumplir con sus funciones, pese a que los sacerdotes eran, en su casi totalidad, retoños de familias nobles y, en todo caso, descendientes de los conquistadores. Y no hay que olvidar que a los clérigos seculares se les había impuesto el conocimiento de las lenguas de los pueblos donde ejercían sus funciones administrando sacramentos e impartiendo la catequesis —lo cual les resultaba sumamente cómodo “por ser naturales de aquel Reyno”. Por otra parte, “ab inizio et fundatione civitatis” estos actuaban entre miles de dificultades, incluso de orden natural: la dispersión de la población en comunidades distantes, “itinera per montana praecipitiis horribilibus, et per plana rapidissimis, profundis, atque periculosissimis fluminibus [...] montes in ea ignivomi reperientur, Aetna et Vesuvio mirabiliores, [...la tierra] terremotibus praegravatur frequentibus, qui et aliquando veementissimi solent [...] strages inferunt [...] indorum nationes variae, linguae variae”.³⁹ A la hora de abandonar la parroquia de la que eran titulares, se les imponía a los párrocos seculares la “visita de residencia” (una verificación de su ministerio por parte de un visitador externo), mientras que los regulares —lamentaba todavía el clero secular— estaba tan celosos de su propia autonomía que no solamente no consentían los normales controles sobre su labor, sino que desanimaban la integración de los indios prohibiendo que aprendieran el castellano “conservandolos en el idiotismo de sus antiguos ritos”. A todo esto, los seculares no estaban tutelados por la acción del obispo, quien en cambio tejía y se aprovechaba de las

³⁹ ASV, *Relationes Diocesium*, noviembre de 1665 y enero de 1669.

relaciones consuetudinarias con las autoridades civiles y con la regla de pertenencia.⁴⁰

Como se deduce de la nota de protesta remitida en 1728 a la Audiencia, el clero secular se hacía interprete, a partir de su propia condición cultural y social, del grave déficit de autoridad y de integración social y étnica, de la inquietud suscitada por los graves episodios de corrupción y de coparticipación entre la burocracia real y las autoridades de los regulares que, al mismo tiempo, minaban la autoría del poder político pero también la de los mismos obispos elegidos en prevalencia entre las filas de los órdenes regulares. Además, de sus denuncias parece brotar una suerte de protonacionalismo, fruto de su exclusión en cuanto naturales del reino y, respecto a los regulares europeos, de la fallida fruición de algunos derechos y oportunidades. Ante la red del padrinaje y de la corrupción en las altas esferas de la institución colonial, como jueces en materia civil y criminal a nivel local, los seculares declaraban ser los instrumentos de una justicia disponible y sin costes de traslados a ciudades, poniendo freno a la difusión de pecados públicos. Estos se presentaban como el alma sincera de las comunidades, guardianes de una armonía y de un código de convivencia ético, dispensadores de una justicia localmente radicada, disponible, y bien acogida.

Por lo que se refiere a la diferente distribución del clero por el territorio, los seculares evidenciaban el grave desequilibrio entre el número de indígenas y de españoles que administraban las órdenes (250 000 almas distribuidas en 81 doctrinas) y aquellos de cuya cura espiritual se encargaban los seculares, poco menos de 60 000 en 57 parroquias, de las cuales siete no tenían ningún indio entre los fieles. Con los pueblos de más de dos mil almas, habría sido lógica su subdivisión en más curatos, lo que, por otra parte, imponía el Título 6 y 15 del libro I de la *Recopilación de las Leyes de Indias*, además de varias reales cédulas. Los seculares invocaban equilibrio pero, sobre todo, respeto por las difíciles condiciones en las que ejercían su labor, precisamente

⁴⁰ Archivo Histórico Nacional de Madrid, Diversos-Colecciones, 33, 46, *op.cit.*

en el Oriente donde, por otra parte, se había reducido el número de indígenas concentrados en dos pueblos mayores (la cabecera Chiquimula y el pueblo de Izalco). El clero concluía su petición denunciando a los regulares por haber presentado “papeles y no pruebas, comprando firmas, pagando testigos”.

En este conflicto se había ido madurando un proceso de más larga duración, que se había manifestado plenamente a mediados del siglo XVII, concretamente en la última parte. Por aquel entonces, ya había estallado una áspera polémica acerca del número de las cofradías que ejercían su labor sin la necesaria licencia del obispo. Una vez más, el contencioso atraviesa diferentes dimensiones involucrando a diversos actores. Pero el punto es sólo uno: las cofradías, estructura esencial que caracteriza la presencia española en el Nuevo Mundo, tenían que ser operantes solo después del reconocimiento del estatuto nada menos que por parte del Consejo de Indias. En realidad, eran los párrocos quienes daban su propio consentimiento para que las cofradías pudieran ejercer su labor. Y por lo que concierne a la provincia de Chiquimula, el corregidor que la gobernaba denunciaba los excesos de prestaciones y de tributos que los indígenas debían corresponder. Sumando aquellos que debían al párroco con los de la cofradía, resultaba una sobrecarga que determinaba el impago del tributo real y la acumulación de atrasos.⁴¹

El corregidor había ordenado, por tanto, que los bienes de las cofradías fueran agregados a los de comunidad de los que procedían los ingresos del tributo del tostón al Rey.⁴² Sin embargo, al solicitar este procedimiento, el corregidor atrajo hacia sí las reprimendas del obispo *pro tempore* y la hostilidad de los párrocos y, además, la amenaza con ser excomulgado por una excesiva y

⁴¹ AGI, Guatemala, 155, 1691.

⁴² El tostón representaba la mitad de un peso, es decir, cuatro reales. De hecho, con el término se indicaba el gravamen tributario a la Corona, que cada pueblo debía pagar de manera colectiva, en cuanto corporación. Cada cabeza de familia debía contribuir y el impago comportaba unos procedimientos sancionatorios a cargo de las autoridades del pueblo: desde la obligación a contribuir con sus haberes sobre la base del censo o *padrón* del pueblo, hasta azotes, latigazos y demás penas corporales.

escrupulosa observancia de las leyes, desatendiendo de tal modo —este era el contenido de una carta del obispo— los acuerdos que se habían tomado privadamente en la casa obispal. Asimismo, el obispo acusaba al corregidor de practicar el comercio del índigo a costa de los indios (que, como es sabido, lo producían con gravísimos perjuicios para su salud),⁴³ de practicar concubinato y de no haber cumplido con el precepto pascual.

Se renovaba, en este sentido, una antigua disputa entre la autoridad política y la religiosa: desde 1586 el párroco de Chiquimula acusaba al corregidor de la época de no respetar la provisión regia que prohibía a los indios beber vino “sin parecer de los sacerdotes” dado que, emborrachándose, ofendían a Dios, se herían y cometían incesto. Según el párroco, las autoridades políticas no intervenían porque cobraban dos zontes de cacao por cada botella.⁴⁴ Pero para volver a la polémica de finales del siglo XVII, el párroco de Jutiapa había calumniado al corregidor desde 1682, hasta desencadenar la ira popular y de los indios contra él y provocar la muerte del teniente, un español de nobles orígenes. Además de la calumnia, el curato había rumoreado falsamente la muerte del corregidor y en la capital de la provincia, Chiquimula, habían tocado a muerto las campanas.

El corregidor respondía, por su parte, acusando a los párrocos de falta de lealtad hacia la autoridad regia, de la que negaban la jurisdicción exclusiva en la esfera temporal al ordenar, por ejemplo, la pena del látigo para los indios. En Jocotán y Mataquescuintla, curatos y canónigos se habían apropiado de recursos en beneficio propio y en perjuicio del erario, agravando “miseria desnudez y pobreza” de la población a la que se instigaba a des-

⁴³ Sobre la elaboración del *xiquilite* mediante ebullición y sucesiva desecación de la hierba de donde se había extraído el índigo, los archivos están repletos de referencias puesto que se trataba de un producto estratégico de exportación americano así como de elemento seriamente perjudicial para la salud de los indios. La Corona tuvo que buscar un equilibrio entre intereses contrastantes. Al mismo tiempo, las disposiciones reales se sorteaban, por norma, a través de la praxis administrativa. Véase, entre otros, Rubio Sánchez, *Historia del añil*.

⁴⁴ AGCA, A1.22, leg. 4563, exp. 39082.

obedecer al “señorío que por vasallaje deven tener en lo temporal [...] amedrentando a los vasallos para que los [a los párrocos] los reconozcan como superiores en lo temporal” causando por tanto “perturbaciones de las repúblicas”. Y si un juez secular cumple su propio deber denunciando las injustas contribuciones y las “esclavitudes ilícitas” impuestas a los indios por los párrocos, es juzgado hereje y enemigo de los sacerdotes. Asimismo, los párrocos ejercían presiones para solicitar el nombramiento de curato en parroquias donde abundaban congruas y beneficios, como en el caso de un sacerdote recién llegado de España, que pudo pasar con desenvoltura de una parroquia a otra, gozando de la protección del tío párroco de un importante pueblo del Oriente. Y encima, los párrocos recaudaban no solo dinero sino también productos como vainilla y cacao, sumándolos a los beneficios que ya les enriquecían garantizando rentas muy superiores a las de un oficial regio. Ejercían de párrocos en territorios muy extensos sin el cuidado que su papel de pastores requería, y se oponían a las subdivisiones de las respectivas jurisdicciones para acumular beneficios a costa de los indios, confiados a sus curas espirituales, cargándoles, además, del apoyo a los coadjutores cuyo nombramiento no era a su discreción sino que recaía bajo los mismos procedimientos de los párrocos titulares. Por último, en las parroquias más periféricas y hasta Costa Rica, ocurría que los sacerdotes titulares eran retribuidos incluso si los pueblos eran habitados solo por españoles criollos y mestizos. Aunque se supone que, la retribución les tocaría solo a los doctrineros, es decir a quienes se ponían en marcha para acudir espiritualmente las villas y comunidades de indios distantes de las cabeceras.⁴⁵

En síntesis, el corregidor, con cifras en mano, demostró que los párrocos habían sustraído recursos del erario para utilizarlos en beneficio personal. Advertía que con los cargos debidos a las cofradías, un centenar en los 19 pueblos, los ingresos fiscales debidos a las autoridades religiosas superaban en mucho los que se debían al rey. Además, evidenciaba los beneficios procedentes del comercio de vainilla, cacao e índigo que los párrocos prac-

⁴⁵ AGI, Guatemala, 419. El documento se refiere al año 1698.

ticaban y que “se valen más bien que un corregidor”. Por otro lado, la población de la provincia vivía en suma pobreza —sostenía—, en cabañas de paja, mientras que con sus tributos habrían podido mejorar sus propias condiciones de vida y la situación de las arcas reales. En efecto, no solo los párrocos imponían tributos en su propio favor —y mediante las cofradías gozaban de entradas suplementarias para las fiestas patronales, para la administración de los sacramentos y para las actas transcritas en los registros parroquiales—, sino que también imponían un salario a sus propios coadjutores, pese a que lo prohibiera la ley, como se ha dicho anteriormente.⁴⁶ En el censo de las cofradías activas en 1691 en el Oriente, a propósito del importante y estratégico pueblo de Mita, se lee: “Se quiten los abusos introducidos por sus doctrineros contra las disposiciones reales [...] esonerando a los naturales de semejantes contribuciones impuestos sobre todo derecho y que en ellas se guarden los aranceles no pagando los naturales mas de lo que por ellos lexitimamente los estuviere senalado [...poniendo fin] a las muchas vejaciones y molestias por los curas doctrineros clerigos y religiosos”. El mismo documento subraya cómo “los indios son bastantes para su congrua, estipendios y sinodos [...mientras se introdujeron] derramas echadas entre los indios con ningun pretexto aunque se ayan de gastar en fabricas de iglesias y hazer ornamentos”.⁴⁷ Ya en 1689 el valiente corregidor tuvo que sufrir una larga detención en Santiago, en la capital del reino “por la cavilosidad de su natural y mala aplicación e intelijencia de las leyes de la Nueva Recopilación [y por haber] tratado y comerciado vendendo ropa y comprando tinta a los vecinos e indios de su jurisdicción”,⁴⁸ una práctica tan execrada y prohibida como difundida.

Durante la década de los años cuarenta del siglo XVII, según resulta de una correspondencia entre el obispo de Guatemala y el Consejo de Indias, la escasez de clero secular había producido un desequilibrio en la asignación de los curatos, en total beneficio de

⁴⁶ AGI, Guatemala, 155.

⁴⁷ AGI, Guatemala, 155.

⁴⁸ AGI, Guatemala, 155.

los regulares. El obispo enumera 82 parroquias encomendadas a regulares, muchos de los cuales “no tienen la suficiencia que se requiere para el oficio”. Todas las citadas parroquias se hallan en las tierras altas. Por otro lado, las autoridades eclesiales no pueden interferir con la jurisdicción regular, por lo cual se producía una incongruidad con el *Jus Regis Patronatus* que imponía la elección entre una terna y siguiendo las mismas disposiciones tridentinas, según las cuales “a los clerigos y no a los regulares les pertenece la administración de los Santos Sacramentos en las doctrinas”. La penuria de seculares tras el descubrimiento de “nuevas tierras” fue atajada con los regulares que, sin embargo, no se sometían al examen de la autoridad episcopal y que, durante las visitas, negaban las informaciones debidas, invocando la sujeción a otra jurisdicción. Por último, el obispo pedía en 1651, significativamente, que la Corona concediera “emolumentos y mercedes” a los seculares, además del vino y del aceite para los sacramentos, confiriendo nuevo vigor a un auto de la Audiencia que se remontaba a 1637 y que había sido suspendido posteriormente, por lo cual, la caja real otorgaba recursos a los regulares titulares de doctrinas pero los negaba a los seculares.⁴⁹

SEÑALES DE CRISIS EN LA COLONIA: LA TIERRA

A partir de lo reconstruido, parece que en esta fase histórica, en los primeros veinte años del siglo XVIII y muy cerca ya de la “explosión” del culto-mito al Cristo Negro a mediados del siglo XVIII, clero y autoridades administrativas civiles contendían por los escasos recursos de una provincia que atravesaba una crisis desde tiempos más remotos.

Vamos a facilitar algún indicio de la crisis reptante: para 1622 la Audiencia había tenido que afrontar la cuestión levantada por la renuncia al papel de escribano por parte del titular que se lo había adjudicado por un valor de 1200 tostones.⁵⁰ Los textos

⁴⁹ AGI, Guatemala, 16-12.

⁵⁰ AGI, Guatemala, 82, 27. Sobre el papel y las competencias de las diversas figuras de *escribanos*, cfr. Luján Muñoz, *Los escribanos en las Indias occidentales*.

citados por el “oydor solicitador del Real fisco” afirmaban que el valor del oficio se había reducido notablemente en los últimos años. La causa había que buscarla en la extrema dispersión de los pueblos sobre el territorio y en la distancia que los separaba, muchos eran “menoscabados y acabados”, el número de indígenas tributarios no superaba los 1500, también a causa de una alta mortalidad, de la pobreza y esterilidad de la tierra. Los textos subrayaban especialmente cómo, a parte de la cabecera Chiquimula, por el resto “no ay contratación y comercio de españoles”, mientras que el producto de mayor importancia, el cacao, había registrado cosechas escasas. Pero, sobre todo, se había reducido su precio por la escasa calidad del tipo cultivado en la provincia. Por todo ello, la inversión en el oficio de escribano no fue rentable para quien se lo había adjudicado, y de los 1500 tostones que había costado la adjudicación originaria, se trataba ahora de asignarlo por una cantidad de entre 1000 y 1200 tostones como máximo.

Asimismo, otras fuentes de época más tardía nos informan sobre la pobreza de la provincia. El Juzgado de Tierras arbitraba sobre el contencioso inmobiliario entre individuos y entes corporativos. A diferencia de otras áreas del reino, no se registran sino episódicos litigios entre individuos y pueblos y nunca entre comunidades.⁵¹ A través de la lectura de los documentos, concentrados desde finales del siglo xvii hasta la segunda mitad del siglo xviii, se revela cómo, detrás de las oposiciones de los pueblos a las peticiones de composición y de medición mediante las cuales se comprobaba la propiedad y la posesión originarias de los fondos sin cultivar —del Estado o de la Corona— por parte de individuos o de entes colectivos, actuaban probablemente las clases sociales pertenecientes a la estructura corporativa, o bien las cofradías de pueblos ampliamente ladinizados que aspiraban a gozar de la legislación protectora del ejido. Si vamos al objeto de la disputa, éste se refiere siempre a tierras consideradas estériles, montañosas, desprovistas de fuentes de agua, atravesadas por cursos torrentosos estacionales y marcadas por precipicios y

⁵¹ Palma Murga, Índice general.

gargantas. Según la praxis, una vez encaminado el contencioso y antes de que el subastador recorriera las calles del pueblo en cuya jurisdicción recaían los terrenos, anunciando al son del tambor y de la trompeta la próxima subasta, se convocaban a los habitantes o, en cualquier caso, a los conocedores del lugar para valorar los terrenos. Es raro que su valor excediera los seis tostones (un tostón = cuatro reales; un peso equivalía a ocho reales) en promedio por una “caballería” de 3683 m². Y por lo que atañe a su utilización, ésta se indicaba exclusivamente en ganado. Raramente y en cuotas mínimas, se hacía referencia a cultivos de índigo, caña de azúcar, frutales, cacao o destilación de breas vegetales, o se mencionaban milpas en las que se producían maíz y frijoles.⁵²

A un contencioso inmobiliario bastante pobre no necesariamente le correspondía un mercado de la tierra con transacciones registradas por notarios y llevadas a cabo entre individuos sin la oposición de los pueblos, lo cual representa un punto de partida para una nueva investigación. Sin embargo, la información que nos proporcionan los documentos es que, a la vez que se despoblaban los asentamientos, no se desplegaba una masiva concurrencia para adquirir tierras poco codiciadas, poco fértiles y pedregosas. A veces, incluso las autoridades municipales renunciaban al reintegro de las tierras comunes y aparecían en las causas solo en las primeras audiencias. Otras veces, los que solicitaban las mediciones y la asignación de tierras tramitaban sus peticiones relativas a asentamientos ya despoblados. En otros casos, la defensa de los intereses corporativos era sostenida por descendientes de los emigrados del viejo asentamiento que, mientras tanto, se habían trasladado a otros sitios, decayendo con ello —al no haber arraigo territorial— la condición constitutiva del goce de los derechos comunes.⁵³ *La Relación Geográfica,*

⁵² AGCA, A1, leg. 5980, exp. 52563.

⁵³ Es el caso de las tierras del *anexo* de Esquipulas, Jupilingo, cuyas tierras fueron objeto de contienda entre algunos ladinos, que las solicitaron repetidamente entre los siglos XVII y XVIII, y los descendientes de los habitantes del pueblo que, mientras tanto, se había trasladado a la cabecera Esquipulas, quienes opusieron sus derechos en cuanto naturales y originarios del pueblo abandonado por sus antepasados. Véase AGCA, A1, leg. 5890, exp. 52563.

solicitada por la Corona en 1739 y realizada al año siguiente, confirma el panorama de pobreza difundida, un territorio pobre y desprovisto de comercios.⁵⁴

Sin embargo, como ocurre a menudo, las cuestiones son más intrincadas de lo que parece: en el contencioso inmobiliario entre los siglos XVII y XVIII parecen oponerse sobre todo particulares y solo raramente se enfrentan entes con particulares. Cuando esto ocurre, la sensación que trae la lectura de los documentos sobre el contencioso inmobiliario es que, de algún modo, estaban trucadas las subastas de los terrenos que un pueblo defendía de la medición y luego de la asignación a precios irrisorios. No queremos referirnos a manipulaciones realizadas por actores económicos o étnicos, sino a un complejo régimen institucional y político que trataré de sintetizar en los términos siguientes. El Oriente representaba una región pobre en recursos, poco poblada en términos relativos, y distante del mercado de la capital. También a causa de la hispanización originaria, los pueblos manifestaban en la contienda por la posesión inmobiliaria una capacidad de resistencia muy inferior a la que se veía en otras zonas del país. En el Altiplano centro-occidental, por ejemplo, el espacio del ejido consentía la reproducción de la identidad colectiva y, como tal, por su alcance cultural y político, el pueblo lo defendía del avance de la frontera española, prescindiendo de motivos económicos.⁵⁵ Por otro lado, un comprador español o criollo estaba frecuentemente motivado por adquirir un terreno con el fin de aglutinarlo a fondos ya en su haber, teniendo por objetivo la racionalización del cultivo. El precio de la tierra correspondiente estaba determinado, más que por su naturaleza agronómica, por su dotación, por así decir, externa.⁵⁶ Entre todos, destacaba la dotación de trabajo que los pueblos indios estaban obligados a conferir a los propietarios de los fondos; pero también la explotación de manantiales y cursos acuíferos y la proximidad de los fondos al camino real constituían motivo suficiente para com-

⁵⁴ Luján Muñoz, *Relaciones geográficas*, tomo I, 19-92.

⁵⁵ Pompejano, *Popoya*, cap.8.

⁵⁶ Romano, "Historia colonial", 49-63, y "American Feudalism".

petir en la adquisición de las tierras. Lo cual significaba afrontar contenciosos complejos con los pueblos ante las autoridades coloniales, que institucionalmente debían defender la posesión inmobiliaria común de los pueblos, es decir el ejido.

Es ilustrativo de lo que ocurría en el Oriente, un contencioso sobre terrenos que se hallaban junto al ejido de Jupilingo, pueblo abandonado ya a mediados del siglo XVII por sus últimos habitantes, quienes se habían trasladado precisamente a Esquipulas. A la solicitud de medición tramitada por particulares que querían adquirirlos, el pueblo se opone recurriendo, sin embargo, al alcalde de otro pueblo, o sea Esquipulas, que actúa en nombre de algunas familias que declaraban haberse trasladado allí pero que avanzaban derechos en calidad de últimos descendientes de los habitantes originarios de Jupilingo. El contencioso se desarrolla a caballo de los siglos XVII y XVIII, pero con un amplio intervalo que dura casi cuarenta años. Es decir, la oposición de los probables descendientes consigue parar la adjudicación de aquellas tierras. No obstante, tras un largo periodo, no solo las autoridades del pueblo de Esquipulas —que, a su decir, habían adquirido el derecho natural de posesión de aquellas tierras— no han puesto en marcha el procedimiento de titulación, sino que resulta que todavía no las habían puesto a cultivo. Se trataba de tierras de pasto para animales de gran tamaño y tan distantes de Esquipulas como para no permitir implantar milpas ni cultivos para los cuales se requerían trabajos y vigilancia frecuentes. En este punto, se renueva la petición de algunos particulares, solo que ahora la competición de subasta parece real y el precio por caballería asciende, de 6 tostones, a 50. Se las adjudicará un español desembolsando hasta 60 tostones por ellas.⁵⁷

Nada parecería justificar, a primera vista, la extrema crecida del precio entre 1680 y los años 40 del siglo XVIII. En otro espacio hemos estudiado la existencia de un doble circuito de precios: el administrado y arbitrado por las autoridades coloniales que vigilaban sobre las transacciones en las que aparecieran los pueblos indios, y el libre de las negociaciones entre particulares o

⁵⁷ AGCA, A1. leg. 6008, exp. 52923.

entre estos y los entes religiosos. En estas dinámicas intervino la Corona desde la primera mitad del siglo XVIII con el objetivo de actualizar los precios administrados y promover el desarrollo de un comercio desvinculado de los frenos y obstáculos del *ancien régime*. Con el precio administrado, en efecto, el juego de la demanda y de la oferta estaba ahogado y, con ello, también el desarrollo de las potencialidades productivas y las consecuentes transacciones por las cuales el fisco regio exigía las alcabalas, o sea, precisamente los derechos sobre transacciones. Significativamente, en 1737 se convirtió el tributo en especie a tributo en moneda, con el fin de proporcionar capacidades negociadoras a los productores indígenas, transformándoles en actores protagonistas dentro del mercado de la oferta y de la demanda, creado por intervención regia. Con ello, podían desvincularse relativamente de la economía de reproducción simple, o sea de la explotación ejercida por los comerciantes que interceptaban el producto durante su entrega obligatoria y a precios predeterminados para luego venderlo de nuevo libremente en la ciudad.⁵⁸

En dichas circunstancias, las subastas de aquellos terrenos que estamos tratando se habían fijado en valores muy bajos y ello se justificaba con la congelación de las dinámicas de relación entre los diversos actores sociales y étnicos, y los indios eran los preferidos por la Corona en cuanto tributarios. Sin embargo, ante el cese de los ingresos fiscales procedentes de los pueblos, y al acumularse los atrasos que tuvieron que ser recalculados y luego condonados entre 1728 y 1730,⁵⁹ en los años 40 del siglo XVIII y de ahí en adelante, el juego de la demanda y de la oferta pudo gradualmente desarrollarse y liberar sus propios efectos, precisamente gracias a la política borbónica de superación de los obstáculos constituidos por los reglamentos y leyes protectoras de las corporaciones. En efecto, aquellas tierras de Jupilingo no recaían en el ejido del pueblo que, por otra parte, había desaparecido, estando, a lo más, próximas a él. Ahora bien, en el segundo asalto de esta interminable competición que tenía por objeto la

⁵⁸ Pompejano, *Popoya*, 270-277.

⁵⁹ Pompejano, *Popoya*, cap. 10.

tierra, el actor étnico da un paso hacia atrás, no habiendo ya ninguna justificación para poner freno a la libre disponibilidad de la tierra. Señal de modernización económica y social inducida, pero también, más en general, de ladinización cultural justo en el distrito de la provincia que constituye el foco originario de la aparición del culto.

POCOS PESOS PARA EL ERARIO, POCOS REALES
PARA LAS FAMILIAS: TRABAJO Y TRIBUTOS

La puesta en marcha de la construcción del santuario de Esquipulas no constituye, de ningún modo, una oportunidad económica. Prueba de ello es que los propietarios de las pobres minas de plata de Alotepique deben pedirle al corregidor que se respete el trabajo forzoso por repartimiento (cada pueblo debía destinar cuotas de trabajo varonil adulto en rotación para las haciendas que las solicitaban) y contendérselo a la fabricación del Cristo, un trabajo del que, de todos modos, los indios rehuían. En las minas así como en la producción del añil, los indios contratados habrían tenido que trabajar “de sol a sol”, desde las ocho del lunes hasta el sábado. En cambio, lo cierto era que acudían al trabajo a las doce horas del lunes hasta la misma hora del sábado, después de lo cual —según lo que cuentan las fuentes— parece que se concedían a “vicios e insubordinación” derrochando los ocho reales del salario semanal o malvendiendo el pago en especie, como licores, vestidos y alimentos. O incluso se echaban al monte o a la costa para huir del trabajo coactivo.⁶⁰

Aquí es importante subrayar cómo sobre el tema del trabajo en repartimiento y sobre los repetidos impagos del tributo real se fue cimentando la alianza entre el bajo clero y la población indígena y mestiza pobre. Por paradójico que pueda parecer, los pueblos percibían como aliados a los párrocos que les exigían los tributos directos (obvenciones y raciones) e indirectos a través de las cofradías. No era así para el oficial real, el corregidor, que de esos gravámenes pedía la suspensión y la fusión de los bienes de

⁶⁰ AGI, Guatemala, 669.

las cofradías con los de las comunidades para mejorar las condiciones de vida de los indios, pero sobre todo de reponer las arcas reales y recuperar los atrasos del tributo.

Ello constituyó uno de los motivos inspiradores de la reforma y de la monetización del tributo.⁶¹ Al igual que en las otras provincias del reino, aquí se habían ido acumulando, en los primeros treinta años del siglo XVIII, numerosas insolvencias. Las autoridades de muchos pueblos de Chiquimula habían tramitado desde 1718 una petición de condonación de los atrasos. En gran medida, la “falta de agua y la esterilidad de frutos” habían provocado escasas cosechas del principal producto con el que se había calculado el tributo, o sea, el cacao. Pero las autoridades de los pueblos contestaron posteriormente que era más fácil pagar con dinero “por serles dificultoso conseguirlo por ser esta provincia muy escasa de reales y el comercio es solo ambalache”, es decir se realizaba a través del trueque.⁶² Como se ha dicho anteriormente, desde 1721 muchas familias habían tramitado una solicitud de alimentos, y de que se les condonaran los atrasos a partir de 1718. Una disposición regia recomendaba a los corregidores la puntual exacción del tributo futuro calculando como precio unitario de la carga del cacao (o sea 60 libras) la media del último quinquenio, una vez detraídos los gastos de transporte de la mercancía a la capital. Sin embargo, la interpretación del dispositivo regio dada por las autoridades fiscales del reino es que al menos la mitad del tributo sea en dinero, precisamente en el momento en que —estamos en los años 1731-1732— una epidemia de tifus hizo estragos de indios tributarios. Después, una invasión de langostas y lluvias torrenciales destrozaron las cosechas de un cacao que, además, era de calidad inferior respecto al que se produjo en los otros distritos del reino. Motivo por el cual la unidad de medida, la “carga”, debía ser equiparada añadiendo 10 libras de peso para compensar el escaso valor del cacao oriental. El efecto fue el alejamiento de indios de los pueblos y una fuerte caída de los ingresos fiscales.

⁶¹ Pompejano, *Popoya*, 253-260.

⁶² AGI, Guatemala, 331.

Una prueba ulterior y evidente del lento progresar del entramado relaciones políticas y de la hegemonía del bajo clero secular sobre los habitantes de la región resulta de la carta que los párrocos de seis asentamientos, los más poblados, incluyendo la cabecera Chiquimula, escriben en 1745 al presidente de la Audiencia denunciando que la acción del corregidor producía como efecto la fuga de tributarios hacia las montañas, la costa o al cercano El Salvador. De este modo, se ausentaban del trabajo asignado por repartimiento que les proporcionaba un miserable salario de 1.5 reales. Es decir, cumplían con la obligación del trabajo en las minas o en la construcción del edificio sagrado en Esquipulas, pero al ir o al volver huían dejando desolados los pueblos y sin ningún sustento a sus familias. Ni siquiera surtía efecto el obligarles o castigarles a latigazos, puesto que ellos volvían a las montañas o a la costa después de la expiación —tal como denunciaban los párrocos—. Además, durante tres años, desde 1746 hasta 1748, las intemperancias climáticas habían provocado escasas cosechas, sobre todo de maíz, hasta el punto de que, para alimentarse, la población tuvo que recurrir a los plátanos y a los haces de caña de azúcar antes de que se pudrieran, e incluso al hurto y a la venta de instrumentos agrícolas. La aflicción de los indios se iba agravando: ya no huían por su propia elección para sustraerse al tributo, sino obligados por el hambre, en busca de una oportunidad de supervivencia en la costa o en las provincias salvadoreñas. Además, las pésimas condiciones de alimentación y una epidemia de peste resultaron en que “a avido dias que se a tocado catorce ocasiones el santo oleo”, lamentaban los párrocos. Es un círculo vicioso y mortal en el que se acumulan eventos adversos: la falta de precipitaciones y, después, las aguas abundantes, la renuncia a efectuar las siembras de mayo y junio o las de septiembre y octubre, la ulterior penuria y debilitamiento de la población y, por último, la fuga hacia las provincias próximas, hasta el punto que “apenas se encuentran yndios en las calles”.

La solercia de los párrocos atraía la simpatía de los indios, así como la de los mulatos y mestizos pobres, que para sobre-

vivir recurrían al clásico expediente de gastarse el salario recibido anticipadamente sin cumplir posteriormente con su deber. En este caso, estaba prevista la pena de 200 latigazos y, para los reincidentes, el alejamiento de la comunidad a no menos de dos leguas.⁶³ Uno de los párrocos, José Garín, que ejercía su labor entre la cabecera y los pueblos anexos, se atrevía a ofrecer incluso su propio sínodo para hacer frente al menos a una cuota de la deuda tributaria acumulada, junto con el tesoro de su iglesia, con tal de que la Hacienda Real se declarara dispuesta a condonar los atrasos y de que los indios estuvieran dispuestos a reintegrar, con el tiempo, el tesoro de la parroquia que él mismo puso a disposición. No obstante, la severidad del corregidor obligó a los indios a huir masivamente el día del *Corpus Domini* de 1751. Instado por el corregidor a hacer volver a los fugitivos, el curato declaraba que las autoridades del pueblo habían aceptado encontrarle para escuchar sus razones, después de lo cual, arrodillados ante él, afirmaron que no huían a la montaña por “disafecto a la religión cattolica ni deslealtad a su Rey y Señor sino por el temor del castigo”.⁶⁴

En la parte final de la petición tramitada por el párroco en favor de sus fieles, aquel subrayaba el riesgo de que la celebración de la misa y la administración de los sacramentos se realizaran en iglesias de paja y cañas. No solo el riesgo físico de que los lugares sacros se destruyeran a causa del agua y del fuego y que se echaran a perder las imágenes y los retablos, sino sobre todo que “encargada la fabbrica de las Iglesias y culto divino, para que a vista de los esmeros y cuidado de los Monarchas, en uno y otro, crezca la reverencia en los yndios, y con el exemplo de que los soberanos se desvelen en ello, se aficionen mas a nuestra Santa Ley”.⁶⁵ Por último, el párroco de la cabecera advertía de que la insistencia sobre la obligación del tributo podía ser ocasión de “escandalo que los yndios digan que mas cuida la Audiencia de las minas que de la casa de Dios”. Sin embargo, consiguió convencerlos de

⁶³ AGI, Guatemala, 669.

⁶⁴ AGI, Guatemala, 903.

⁶⁵ AGI, Guatemala, 903.

que lo que mandaban el corregidor y la Audiencia no era lo que el rey y sus predecesores habían dispuesto. De hecho, los pobres fieles, indios y mestizos habían ofrecido su tiempo de descanso para arreglar la iglesia del pueblo de San Joseph, una fracción de la cabecera. Asimismo, el procurador del número de la Audiencia de Guatemala escribía al Consejo de Indias evidenciando la convergencia de “quanto conduce al alivio de los yndios [...] en servicio de la Magestad Divina, y expreso mandato de los Monarchas”. El procurador del número de la Audiencia se hacía portavoz y sostenedor de la convergencia de las dos autoridades, la espiritual y la política, como caras diferentes de una misma medalla: el tributo —escribía— es la señal del reconocimiento de la soberanía y de los derechos prediales del soberano, quien concede el uso de las tierras en su calidad de “verdadero señor de ellas”, y recibe el relativo tributo en recompensa “como el fondo alimenta las plantas de su propia substancia”.

El único límite que podía reconocerse era que, después, el colono recogiera realmente el fruto que había que entregarle al señor. Cabe aquí centrar la atención en este elemento: el clero tenía la capacidad de desvincularse de la teoría de la doble naturaleza del único poder que compartía con la autoridad civil. Haciéndose sostenedor de las razones de los indios y de los mulatos y mestizos pobres ante el escándalo de su pobreza, chocando contra el corregidor sobre temas de la exacción del tributo, sobre las competencias y privilegios con los regulares y hasta con los obispos elegidos entre sus filas, el bajo clero de la provincia se acreditaba como único interlocutor de indios cada vez más ladinizados y de campesinos pobres mestizos y mulatos.⁶⁶ Esto no hacía más que madurar su papel político.

Un fragmento de la carta de los párrocos expone el sentido de la situación de crisis y de la maduración de la relación política entre bajo clero e indios pobres en vías de ladinización: puesto que un indio recibe un salario diario de 1.5 reales, si el hacendado o el propietario de las minas le concede el sustento diario de alimentos, el salario se reducirá a solo 1 real. Medio real cues-

⁶⁶ AGI, Guatemala 214, parte I.

tan los alimentos necesarios, pero una familia está generalmente compuesta por tres personas, y también las hay de siete integrantes, lo cual significa que para sobrevivir serán necesarios tantos medios reales como miembros de la familia. En estas condiciones, sostenían los párrocos, las soluciones eran la mendicidad, y para las mujeres, cuyo salario era un tercio del de los hombres, solo quedaba la prostitución.⁶⁷

⁶⁷ AGI, Guatemala 214, parte II. En términos generales, es importante subrayar cómo, a la hora de calcular el salario en reales, es decir en moneda, no correspondía necesariamente un pago en efectivo. El real funcionaba, en este caso, como unidad de cuenta, puesto que era muy raro encontrar la moneda metálica, no solo porque la casa de moneda del reino se constituiría en 1733, sino también por una progresiva marginalización del cacao centroamericano en los mercados mexicanos, en favor del de Guayaquil. Ello produjo una consistente reducción del flujo de monedas desde México hacia el Reino de Guatemala, y con las cuales se pagaba, tradicionalmente, el cacao. Pero en el caso del salario, se solía referir a la moneda fraccionaria, que además resultaba difícil de interceptar. Así que la moneda funcionaba, a la vez, como unidad de cuenta y de intercambio y, alternativamente, unidad de cuenta o de medida, en función de los circuitos comerciales. Centrándonos en la retribución del trabajo, factor productivo estratégico en la economía colonial, y en las microtransacciones cotidianas, cabe señalar que el salario se calculaba formalmente en reales y se cobraba materialmente, mediante un truke, en especie. Primaban sobre todo los alimentos, que se valoraban a precios inflados, puesto que se distribuían a través de las cantinas patronales o por iniciativa de los comerciantes, que interceptaban los productos en los lugares de producción a precios administrados para luego revenderlos libremente. En este proceso —como demuestran los estudios de Polanyi sobre el comercio regulado, véase por ejemplo, *Il Dahomey*, cap. 10— se conseguía un doble resultado: por un lado, se consolidaba la estructura social y política “arcaica” que fijaba en origen el valor de los productos y las condiciones de comercio, y por otro, se estabilizaban administrativamente los precios de los bienes. En nuestro caso, todo ello resultaba ventajoso para los mediadores del intercambio (comerciantes y burocracia regia) puesto que, a veces, los precios de compra de los productos quedaban invariados durante largos periodos, al estar fijados políticamente, sin seguir las reglas de mercado entre demanda y oferta. El intercambio administrado —sostiene además Polanyi— consolida el estatus y el Estado, pone límites al consumo de los pobres y salvaguarda el tenor de vida y los privilegios de las clases acomodadas (Polanyi, *Il Dahomey e la tratta degli schiavi*, 152): una relevante reflexión para el contexto que vamos analizando. La acumulación se concentra en el capital comercial que

Por lo que se refiere a la oferta de trabajo, solo había disponibilidad en el sector del ganado y de los molinos donde se trabajaba la caña de azúcar. Sin embargo, tanto en uno como en otro, la oferta era mínima, puesto que bastaban pocos hombres

se aprovecha, en la fase de realización, de la productividad superior europea. A diferencia del capitalismo, la circulación resulta determinante respecto a la producción, poniendo orden en la jerarquía. Véase al respecto Carmagnani, *L'America Latina*, 27-37. En el caso concreto que estamos analizando —del cual prefiero enfocar el circuito interno del intercambio regulado respecto a las determinantes externas del flujo hacia la madre patria—, considero que estamos ante una economía en transición cargada de ambivalencias. Tras la relativa desestructuración de las comunidades originarias de pertenencia, que estaban obligadas a distribuir cierta cantidad de trabajo en los ciclos productivos, el trabajo libre representaba ya una realidad que coexistía con las prestaciones obligatorias, y aun siendo formalmente libre, la retribución del trabajo no configuraba un salario capitalista, puesto que, que fuera diario o semanal, se medía a través de los precios de los bienes alimentarios fijados administrativamente, y no por el mercado. En las microtransacciones, incluida la retribución del trabajo y la adquisición de alimentos, la moneda fraccionaria circulante era, de todas maneras, más bien escasa, desgastada y “cortada”, de valor intrínseco inferior al valor nominal. Todo ello hacía que los comerciantes le atribuyeran un valor discrecional en su propio beneficio. En su conjunto, todos estos elementos concurrían al aumento de los precios de los alimentos al consumo, a una mala retribución del trabajo a través de productos cuyos precios estaban congelados desde hacía décadas, y a empobrecer a las familias. Las que no podían recurrir a medios suficientes de autosustentación, estaban consecuentemente obligadas a buscar fuentes de ingresos complementarias integrativas o subsidiarias, a emigrar de las comunidades originarias, hasta el extremo de vender las herramientas de trabajo o prostituirse —en el caso de las mujeres—, como testimonian los documentos citados anteriormente. En tales condiciones, iba reforzándose el abandono de las comunidades originarias debido a las obligaciones tributarias, y con la *desetnización* se desequilibraba el sentido de identidad colectiva hacia un mayor sentido de individualización. Esto constituye uno de los hilos rojos de nuestra reconstrucción. Por lo que se refiere al Reino de Guatemala, en particular desde la época de los Borbones en adelante, he tratado de ilustrar este mecanismo en *La crisi dell'ancien régime*, cap. 2. También en *Popoza*, cap. 10. La línea maestra de estas reflexiones se halla en la distinción, varias veces subrayada por Romano, entre economía natural (A. Dopsch) y monetaria. A este respecto, páginas magistrales son las póstumas en Romano, *América Latina*, 331 y ss.

para cuidar de los animales. Lo mismo ocurría con los molinos y, además de una rara oferta, el tipo de trabajo requería cierta especialización y un cuidado que los indios desconocían. Por lo tanto, los párrocos se preguntaban “¿Donde acomodaremos los demás miles de yndios que estan deviendo?”.

Por último, una señal ulterior de crisis se nos revela cuando las autoridades borbónicas aspiraban a conocer debidamente las condiciones del reino para poner en marcha las reformas modernizadoras, fundamentalmente la conversión del tributo en dinero y el fin de los precios administrados por las autoridades en lugar de ser producidos por el juego de la demanda y la oferta. Se necesitaba conocer los ingresos fiscales de la Hacienda en su conjunto, además de los gastos. En respuesta a la real cédula del 9 de julio de 1775, se efectuaba un censo tanto del uno como del otro. Respecto a los 47835 pesos que gravaban sobre 31 000 tributarios (los datos se refieren al reino en su conjunto) según un cálculo realizado en 1694, los ingresos tributarios de 1775 se había reducido a la mitad. Por lo que atañe a Chiquimula, no sorprende el dato según el cual sobrevivieron solo nueve títulos de encomienda sobre un total de 217 en todo el reino. La renta producida era de 3959 pesos de la que beneficiaban sobre todo las mujeres (7 de 9), por un porcentaje del 4 % y del 3 % sobre el total de los pesos y de los títulos, respectivamente.⁶⁸

El instituto de la encomienda se manifestaba como el residuo de una pensión de la que gozaban viudas y descendientes de antiguos titulares, por una media de menos de 400 pesos anuales, muy lejos de garantizar el rango. Pero el dato general sobre la contracción de los ingresos fiscales nos deja intuir cómo a ello correspondía una igual reducción del número de tributarios. En virtud de esta condición y por la acumulación de los atrasos tributarios, las autoridades españolas habían condonado y liquidado, en torno a los años 30 del siglo XVIII, los gravámenes que los pueblos no habían abonado.⁶⁹ Esto no debe hacernos pensar en una clara reducción de la población en general, sino en su

⁶⁸ AGI, Guatemala 582.

⁶⁹ Pompejano, *Popoya*, cap. 10.

componente indígena que, a través de la ladinización y la fuga de la condición étnica, pero también emigrando hacia la costa o las haciendas, se sustraía a la obligación de tributar. En 1775, el Consejo de Indias recibía una correspondencia de la Audiencia en la que se lamentaba de que, sobre todo los indios más jóvenes, emigraban hacia las ciudades, llevando prendas ladinas y mezclándose con la población de españoles negros, mestizos y zambos (hijos de negro e india). La Audiencia pedía el permiso de mandar redactar un detallado censo de “casta y gente inservible que por consiguiente se niega a la contribución” y, emigrando, se concede al ocio y al vagabundeo. Para redactar el censo se solicitaba la participación de los párrocos, de cuyos libros bautismales de los últimos cincuenta años se podía valorar la población tributaria. Y si esto no hubiera sido posible “se estara a la resulta del examen segun su estructura, pelo y color”.⁷⁰

No conozco cuál fue el resultado de esta solicitud para un puntual registro de la población tributaria. Cabe añadir una nota sobre la emigración étnica: en 1740 se hace un cálculo de las cofradías en la provincia de Chiquimula, resultando 72, mientras que 17 son las hermandades.⁷¹ La diferencia está en la composición étnica: indios en las primeras, ladinos en las segundas. De hecho, la denominación distinta parece ser, sin embargo, una inercia del pasado. Treinta años después, en 1776, el corredor informa de que las dos agregaciones ya no se pueden distinguir ni en sentido étnico ni por su respectiva condición patrimonial. En efecto, los párrocos no habían colaborado en el censo ni habían producido los libros contables en los que rezaban capitales, entradas y salidas. Incluso habían amenazado con excomulgar a los mayordomos, es decir a los administradores de las cofradías que hubieran colaborado. No nos pudimos basar ni siquiera en los testimonios de los indios que “no son capaces de acierto por su estupidez”. Cabe notar que es muy rara la indicación “de indios” o “de gente ladina” después de la expresión “las cofradías”. En general, ello confirma la naturaleza mixta de las

⁷⁰ AGI, Guatemala, 553.

⁷¹ AGCA, A1., leg. 104, exp. 4758.

mismas, o mejor, mientras que para las cofradías se indica solo el patrimonio de animales, ocurre que para las hermandades, formadas por ladinos y españoles, se indica un capital mueble. El censo de 1775, además, confirma que en toda la provincia existía una sola cofradía devota al Cristo Negro y que se hallaba en Esquipula, que gozaba de un discreto patrimonio y que entre 1771 y 1794, resulta que se disputó unas tierras con unos solicitantes españoles.⁷²

Con respecto a estas dinámicas, el pueblo de Esquipulas registraba la mayor pérdida de población de toda la provincia: pasaba de 160 a 102 tributarios, una merma del 35 %, señal de que el santuario ya ultimado y sus actividades inducidas no habían sido capaces de atraer a la población y ni siquiera de frenar la disminución, excepto, posiblemente, en los periodos de las fiestas de enero y de Semana Santa. Si repasamos el esquema que resume los datos sobre la población, se deduce que ha desaparecido la categoría de cacique (autoridad del pueblo descendiente del rango de la nobleza local tradicional) en cuya columna no se registran datos, mientras que entre los “reservados” del tributo se indican solo a los poseores de cargas electivas. Los reservados no superan un escaso 4.6 % sobre el total de la población, por lo que se trata de una reducida élite que gestiona los negocios de los municipios. Por otro lado, la parte preponderante de la carga fiscal se distribuye sobre la masa de los tributarios enteros, casados y solteros, es decir casi un tercio de la población total. Además, los que huyen de la condición de tributarios solo constituye el 2.86 %, lo cual significa que son pocos, pero empeora igualmente y de modo considerable la condición del tercio que se queda y, en general, de todo el resto de la población privada del sostén material y de la contribución de los fugitivos, a menudo cabezas de familia, para sostener la carga fiscal. Esta, sin embargo, no se podía cobrar puntualmente puesto que entre la esterilidad de los suelos, la cíclica invasión de las langostas, las epidemias de peste y las lluvias —a la vez, demasiado abundan-

⁷² AGCA, A1., leg. 104, exp. 4758; A2., leg. 1598, exp. 26329, y A1., leg. 6046, exp. 53378.

tes y demasiado escasas—, el tributo se acumulaba cíclicamente hasta rozar, entre 1746 y 1748, los 6000 pesos.⁷³

En suma, el panorama que se nos presenta es, por un lado, el de una élite indígena de reducidas dimensiones que, a través de las cargas electivas, se hace cargo de la administración de los pueblos y que, en virtud de esta condición, está exenta del tributo; por otro, el de una población empobrecida que busca una solución a las urgencias cotidianas huyendo del tributo y de la comunidad de pertenencia, viviendo en la mendicidad y, en casos extremos, practicando la prostitución y vendiendo las herramientas de trabajo.

El bajo clero constituye, en este escenario, un referente único a la hora de interpretar el agudo malestar. Inicialmente, es un actor externo, de procedencia española y luego criolla, que va en busca de una oportunidad, tal como lo harán, posteriormente, los participantes en la conquista y, más tarde, los colonos. Una vez integrado en el contexto social y partícipe de las dificultades generales, el bajo clero va asumiendo un papel de defensor no solo de los indios, sino también de los mestizos y mulatos pobres, puesto que los confines étnicos se fueron difuminando con el tiempo. Una defensa instrumental, si se quiere, funcional al interés y al decoro de clase de los curatos. Estos se convierten, de todos modos, en interlocutores y aliados de la población local pobre. Si se piensa que fue precisamente el Oriente el escenario donde se puso en marcha y se difundió posteriormente por todo el istmo la guerra sanfedista contra el primer liberalismo y el jacobinismo de la primera mitad del siglo XIX, quizá podremos explicarnos mejor cuáles fueron las raíces de aquel motín que, erróneamente, fue interpretado como una “indiada”. De hecho, no fueron indios, sino campesinos pobres, quienes se rebelaron, instigados por el bajo clero y por los párrocos, que supieron orientar el descontento popular contra la legislación jacobina y anticlerical subversiva de los institutos corporativos y de la tradición.⁷⁴ Además, el líder de la revuelta fue un mestizo, Rafael

⁷³ AGI, Guatemala, 214.

⁷⁴ Woodward, *Rafael Carrera*.

Carrera, que el cónsul de Su Majestad Británica en Centroamérica definía como un *dirty indian pigdriver*. Por consiguiente, el bajo clero supo actuar como sujeto político capaz de prefigurar un bloque corporativo sobre base territorial, cimentado por el clericalismo y posteriormente explotado, de modo excelente, por la clase política conservadora, heredera de la Colonia.⁷⁵

⁷⁵ Pompejano, *La crisi dell'ancien régime*.

CAPÍTULO 3

EL DIOS NEGRO DE LOS HOMBRES BLANCOS

EL CULTO AL CRISTO NEGRO

En este escenario de crisis material, el testimonio étnico-religioso constituido por el culto al Cristo Negro adquiere valor y vigor, facilitando una importante inversión simbólica justo en el momento en que la política de los Borbones aspiraba a secularizar las parroquias y reducir el poder y la autonomía de las órdenes religiosas. Pero desde las postrimerías del siglo xvii, las primeras canonizaciones de indios, la sacralización del espacio y del tiempo a través de la realización de santuarios barrocos y de fiestas y procesiones atractivas, marcaron un hito en el camino de criollización de la dimensión religiosa, facilitando la adquisición de datos originarios y americanos con el fin de construir un imaginario religioso y político nuevos.¹

Sin embargo, llama la atención el hecho de que todavía no se encuentren en las fuentes referencias apreciables contemporáneas al culto —aparte de la citación en los *Marginales*, de Fuentes y Guzmán, que data de finales del siglo xvii—, ni siquiera en los testamentos, en los dispositivos acerca de los sufragios y de las misas por celebrar ni en los iconos sagrados de los que dan fe

¹ Cantù, *La conquista spirituale*, cap. 7.

los inventarios.² Además, de la lista de las cofradías producida en ocasión del ya citado conflicto de competencias acerca de la aprobación de los estatutos y su operatividad, no se deduce que en los 19 pueblos de la provincia de Chiquimula hubieran surgido cofradías dedicadas al Cristo, salvo la de Esquipulas y otra, constituida en Quezaltepeque.³ Sobre la primera gravan solo 20 tostones anuales por las misas cantadas para la fiesta titular y para los difuntos. Una cantidad muy inferior a lo que debían las otras del mismo pueblo: por ejemplo, la cofradía del Apóstol Señor Santiago, el patrón de la comunidad, pagaba hasta 70 tostones. La cofradía del Santo Cristo de Esquipulas, con sede en la capital Quezaltepeque, de la que dependía Esquipulas, era aún más rica. Sin embargo, se trataba de una cofradía de españoles, también sin licencia, pero que podía contar con una hacienda de 200 cabezas de ganado, 8 mulas y 90 caballos. Su capital líquido ascendía a 300 pesos, con lo cual resultaba mucho más rico y distribuido en todo el año el calendario de las funciones que se podía permitir financiar, incluida la fiesta titular del 15 de enero, esto es, la del Cristo Negro. El conjunto de los datos resumidos —18 pueblos en los que ejercían su labor las 88 cofradías y hermandades con una mínima presencia de agregaciones devotas al Cristo Negro—, además de plantearnos algunas interrogantes sobre el origen y naturaleza del culto, nos deja sospechar que se produjo una suerte de promoción, que aceleró su difusión y popularización.

El concierto con el que se encargó la obra al escultor Quirio Cataño se remonta a agosto de 1594. Después de haberse extraviado —hasta el punto que Fuentes y Guzmán, que escribía entre 1691 y 1699, ignoraba quién era el autor de la obra— fue encontrado en mal estado, y en 1685 fue transcrito de su original al final del registro de bautismos de la parroquia de Quezaltepeque. De este modo se conoce su contenido, que nos informa de cómo había sido el Provisor Vicario del obispado quien mandó colocar la obra en el apartado pueblo del Oriente,

² A1. 20, leg. 3060, exp. 29331.

³ AGI, Guatemala 155.

aunque la tradición cuente que fueron los indios quienes encargaron la estatua. Una cuestión que recibe respuesta tras haber consultado los documentos del Archivo Arzobispal de Guatemala. La estatua de madera de naranjo fue entregada en marzo de 1595.⁴

¿Por qué era de color oscuro? Hasta hoy no se ha dado una respuesta cierta. Los cultores de historia patria y rectores del santuario que alberga la escultura escribieron del efecto del humo de la velas y de los inciensos de los devotos. O bien se habló de un efecto deseado: representar a través del color bruno el sentido del sufrimiento, de grumos de sangre de las heridas provocadas en el cuerpo martirizado por la Pasión. Por otra parte, también se juzgó como blasfemia el hecho de atribuir un color negro originario a la representación de Dios.⁵ La reciente restauración de la obra parece haber dado una contribución importante acerca de la disputa sobre el color: se trataría del oscurecimiento de la madera de naranjo que sirvió de materia prima para la escultura. Sin embargo, el color originario de la estatua resultó ser oliváceo.⁶ Sobre la base documental puede decirse que Quirio era de origen europeo: portugués, según algunos, o “mediterráneo” para otros, de Marsella o de Génova. En ambos casos, debió estar familiarizado con las poblaciones africanas por las relaciones comerciales y también por las expediciones destinadas a capturar esclavos. Residió en la capital del reino en un barrio de personas notables y en los archivos notariales hay huellas de su existencia.⁷

En el plano histórico, cabe subrayar que la polémica desatada sobre el color originario y el oscurecimiento de la estatua es relativamente reciente. Su origen y su significado habría que buscarlos a lo largo del siglo XIX, probablemente, en el ascenso social y político del segmento ladino, que necesitaba distinguirse de las clases sociales y castas compuestas por mestizos y mulatos. En la

⁴ García Aceituno, *Esquipulas*, 19-37.

⁵ García Aceituno, *Esquipulas*, 257. Noticias sobre el taller de Quirio en AGCA, A1.20, leg. 426; A1.20, leg. 1043, exp. 9536.

⁶ Véase González de Flores y Carias Ortega, *Restauración en Esquipulas*.

⁷ Véase Berlin, *Historia de la imaginería*.

economía de este trabajo importa mayormente destacar que “el color verdadero lo impone la tradición”.⁸

La hechura del Cristo se nos representa negra, sí, pero no roma, un Cristo *patiens* y no *triumphans* (véase imagen 2). Una señal dirigida a los pueblos sometidos del Oriente y que había que culturizar y evangelizar proponiéndoles un símbolo cargado sí de ambivalencias, pero cautivador: el soma y la *facies* de un blanco, pero el color negro oliváceo muy parecido al de los indígenas, una divinidad que padece el sufrimiento y el dolor de la muerte al igual que ellos padecían la inclemencia de la conquista,⁹ pero, al mismo tiempo, representación de un Dios salvífico. El mensaje explícito es que nadie queda excluido de la salvación a través de una vida generosa de sufrimientos y que, finalmente, regala la muerte. La muerte es el fondo erótico de la vida para el caballero del medioevo tardío y hasta el renacimiento —escribió Johan Huizinga.¹⁰



Imagen 2. Cristo Negro de Esquipulas.

⁸ Navarrete Cáceres, *Las rimas del peregrino*, 15. Es uno de los mayores antropólogos centroamericanos y el mayor estudioso de las tradiciones populares y religiosas relacionadas con el culto al Cristo Negro.

⁹ Marroquín Fernández, *Remembranzas de Esquipulas*, 28.

¹⁰ Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, 100.

Su representación es dramática, pero si se trata de la muerte de Dios —aun siendo el de los colonizadores— ella se transforma por naturaleza: es la muerte de Quien promete el fin de la muerte misma y del sufrimiento. Y estos sentimientos eran evidenciados por la expresividad barroca de la escultura que debía emocionar. Un concepto práctico que no debía transmitir informaciones doctrinarias, sino suscitar participación emotiva “no libre” ni mística, según el espíritu de la áspera batalla librada en España contra los alumbraos y contra la libertad espiritual.¹¹ El contexto saturado de referencias religiosas y la percepción de un paralelismo del orden político y del cósmico, en el que participaban colonizadores y colonos, hizo que se consolidara el significado del orden jerárquico como justificación del drama irresuelto del sufrimiento y del dolor históricos y, por último, de la muerte. Una jerarquía doble, una sagrada y una política, que ahonda sus raíces y adquiere legitimidad en el origen común y divino del poder. Y si a una le toca la guía espiritual, a la otra le compete la vigilancia ética y política, la policía de la convivencia.

En un primer momento, la estatua fue colocada en una cabaña de paja en un campo de algodón y, posteriormente, en la parroquia de la capital desde donde, en 1759, fue trasladada al grandioso santuario. Los destinatarios del mensaje dramático eran los indios chortís, la etnia prevalente precisamente en la zona de Chiquimula-Esquipulas. Según la reconstrucción de aquellos lejanos acontecimientos, los mismos indios se impusieron un tributo a sí mismos poniendo a cultivo el campo de algodón con el fin de disponer de un icono al que venerar.¹² Se trataría de una leyenda posterior, si pensamos en la cuantiosa suma (100 tostones) que, según el concierto, constituyó el precio de la obra, además de la difícil estabilización de la conquista en la entera región, lo que hace inverosímil la entusiasta movilización financiera de los indios para obtener una imagen sagrada, lo que era más probable para los conquistadores blancos. Por supuesto,

¹¹ Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, 226. También Maravall, *La cultura del Barocco*, 419; Martín, “Reforma religiosa europea”.

¹² Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, y García, *Esquipulas*.

la pieza debió de destinarse para estabilizar y pacificar la belicosa provincia oriental, suscitando consenso y catalizándolo alrededor de la imagen de un Redentor negro.

Estaríamos ante un compromiso étnico y religioso que aspiraba a consolidar la conquista haciendo compatibles los datos originarios con la importación y la implantación de modelos europeos. Un compromiso que puede deducirse no solo por el color de la estatua, que evoca, de todos modos, los rasgos significativos del panteón y de la historia religiosa de los mayas, sino también por otros elementos. Para delimitar el discurso, me centraré sobre todo en el calendario de la fiesta, en la elección del lugar y en la relación lugar-rito-mercado.¹³ Sin embargo, considero que no menos relevante fue la intervención sobre el imaginario colectivo y religioso indígena: de las expectativas colectivas ligadas al ciclo agrícola, formulo la hipótesis de que se operó una progresiva individualización de la gracia ligada a un tipo de “milagro móvil” y a la curación de patologías físicas y psíquicas. Al final de este recorrido, la elección del santuario, de su lugar y el estilo de su realización aparecerán, quizás, un poco más comprensibles. Al mismo tiempo, se comprenderá mejor el debilitamiento del vínculo de un patronazgo territorial relacionado con la devoción de un santo de la comunidad.¹⁴ Por último, será más ágil, quizás, la lectura a contraluz, tal como la proponen antropólogos y etnógrafos, del lenguaje de las novenas y de las primeras plegarias difundidas y, después, también impresas en la primera mitad del siglo XVIII. Subrayo cómo la transformación del culto a mito más que local maduró en una época en la que las poblaciones indígenas del Oriente ya habían sido hispanizadas, una cuestión que vuelve a plantear el tema de la íntima transformación del culto hacia resultados y a través de dinámicas diferentes respecto al tiempo de su origen.

¹³ Alcina Franch, “El complejo ‘santuario-mercado-festival’...”.

¹⁴ Cantù, *La conquista spirituale*, indica la relación entre la adopción de un santo protector comunitario, de una onomástica y toponomástica enlazadas con el espíritu de la *criollización* del imaginario colectivo tanto indígena como blanco.

UN CULTO, UN COLOR, Y MUCHAS DEVOCIONES

Por lo que atañe a las señales de un compromiso étnico y religioso, valdrá la pena volver, por el momento, al color negro. Desvinculemos el color de la manufactura de Quirio de la hipótesis sobre el bagaje cultural europeo o incluso mediterráneo,¹⁵ para tratar más bien de profundizar en el contexto en el que la estatua fue colocada en el intento de maravillar y atraer.

El negro es un color significativo en la simbología maya: representa el Oeste y la noche, pero también la muerte y el inframundo. En la cosmogonía maya, el dualismo es signo del ciclo vital, del planteamiento constante de la contraposición vida/muerte. El jaguar es el rey de la noche, pero es también el animal en que se trasforma el dios del sol, Kinich Ahau, al bajar al inframundo para gobernar la noche. Y el inframundo no es solo el lugar de la muerte sino también de los antepasados que ofrendaron su vida, la cual les es restituida mediante el sacrificio de la sangre.¹⁶ Existe una referencia originaria previa a la Colonia, sobre la carga simbólica del color —quizás de los colores, que aún hoy se pueden apreciar, por ejemplo, en las velas que los peregrinos encienden ante el Cristo de Esquipulas—,¹⁷ una referencia compartida, además, por las poblaciones propiamente mayas desde Chiapas hasta Guatemala y que, en épocas sucesivas, se difundiría incluso desde el sur de los actuales Estados Unidos hasta Costa Rica y, aún hasta Perú. Una referencia difundida y compartida que verosimilmente representó una condición necesaria para su readquisición o para su yuxtaposición a los elementos simbólicos de la religión de los colonizadores españoles.

¹⁵ Véase, por ejemplo, Fiume, *Il santo moro*, concretamente en cap. VII. También Fiume y Modica, *San Benedetto il Moro*. Argumentos para una reflexión historiográfica en Zarri, *Ordini religiosi*. Sobre cultos específicos véase La Mattina, *L'Ecce Homo in Sicilia*. Singulares las convergencias con el culto al Cristo negro de Nardò en Puglia: véase Gaballo y Bove Balestra, *Il Cristo nero della cattedrale di Nardò*.

¹⁶ M. Rivera Dorado, *La religión maya*, 93.

¹⁷ Horst y Bond, *Hace cuatro siglos*.

El punto es comprender a través de qué vías, en época colonial, se difundió el culto y si es cierto que precisamente el Cristo Negro de Esquipulas constituyó el motor originario de esta difusión. Los estudios de etnoarqueología nos informan de que la Esquipulas española debió de ser, en época precolombina, sede de un culto a una deidad negra, Ek-Chuah, protector de los mercaderes.¹⁸ En sus intercambios, estos recorrían un área que se extendía desde el sureste de Esquipulas, desde Copan y Comayagua en Honduras, hasta la laguna de Quiriguá y la cuenca del río Motagua al norte, en Escuintla, Suchitepequez y Sonsonate al sur (los actuales territorios de Guatemala y El Salvador). Los objetos de intercambio eran obsidiana, sal y alimentos variados.¹⁹ Como ya se ha dicho, el principal centro político y comercial era la ciudad maya de Copán, que fue fundada —según cuentan— precisamente por el mítico Quezalcóatl-Kukulkán, o Topiltzin-Acxitl, en su migración hacia el sur (los nombres varían según la etnia que los define). Y precisamente Copán sería la capital del reino Payaqui, o Chiquimulhá o Hueytlató.²⁰ A su llegada, los españoles encontraron el reino Payaqui dividido en cuatro cacicazgos más importantes, uno de los cuales era Copán, gobernado por el cacique Copán-Calel, y los otros, Chiquimulhá, Jocotán y Mitlán, según una división operada por el mismo Kukulkán, quien dejaría su florido reino para volver a las tierras originarias de México nada más saber que su autoridad se había derribado.²¹

Como recordamos anteriormente, la subregión oriental fue sometida a través de la guerra librada contra el cacique de Copán, que se logró gracias a la conquista de la plaza fuerte de Mitlán, al oeste, y en virtud de la alianza con los invasores por parte de los indígenas de Jalpatagua. La resistencia chortí en la

¹⁸ Kendall, página mecanografiada que se conserva en CIRMA, en Antigua Guatemala, s.f. Y del mismo periodo, “The Black Christ of Esquipulas”. También Navarrete, “El Cristo negro de Esquipulas”.

¹⁹ Borhegyi, “Culto a la imagen; Thomas, Horst y Hunter, *Pilgrims Networks*.”

²⁰ Fernández Marroquín, *Apuntes de historia*. También Flores, *Chiquimula en la historia*.

²¹ Borhegyi, “Settlement Patterns”.

planicie donde surgía la Esquipulas precolonial fue áspera, y los indígenas consiguieron rodear a las tropas españolas y desencadenar un furioso incendio en las montañas circundantes hasta que el cacique se rindió.²²

Después del primer impacto destructor de la conquista, los españoles superpusieron el dominio colonial utilizando rutas comerciales y tejidos conectivos originarios. Sin embargo, las rutas marinas longitudinales y paralelas a la costa se mostraron inviables para los intercambios, a causa de la masiva presencia inglesa, sobre todo en el Caribe. Entonces se debieron explotar las peligrosas vías de comunicación y transporte en tierra firme que, sin embargo, comportaron frecuentes enfrentamientos con las belicosas poblaciones lacandonas al norte, entre Guatemala y México. Mi hipótesis es que, en correlación con el entramado de las rutas comerciales y de los intercambios por tierra, se consolidó también el intercambio simbólico, es decir, se reforzó el culto a una deidad negra desde Esquipulas hacia los territorios próximos y desde allí hasta México. Pero solo se trata de una hipótesis, puesto que faltan las confirmaciones necesarias, ante la ausencia de cronologías acerca del nacimiento de devociones a santos o divinidades negras —no sabemos siquiera si existía o dónde— y de noticias sobre posibles cultos prehispánicos correspondientes. Por último, no disponemos de ningún trabajo detallado sobre las rutas comerciales mayas en tierra por nuestra región. Verosíblemente, el culto hacia el norte transitaría a través de las tierras bajas del Petén,²³ donde se encuentra la ciudad de Flores en la cual se venera un Cristo negro. Flores era una estación en la que solían parar los mercaderes que ejercían su labor entre Guatemala y México, y precisamente allí se habrían detenido algunos comerciantes de Campeche o de Yucatán luego de adquirir una imagen del Cristo Negro en Esquipulas, no pudiendo transportarla porque de repente *se había vuelto* muy pesada.²⁴ La veneración al Cristo Negro, verdadera repre-

²² Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, 119 y ss.

²³ Navarrete, "El Cristo negro de Esquipulas".

²⁴ Esquivel Vásquez, "Romería al Cristo Negro".

sentación vicaria del dios negro Ek-Chuah, se difundiría en Comitán, Tecpatán y Tuxtla Gutiérrez —en Chiapas—, y en Puebla, Michoacán, Durango, Tlaxcala, Oaxaca, Veracruz, Tabasco, Chihuahua e, incluso, Nuevo México y el sur de California, en la primera década del siglo XIX, es decir, en 18 sitios en total. El culto registra presencias significativas en dirección opuesta, hacia el sur: en Honduras (9 sitios) y El Salvador (190 sitios), Nicaragua (8 sitios), Panamá, Costa Rica y Santo Domingo (1). El cálculo relativo a Guatemala resulta difícil puesto que, aparte de los 15 sitios que lo tienen por patrón, el culto está mucho más difundido, al venerarse también en altares laterales o en pequeñas capillas. Pero ¿se trata precisamente del Cristo de Esquipulas o más bien de la veneración a una deidad negra originaria y sobre la cual el Cristo Negro se impondría, asimilándola? El juicio queda en suspenso precisamente porque los estudios de los etnoarqueólogos no nos ofrecen pruebas temporales. Para algunos sitios, como Tila, en los Altos de Chiapas, lo que resulta es que un culto se estabilizaría en torno a 1539-1542, o sea, tras las conquistas. La inferencia con respecto al tiempo se deduce de la documentación relativa a las cofradías, pero otras fuentes nos informan de que el culto fue introducido por un fraile, que lo llevaría desde Querétaro.²⁵

Ante la dificultad de precisar la difusión en el espacio y en el tiempo del “rosario” del culto —que no será posible reconstruir sino a través de investigaciones locales y extensas que den cuenta de la eventual preexistencia de devociones a deidades negras— lo que se puede suponer del complejo de estudios sobre la Colonia es que el culto a Cristo o santos negros se hizo notorio y se difundió a escala más que local alrededor de la mitad del siglo XVIII. Ciertamente, la dificultad de moverse por el territorio debió producir una difusión de cultos locales que se hacían cada vez más populares a medida que aumentaba la distancia para alcanzar Esquipulas.²⁶ Es decir, si los cultos se habían difundido incluso con anterioridad, fue en la segunda mitad del siglo XVIII cuando

²⁵ Jossierand y Hopkins, “Tila y su Cristo Negro”.

²⁶ Thomas, Horst y Hunter, *Pilgrims Networks*.

se aceleró el paso desde el policentrismo hacia la mayor notoriedad de la devoción al Cristo de Esquipulas. Que el culto al Cristo Negro fue deseado y financiado por una pequeña comunidad de indígenas —que trabajaban un campo de algodón para costear la imagen— respondería al intento de fundar localmente, y en poblaciones originarias, un culto importado de España con el evidente fin de nacionalizarlo. Sin embargo, la aceleración de la que se hablaba no es ciertamente atribuible a una comunidad indígena ni a aventureros y devotos mercaderes o a un oscuro párroco, como parece ser que ocurrió en Tila o en Flores en épocas anteriores. El inspirador del mito parece haber sido, más bien, un dignatario eclesiástico, el obispo Pedro Pardo de Figueroa, tras haberse curado milagrosamente de una grave enfermedad que había contraído en su traslado de Perú a la diócesis de Guatemala, en 1735. El efecto fue la edificación de un suntuoso edificio entre barroco y neoclásico, que con su magnificencia sostenía y volvía a darle ímpetu a la notoriedad y a las grandes capacidades taumatúrgicas precisamente del Cristo venerado en Esquipulas.

Esta dinámica acababa por ofrecer otro servicio: la unificación tendencial del variado panteón indígena hacia una referencia prevalente contribuía a simplificar los símbolos y el panteón mismo. Los milagros prodigados no respondían a una pluralidad y a una ambigua actividad de intercesores, sino a un único mediador, que además era el mismo Dios: el Cristo Negro, por supuesto. Podemos imaginar que el culto se movía de Esquipulas y que volvía de los lugares incluso más distantes con más vigor y ajustado a cánones menos localistas y extemporáneos, vigilados por el ministerio. A los pocos años de la curación del obispo Pardo Figueroa, en 1743, la diócesis de Guatemala se convertía en sede arzobispal.

Por otro lado, este proceso de homogeneización tendencial no era ajeno a la orientación de la Corona borbónica, que aspiraba a simplificar y centralizar el gobierno de la sociedad también en la dimensión religiosa decretando la secularización de las parroquias, antes guiadas por los regulares, un brazo de la iglesia que

podía fácilmente sustraerse al gobierno regio en virtud de la amplia autonomía de la que disfrutaba. Además, precisamente mientras los Borbones establecían la fragmentación del gran Valle Central en el que surgía la capital del Reino de Guatemala —una medida destinada a debilitar el enorme poder del que disponía la oligarquía local—, en 1760 se dispuso la agregación de los corregimientos colindantes de Chiquimula y de Zacapa, en el Oriente.²⁷

Dicho esto, sería ingenuo imaginar que el culto policéntrico a una divinidad negra fue simplificado haciéndolo homogéneo a un único modelo, fuerte y hegemónico en el espacio. Los datos etnohistóricos presentes en un territorio muy grande, sobre todo el istmo mesoamericano y aún más allá, nos dan la sensación de una pluralidad de elementos dispersos y diversos que no es lícito menospreciar, a falta de datos históricos comprobados. Cabe recalcar la singularidad de que no se registraran sino esporádicas presencias de cofradías devotas al Cristo Negro en el Oriente en época colonial, lo cual probaría que el culto fue impuesto desde lo alto en un contexto local y que, posteriormente, maduró con el tiempo un significado y una función propia que permitieron su difusión.

Del mismo modo, verificamos cómo en 57 testamentos registrados durante un periodo a caballo entre la Independencia y la posterior construcción del santuario (1818-1840) se evidencia solo un legado en el que el testamentario dispone que se digan unas misas precisamente en el santuario. Las disposiciones van introducidas por largas disquisiciones teológicas que, en realidad, no son sino profesiones de fe y de obediencia canónica, pero solo episódicamente el testamentario (o la testamentaria) dispone ser enterrado en el santuario o en el cementerio próximo. En general, se halla escrita la instrucción de que, envuelto en ropa blanca, se inhume el cuerpo al igual que un pobre en la parroquia de Esquipulas o en la cabecera Quezaltepeque. Los legados son siempre monetarios, es decir no se registran constituciones de capellanías u obras pías de las cuales sacar una renta para celebrar misas. Solo una vez el testamento dispone

²⁷ Fernández Marroquín, *Apuntes de historia*, 36.

que se condonen sus créditos, y las cantidades destinadas a los pobres del pueblo son mínimas y raras. Los legados a cofradías individuaban como beneficiarias las de Las Ánimas del Purgatorio y de San Francisco, la Escuela de Cristo o algún convento esquipulteco o de la capital. Los inventarios a veces adjuntos nos informan de devociones a Santa Ana, San Antonio, San Rafael, San Francisco, a la Virgen del Rosario y a la de la Concepción, a San Miguel, San José, San Gerónimo y a San Vicente, pero nunca al Cristo Negro.²⁸ Ciertamente sería necesaria una investigación de más amplio respiro, como para abarcar un arco cronológico más vasto y las escrituras notariales, además de los registros realizados en el Juzgado municipal, cuyo alcalde transcribía testamentos, ventas y procuras en ausencia del notario público. De todos modos, aun tratándose de un muestrario de archivo, los documentos parecen poner en tela de juicio la raíz local del culto, lo cual crea interrogantes acerca de la fuerza propulsora originaria de su difusión.

Siguiendo con la complejidad de la asimilación y sobre el dualismo, un viajero británico del ochocientos registraba en Copán, Honduras, una creencia difundida sobre el Cristo Negro: él es “nuestro Señor” respondía una mujer indígena a Anne y Alfred Maudslay que le preguntaban. “¿Y la madre?”, “la Santísima Virgen”, contestaba la mujer. “¿Y el padre?”, “Nuestro Señor de Esquipulas [...] But I said, our Lord of Esquipulas is the Christ too. Yes, she answered, there are numbers of them, Nuestro Señor of Esquipulas, and Nuestro Señor of this and that, and she rattled through all the names of the shrines for leagues around. Was he ever alive on earth? I asked her. Quien sabe, hiw shoud I know?”²⁹

En épocas más recientes, los estudios de etnografía nos informan que, por ejemplo, las poblaciones chortís de Jocotán o en Camotán, próximas a Esquipulas, no tienen en sus festividades el 15 de enero, día en el que culminan las celebraciones en el santuario principal. Ellos, más bien, realizan peregrinajes en diferentes periodos, durante ciclos de cuatro días, celebrando la

²⁸ AGCA, A1.20, leg. 3060, exp. 29331.

²⁹ Maudslay y Maudslay, *A Glimpse at Guatemala*, 114-138.

fiesta del 15 de enero en su pueblo. La partida y el regreso de los peregrinos caracterizan un rito colectivo en el que participan todos los miembros de la comunidad, con papeles distintos. Durante la Semana Santa realizan una procesión en los pueblos con participación coral, representando no solo la Pasión, sino también los escarnios para quien, aun declarándose hijo de Dios, no era capaz de evitar el sufrimiento y librarse de la muerte.³⁰ Como quiera que se juzguen tales manifestaciones, es difícil no intuir su sentido de aislamiento territorial, quizás también étnico y social, que se refleja en el plano religioso.

Esta ambivalencia de significados y complejidad de actitudes no se puede pasar por alto. Antes bien, quizás esté relacionado con el hecho de que la devoción residió en sectores étnicamente diferentes de la población del reino. ¿Se puede, acaso, imaginar que fue reelaborada en sentido político y cultural hasta reconducirla a una lógica unitaria aun siendo dialéctica? La respuesta, verosímelmente, puede buscarse en el proceso de construcción del mito y de la tradición.

Ahora bien, centrándonos en la ambivalencia del color,³¹ ésta no acarrea consecuencias negativas, incluso examinándola desde el punto de vista de los colonizadores y desde el lado de los colonizados aún sin convertir. Una vez más, es útil referirse a la recurrencia de dos colores antitéticos. Desde la ciudad de Flores, en el Petén guatemalteco, o desde Tila, en el Chiapas mexicano, hasta el departamento de Santa Rosa, en Honduras, al sur, se representa anualmente una lucha entre el color blanco y el negro. Es el combate entre moros y cristianos en Flores o, en Tila, de la lucha del hombre negro (que vive en la cueva y viola a las mujeres) contra María (el significado de la raíz *til-* de Tila es precisamente “negro” o “carbón”), hasta Quesailica, en Honduras, donde el cuento popular narra de la existencia de dos iconos de Cristo y uno de ellos, el negro, destinado a la aldea hondu-

³⁰ Fought, *Chortí (Mayan) Texts*, 439-459.

³¹ Sobre el significado del color negro en la liturgia y en las costumbres de la Europa del bajo medioevo hasta los albores de la edad moderna, véase Pastoreau, *Una historia simbólica*, 173-187.

reña y traído de España, sería el que se destinó posteriormente a Esquipulas. Un Cristo taumaturgo que otorgaba el milagro de la curación del cólera gracias a la inmersión en aguas sanadoras.³² Siguiendo con los relatos registrados por los etnógrafos, se dice que el mismo Cristo Negro de Esquipulas reina sobre un inframundo acuático, situado justo debajo del santuario, en el que nadan dos serpientes que él controla y mantiene atadas, un Cristo esposo de la Virgen blanca.³³ En el municipio de Olopa, la peregrinación es precedida por algunos rituales domésticos, como la preparación, a cargo de las mujeres, de tortillas y *chinate*, un zumo fermentado del maíz, y por ritos colectivos en los que se aprontan unas velas que se encienden en honor a la Pastora, la Virgen esposa del Cristo Negro, llamado el Milagroso. La tradición narra que la imagen fue hallada en una planicie cercana a un lago habitado por una serpiente, que por la noche la envolvía en sus anillos, y destruía el trabajo cotidiano de edificación de la iglesia. Ante el nombre de Dios pronunciado por los obreros, la serpiente destructora se sumergió retumbando en las aguas donde yace atada a una cuerda, sujeta por el Cristo. La cuerda se *puede ver* aún hoy, bajando a las entrañas de la cueva cercana al templo. En aquel lugar y alrededor de la iglesia nació y se desarrolló la ciudad.³⁴

Quisiera llamar la atención sobre otro elemento común: desde Tila hasta Esquipulas es común la creencia según la cual el Cristo Negro se manifestó originariamente en el interior de una gruta. También este elemento recuerda el sentido religioso de un espacio querido por los mayas: en la gruta y en las cavidades de la tierra se hallan los caminos de relación y de acercamiento al inframundo y los antepasados, grutas habitadas además por seres sobrenaturales, dotados de poderes extraordinarios. La edificación del santuario de Esquipulas, como veremos, no anuló la preexistente creencia según la cual la divinidad local

³² Barrios Figueroa, “El culto del Cristo Negro”. También Navarrete, “Quesailica, Honduras”.

³³ Kendall, “The Black Christ of Esquipulas”.

³⁴ Fought, *Chortí (Mayan) Texts*, 454 y ss.

habitaba la gruta en una zona próxima. La gruta tiene unos cincuenta pasos de profundidad y, en la parte inferior aparecen, aún hoy, restos de ritos y plegarias, fruta fresca y hierbas, trozos de velas de característico color amarillo, que en la cultura maya representa la enfermedad. Igualmente significativo es que, casi a la mitad del oscuro camino, se abran simétricamente dos brazos que, en la creencia difundida que he podido recoger gracias a testigos y visitantes, no son sino los brazos de la cruz que la gruta reproduce. Oscura como el color del Cristo Negro —que según una de las múltiples versiones se habría encontrado precisamente en su interior—, la gruta da al margen izquierdo del pequeño río Milagro. Se trata de un río que alimentaba algunos canales de irrigación, presumiblemente precedentes a la conquista, que abastecían de agua a la planicie donde fue sembrado el campo de algodón que serviría para financiar la manufactura de la estatua.³⁵ Cerca del río, y junto al santuario, se formaba y se forma aún hoy un fango al que se atribuyen capacidades terapéuticas. La geofagia sigue siendo un elemento común: en Esquipulas se confeccionan, todavía, unas tabletas de fango —el llamado “pan del Señor”— con la imagen del Cristo Negro grabada, cuya ingestión parece producir curaciones, permitiendo una suerte de asimilación, a través de la tierra, de los poderes milagrosos que el santuario allá erigido posee.³⁶ Del mismo modo, en la gruta próxima a la iglesia de Tila en Chiapas y también en las proximidades de un río, se encuentra una mina de creta cuya ingestión produce curaciones milagrosas.³⁷

En breve: la inversión simbólica y política en el culto de Esquipulas, que hizo converger a autoridades políticas y religiosas, impulsaba la práctica de gobierno más allá de la autonomía del

³⁵ “Diario de Centro América” del 17 de febrero de 1984.

³⁶ Horst y Bond, *Hace cuatro siglos*; Navarrete Cáceres, “Quesailica, Honduras”. Una investigación llevada a cabo *in loco* no parece confirmar la geofagia. Por otro lado, nos refirieron —en el agosto de 2009— que sigue vigente la costumbre de deshacer las tabletas de fango en las que están grabadas figuras sagradas, incluida la del Crucifijo. La pasta producida se aplica en las fosas nasales para cortar las hemorragias.

³⁷ Josserand y Hopkins, “Tila y su Cristo Negro”.

pacto colonial de época habsbúrgica que, de hecho, había permitido amplios espacios a los rasgos culturales indígenas. Sin embargo, no se anuló la complejidad representada por la convivencia de creencias y por el compromiso entre potencias ctónicas y deidades celestes, entre castigo y gracia, entre Europa y América. La edificación de un santuario y el flujo de peregrinos hacia el lugar cargado de símbolos impulsaba, verosímelmente, la lenta formación de una comunidad virtual: una *short-lived-communitas*,³⁸ nueva por el concurso numeroso de peregrinos, débil en su configuración contingente y desterritorializada, fuerte por la participación en ritos y símbolos de igualdad étnica y social. Un evento cargado de potencialidades civiles y políticas: la fiesta prefiguraba los rasgos de la romería nacional con cantos, bailes, juegos, casi unos carnavales en los cuales sectores étnicos diversos y de distinta procedencia geográfica se mezclaban en una fiesta común.³⁹ En el plano religioso, no se le negaba el milagro a quien —indio, criollo o mestizo que fuera— hubiera demostrado ser capaz de ganarse la gracia a través de la conversión, así como el castigo golpeaba a los réprobos indistintamente de su condición social. Uno de los milagros más notorios, que después fue narrado en el drama *Los Nazarenos*, cuenta la historia de don Juan Palomeque y Vargas, rico mercader español, que había recobrado la vista habiéndole prometido al Cristo Negro una cadena de oro. Obtenida la curación, el rico mercader se alejó del templo y en el camino de regreso se burlaba del milagro mostrando al siervo que lo acompañaba la corona con la que se había quedado. Fue así que el réprobo se cayó del caballo volviendo a perder la vista.⁴⁰

DOS CALENDARIOS PARA UN SOLO TIEMPO

Respecto a los indicios del compromiso étnico y religioso, es necesario detenerse, una vez más, en el calendario de la fiesta.

³⁸ Kendall, “The Black Christ of Esquipulas”.

³⁹ Straub, “La romería como modelo”.

⁴⁰ Véase, por ejemplo, Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, 107-109.

En extrema síntesis, la fiesta del Cristo Negro se celebra en la segunda mitad de enero, pues aparentemente no hay ninguna coincidencia con el calendario litúrgico europeo, es decir, se trataría de un santo y de un culto americanos. Sin embargo, la ubicación temporal no es casual, antojándose ésta como un compromiso entre el refinadísimo cálculo del tiempo maya, ligado al ciclo agrícola, y el europeo.

El calendario maya, como es notorio, está compuesto por anillos concéntricos⁴¹ como el *tzolkin*, es decir el año de 260 días, que comienza a finales de abril, cuando empieza el invierno. Enero se sitúa al final del año de 250 días y próximo al diciembre en el que se realizan las cosechas de la segunda siembra de septiembre y octubre. A partir de enero se inaugura una fase de somnolencia y de tedio —así es como los antropólogos y estudiosos del área chortí describen el periodo, marcado por trabajos domésticos y por la artesanía—, y de febrero en adelante se queman los rastrojos para preparar los campos antes de las siembras, que se realizan a comienzos de mayo. Es una estación pobre de trabajos agobiantes en los campos, tan seca como para favorecer los desplazamientos, o sea, las peregrinaciones a larga distancia y las ritualidades. Y es una estación que, colocándose justo antes de las cosechas, deja un margen de autonomía también a las franjas más pobres, aquellas obligadas a deshacerse del producto de la cosecha de breve caducidad. Sin embargo, en toda la provincia no se señalan fiestas importantes en el periodo indicado, cuando menos hasta marzo, mientras que la mayoría de las festividades religiosas y de los mercados relativos se concentran entre junio y septiembre, entre el solsticio de invierno del 21 de junio y el equinoccio de primavera del 23 de septiembre, en plena estación de las cosechas de maíz y de frijoles, que constituyen la base de la alimentación popular. En el arco cronológico estacional marzo-septiembre se agrupaban las fiestas, aunque había un desfase entre las tierras altas y bajas debido a que era diferente el ciclo agrícola, según los respectivos climas y temperaturas. La asime-

⁴¹ Thompson, *La civiltà maya*, cap. IV. También Cabrera, *El calendario maya*.

tría creaba un contrapunte de ocasiones de socialización entre ambas regiones y a cada fiesta correspondía un mercado conforme a la secuencia individuada por Alcina Franch. Añado que, por lo que se refiere a la reelaboración indígena de la teología y del año litúrgico católicos, los antropólogos han evidenciado que la Navidad no representa para los mayas-chortí una fiesta importante, mientras que la Pascua de Resurrección es la que revela una deidad activa, un dios capaz de morir y resurgir como el semen, evocación del ciclo natural.

El relativo desfase cronológico de las festividades del Cristo Negro con respecto al calendario litúrgico católico es, quizás, recuperable en la especificidad del interciclo entre enero y abril, periodo de estancamiento laboral y de tiempo seco. Ese vacío podía ser recuperado desde el punto de vista eclesiástico asignándole una fecha relevante que fuera capaz de conjugar el calendario agrícola con el simbólico para concluirse en Pascua, en la coincidencia muy relevante de comienzos de año y de los trabajos, de invocaciones y ritualidades funcionales a la supervivencia material y al renacimiento espiritual. Durante la “flor de mayo” hasta el “día de la Cruz”, que se celebra el 3 de mayo, se invocan aún hoy a los santos del panteón para que colaboren con Dios a “derramar la lluvia”.⁴²

Además, cabe señalar que la fiesta titular se coloca justo antes de la Epifanía y que la estatua del Cristo Negro fue trasladada un sábado, precisamente el seis de enero de 1759, desde la iglesia parroquial hasta el santuario, acompañada por una gran procesión de hombres que, como los magos de la Epifanía —escribe uno de los testigos del acontecimiento, el capellán padre Miguel Montúfar—, iban a rendirle homenaje. Los reyes magos procedían de Oriente e iban guiados por un cometa, pero en el caso de Esquipulas los fieles iban hacia el Oriente y sin la guía de un cometa, sino del verdadero Sol: “la imagen de Cristo cru-

⁴² Castañeda, *Esquipulas*, 42-64. Y sobre todo Wisdom, *Los chortís de Guatemala*, 493-527. Véase también la obra monumental de Girard, *Los chortís ante el problema maya*, concretamente en el tomo II. También Reina, “Eastern Guatemalan Highlands”.

cificado iba por adelante como conduciendo al Sol mismo de Justicia”.⁴³ Y el homenaje no se rendía al Dios niño que todavía debía afrontar la muerte, sino al Cristo resurgido que ya la había vencido. La analogía con el Sol no es marginal en el contexto de la cultura maya.

Lo que se ha dicho hasta ahora sobre la ubicación del culto y de la fiesta en el calendario litúrgico constituye, sin embargo, el marco general, católico y europeo, por así decir, dentro del cual fue verosíblemente subsumido un acontecimiento más preciso que fijaba el ritmo de la vida y de las actividades de los Chortís, o sea de los habitantes originarios del área de Esquipulas. Centrémonos ahora en el 15 de enero, su fiesta principal: suponemos que en aquella fecha se manifestaba la importancia de la síntesis de eventos simbólicos no solo católicos sino también mayas. El 15 de enero constituía el final de un periodo de siete novenas durante las cuales maduraba el tiempo para celebrar un rito específico del lugar que estamos estudiando. El comienzo de las siete novenas se ubica en noviembre, justo antes de la segunda cosecha de maíz, materia prima de la que están compuestos los hombres, según la religión maya. En aquella fecha se inauguraba un mes *tacaxepuat*, de 20 días. El periodo que va del 15 de enero al 8 de febrero, consta efectivamente de 25 días, cinco de ellos aciagos y sin nombre, durante los cuales se suspendía toda actividad. El 8 de febrero, a finales de mes, se verificaba el primer tránsito del Sol desde el cenit y se daba inicio a los trabajos de preparación de los campos para las siembras, que se efectuarían a primeros del año *tzolkin*, de 260 días. El comienzo del año se celebraba con la fiesta de los vivos, o sea en abril, el mes de la Pascua de Resurrección, mientras que a finales del año transcurrido se celebraba el rito de los muertos en honor a Isin-kin, el lugar de donde provenía el maíz.⁴⁴

El 15 de enero, además, se celebraba un rito propiciatorio para el viaje hacia occidente, precisamente a Mitlán —el lugar que los españoles conquistaron antes de dedicarse a la pacifi-

⁴³ Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, 26.

⁴⁴ Lemus, “Datos para la historia”, 19 y 24 de enero de 1955.

cación completa de la región—. Allí en Mitlán tenía su sede el templo del dios mayor al que rendían culto los chortís para propiciar el regreso del invierno y, por consiguiente, de las lluvias necesarias para la germinación de las semillas del maíz. El *tzolkin* de 260 días arrancaba en abril —como ya se ha dicho— y en Mitlán se bendecían siete mazorcas de maíz en honor al dios Siete, el dios de los alimentos. Los sacerdotes chortís se trasladaban hacia allá, de oriente a occidente, para que se renovara el ciclo natural y, desde allí, se dirigían a Copán (hacia oriente, al actual Honduras, sede del cacicazgo dominante por toda la región, que los conquistadores tuvieron que someter repetidamente entre 1525 y 1530) para volver a recorrer el trayecto completo del Sol.⁴⁵ Cabe notar que el ciclo de 260 días coincide con los nueve meses del embarazo, por lo cual se definió como un calendario femenino, o sea relacionado con la fertilidad de la Madre Tierra.⁴⁶ El Sol dictaba el calendario y las inherentes actividades. Después del 15 de enero se ponían en marcha las operaciones agrícolas, desde la quema de los rastrojos al abono verde y a las primeras labranzas, acompañando el regreso del astro desde el zenit hacia el solsticio de invierno en junio. Por lo tanto, no se trataba solo de operaciones agrícolas, sino de actividades fuertemente impregnadas de lo sagrado.

Sobre el compromiso étnico-religioso hay que añadir que, durante el siglo XVII, pero sobre todo a partir del siglo XVIII y en coincidencia con la edificación del gran santuario, se fue reforzando el nexo rito-fiesta-mercado. Ya se ha dicho de la importancia la región oriental en la fase de la conquista y de su posterior decadencia. A todos los efectos, esta área siguió constituyendo una zona de frontera hacia el sur —es decir hacia las áreas de producción de caña de azúcar, tabaco, índigo, carnes y cacao y también de la poca plata que se conseguía extraer de las minas situadas entre Honduras y Guatemala— y hacia el norte del dominio político y administrativo. Esquipulas, en particular, constituyó un punto de sutura también en la red comercial este-oeste que

⁴⁵ Lemus, “Datos para la historia”, 4 de marzo de 1950.

⁴⁶ Cabrera, *El calendario maya*, p. 152-158.

se remontaba a la edad precolombina y que fue destruida con la irrupción de los conquistadores en tierra firme y con las actividades destinadas al control del Caribe.⁴⁷

En efecto, Esquipulas padeció, como el resto de la provincia, la crisis económica y social que hemos resumido. Sin embargo, la fiesta religiosa y los peregrinajes al santuario crearon las condiciones para una recuperación de los intercambios, confiriendo gran importancia a la plaza, o mejor, a la calle que desde la vieja parroquia conducía hacia el nuevo santuario,⁴⁸ como lugar de compraventas y contrataciones entre los comerciantes de toda la región. No disponemos de estudios sobre la red comercial interna de la comarca, aunque sí podemos afirmar que los terminales de los intercambios con la madre patria desde la primera Colonia se fueron dirigiendo hacia el norte. A pesar de que, en origen, la elección de los cargadores para la zona del Caribe recayó en Puerto Caballos (hoy en día Puerto Cortés, en Honduras), y en Punta Castilla, en Guatemala, las incursiones impulsadas por dominar la costa hicieron que se optara por el más amparado y defendible Santo Tomás, allá donde también se realizó una fortificación en 1604. No obstante, el paraje árido y difícil de alcanzar hizo que, a partir de 1647, la terminal fuera dislocada hacia el Golfo Dulce, incluso más al norte.⁴⁹ Para Honduras, el punto de gravitación se fue desplazando, a su vez, hacia Puerto Trujillo. Aun faltando estudios sobre el volumen comercial de los sitios mencionados, se puede intuir que el Oriente padeció esta dislocación hacia el norte y el sur de los terminales de intercambio. Sin embargo, Esquipulas recuperó su papel en la red gracias al hecho de estar situada en la intersección de áreas que hoy pertenecen a tres diferentes repúblicas: Guatemala, Honduras y El Salvador. Quién sabe si no se hubiera podido individuar un sitio más cómodo, pero en este caso fue precisamente la capacidad de atracción representada por el yacimiento cultural y religioso del

⁴⁷ Pompejano, *Popoya*, cap.3.

⁴⁸ Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, cap. X.

⁴⁹ Juarros, *Compendio de la historia*. También Rubio Sánchez, “Apuntes para el estudio del comercio”.

culto, el encuentro de millares de peregrinos en las fiestas titulares relativas a las dos festividades principales en enero y en Pascua de Resurrección, y la necesidad de hacer frente a una fuerte demanda de productos muy cercana a las dos fiestas, es decir, una serie de concausas que dieron la oportunidad de explotar el lugar, ya de por sí importante desde el punto de vista religioso, también como plaza comercial. Lo atestiguan las actas notariales que se refieren a los cambios de propiedad de los comercios situados a lo largo de la calle del santuario —donde tenían lugar las contrataciones— y las informaciones acerca de la necesidad de abastecer el municipio de fondos mediante la tasación a los comerciantes que acudían a Esquipulas.⁵⁰

UN SANTUARIO PARA UNA DEVOCIÓN

El traslado de la estatua del Cristo Negro fue decidido por el obispo Pedro Pardo de Figueroa en agradecimiento por la recuperación milagrosa de una “enfermedad crónica e incurable”⁵¹ que lo afligía. Era el año 1735, y en 1743, la dignidad de la sede se elevaría a nivel arzobispal, fruto de un complejo de maniobras políticas y diplomáticas. La edificación del santuario duró más de veinte años y aunque su impulsor no pudo verlo realizado, se sabe que sus restos fueron trasladados y enterrados en el santuario, una semana después de la inauguración —enero de 1759—, aunque nunca fueron encontrados. El desplazamiento de la imagen desde la parroquia del pueblo al nuevo santuario fue un acto concurrido y solemne. Decenas de miles de personas, todos los obispos mesoamericanos de Ciudad Real, en Chiapas, a Comayagua, en Honduras, y las autoridades coloniales, a la cabeza de las cuales marchaba el presidente *pro tempore* de la Audiencia, don Alonso Arcos y Moreno. La fiesta fue grandiosa, acompañada de fuegos artificiales, cañonazos, bailes, cantos y, por supuesto, de las solemnes funciones religiosas.⁵²

⁵⁰ AGCA, B119, leg. 2509, exp. 56347.

⁵¹ Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, 19.

⁵² Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, cap. V.

Cabe recordar un dato que remite una vez más a la reelaboración de la cultura de los conquistados llevada a cabo por la cultura dominante, y que nos permite comprender mejor la elección del sitio. El santuario habría sido edificado en un lugar próximo a donde un Cristo negro se habría aparecido a un indio, según una reiteración de la leyenda mexicana de la Virgen de Guadalupe, cuyo santuario se levantaba allá donde María le habría aparecido al indio Juan Diego.⁵³ Una leyenda, sin embargo, que no fue alimentada especialmente en nuestro caso. Más bien, de algunas excavaciones arqueológicas realizadas hace algunas décadas, resultaría que el santuario se edificó allá donde surgía el templo al dios Icelaca, a quien le rendía culto los loquehuas. Un dios parecido al Jano romano, con dos caras, que, sin embargo, iba después en la jerarquía del panteón chortí respecto al dios mayor de Mitlán. El rito tributado al dios Icelaca habría preparado a los sacerdotes de la comunidad local al viaje-rito hacia occidente, precisamente a Mitlán. Icelaca era custodiado en la oscuridad de una gruta que daba a la ribera del pequeño río Sesecapa, o río del Aire o del Espíritu, conocido hoy en día como río Chacalapa, que discurre justo por detrás del santuario de Esquipulas.⁵⁴ El 15 de enero, tres sacerdotes sacaban al dios de la gruta y lo colocaban cerca de un altar de piedra con forma de sol, donde se oficiaban sacrificios de animales, conejos y aves, que representaban significativamente la tierra y el cielo. Este rito se cumplía al final de las siete novenas, que culminaban el 15 de enero. Ese día, al amanecer, los sacerdotes se bañaban en el riachuelo para purificar su espíritu (de ahí el nombre de río del Alma o del Espíritu). Después del rito, se llevaba allí a una mujer que se había purificado del pecado durante las siete novenas, la cual adivinaba el futuro utilizando el don del dios de la doble cara, una mirando al pasado, otra al futuro. Acudían al rito tanto los agricultores, ansiosos de conocer la fecha de regreso de la estación invernal y el resultado de las siembras futuras,

⁵³ Nebel, *Santa María Tonantzín*.

⁵⁴ "Diario de Centro América" 8 de abril de 1933. Flores, *Chiquimula en la historia*.

como quienes padecían enfermedades por las que imploraban curación.⁵⁵

La figura del Cristo Negro fue colocada en una capilla en el fondo del santuario, que se presenta como un enorme edificio de color blanco destacando entre el paisaje y que contiene un núcleo muy pequeño de color negro (véase imagen 3).



Imagen 3. El santuario de Esquipulas.

La pieza mide unos 150 centímetros de altura y se halla en un santuario de 60 metros de largo y 30 de ancho, orientado hacia la dirección norte-sur. Su altura alcanza los 18 metros pero las torres superan los 50. El edificio se apoya en una vasta plataforma de más de cien metros de longitud y las tres naves terminan en el brazo de la cruz, sobre cuyo ábside situado detrás, debajo de la cúpula terminal, se había construido la capillita (una reminiscencia medieval)⁵⁶ que albergaría, posteriormente, la escultura lignaria. El estilo del edificio sagrado da qué pensar (véase imagen 4).

⁵⁵ Lemus, “Datos para la historia”.

⁵⁶ Luján Muñoz, “Breves consideraciones”.



Imagen 4. El santuario de Esquipulas.

Según los estudiosos de arquitectura, razones de estática justificarían la envergadura de la construcción como remedio a la sismicidad de la zona, por lo que las destacadas torres ofrecerían una solución de anclaje al suelo según una modulación de pesos que se aligeran a medida que se eleva la altura. Sin embargo, los estudios de historia del arte acerca de la evolución estilística del barroco⁵⁷ nos autorizan a pensar en una lenta maduración cultural y política que se manifiesta en el estilo del edificio. Considero que, al fuerte impacto dramático provocado por el barroco, ha sucedido una representación artística y arquitectónica de mayor sencillez y compostura, especialmente en algunos elementos, a veces superpuestos, quizás, al original, de cuya exacta realización no se conoce la cronología. Es como si el edificio transmitiera una suerte de estabilización emotiva y cultural, el sentido de una conquista cumplida y la desaparición de la necesidad de emocionar, atraer y conquistar a través de representaciones de fuerte impacto dramático y figurativo.

⁵⁷ Véase Toledo Palomo, “El Templo de Esquipulas”. Sobre América Latina en general, y concretamente sobre Esquipulas, véase Kelemen, *Baroque and Rococó*, 128 y ss.

Señales de la rica decoración barroca aparecen en el santuario, concentradas sobre todo en la fachada. La serena certeza del poder criollo, que madura en el aislamiento relativo de la madre patria durante el crítico siglo XVII, se manifiesta en la geometricidad de algunos motivos ornamentales, en las paredes despojadas, especialmente las laterales, y en lo blanco del edificio que destaca hacia lo alto, definiendo sus volúmenes casi como representando una compostura augustal ajena al tumulto emotivo de la conversión. La amplitud de las bases y los elementos barrocos de la fachada, limitada por lo esbelto de las torres, evoca la llamada universal a la conversión, mientras que la racionalidad que trasluce de las partes menos influenciadas por el gusto barroco evocaría el sentido de calle estrecha para la ascensión.

En opinión de Kelemen,⁵⁸ el santuario deslumbra con su blancura en la luz tropical. Los volúmenes octogonales de las torres en las partes más altas y esbeltas, la riqueza del prospecto con los nichos y una teoría de santos que culmina con la imagen de la Virgen, las molduras, las espirales, los obeliscos, rememoran ciertamente el barroco y, sin embargo, la fachada no parece, en su conjunto, un retablo, sino más bien una subdivisión y una geometría de los volúmenes ordenadas verticalmente, delimitadas en la fachada por columnas coronadas por capiteles corintios y jónicos, mientras que las torres están delimitadas por los ejes verticales de los pilares geoméricamente realizados y simplificados en el estilo. No se divisan los motivos esencialmente barrocos (volutas, conchas, palmeras, yesos y decoraciones vegetales); ni siquiera aparece el color oro-arcilla del barroco de la capital Antigua. Lo que se revela es más bien una simplificación que parece haber dejado de lado la sensibilidad barroca y el sentimiento dramático de la vida, la necesidad del heroísmo y del sacrificio. La misma reiteración de cornisas de arquitrabes y de divisiones arquitectónicas deja entrever una superior racionalidad estética y cultural. Como si ya hubiera que colocar la conversión en la dimensión lógica y del poder asentado y radicado más que en lo maravilloso y sobrenatural, en el misterio de la muerte y del

⁵⁸ Kelemen, *Baroque and Rococò*, 129.

dolor. En este sentido, podrían interpretarse también otros elementos como la puerta principal de reducida anchura y definida por la sucesión de arcos de medio punto que dan el sentido de la profundidad, mientras que la elaboración del barroco resalta en la simplicidad del ventanal superior con arcos trilobulados y sin decoraciones ante el cual se halla una balconada de hierro forjado. Además, la complejidad del estilo se puede deber al hecho de que el santuario, meta de los peregrinajes, surgía en un lugar remoto. La escasez de los recursos locales y la dificultad de desplazamiento y de las comunicaciones en el espacio hicieron que los tiempos de definición de la manufactura se prolongaran, produciendo señales ambivalentes en el estilo y disformidades de los modelos antiguños.⁵⁹ El resultado final es una dilución del barroco hacia el rococó y el manierismo, mientras que la intervención del último de los arquitectos de la familia Porras, empeñada en la ejecución de la obra (Manuel Porras, activo hasta 1799), dejaría divisar influencias hasta neoclasicistas.⁶⁰

Observándolo en la actualidad, el templo se alza, solitario e imponente, sobre una amplia planicie relativamente poco poblada y rodeada de una corona de montes. Esta impresión debía ser aún más fuerte a mediados del siglo XVII cuando, en el vaivén del camino montañoso que llevaba al sitio y dejándose a las espaldas la mítica piedra de los compadres,⁶¹ los peregrinos quedaban prendados improvisamente de su singular y majestuosa

⁵⁹ Malle, *El arte religioso*.

⁶⁰ Véase Luján Muñoz, “Breves consideraciones”; también Berlin, *Historia de la imaginaria*.

⁶¹ Se trata de un gran monolito ovoideo que se halla al principio de la bajada hacia la planicie donde se eleva el santuario. Según la leyenda, un hombre y una mujer, unidos por relaciones de compadrazgo, cedieron a sus propias pulsiones eróticas. La grave contravención al espíritu del peregrinaje y al vínculo relacional fue castigado con la transformación en piedra. A veces, el monolito también recibe localmente el nombre de “la piedra del mal”. A sus pies, así como en las cuevas o en proximidad de las fuentes de agua —elementos, todos ellos, significativos en la simbología maya— se pueden localizar restos de ritos y plegarias. Por lo que se refiere a las leyendas ligadas a la piedra de los compadres, véase Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo* y García Aceituno, *Esquipulas, pássim*.

presencia en la planicie subyacente. El templo no se erige en una altura, casi como para significar la empinada ascensión, pero la puerta estrecha parece evocar simbólicamente la severidad de los códigos que permiten la ascensión menos mística y más práctica, ética. Dispuesto sobre una plataforma de más de 100 metros cuadrados, el santuario representa el recinto sagrado, allá donde se acogen a los peregrinos al final de la vía de acceso, bordeada por la exposición de productos sagrados y de vituallas por ambos lados y hasta la plaza mayor. Una preparación al sitio y al rito: un viaje largo y arriesgado disponía a la irrupción imprevista del santuario. Un escenario en nada diferente del de las pequeñas iglesias del Altiplano occidental, donde las órdenes administraban la doctrina y los sacramentos en escuetos edificios rectangulares con poca ornamentación, dejando a las comunidades indígenas amplios espacios de autonomía cultural.

Una dramatización religiosa y política concentrada, pero capaz de extender su significado simbólico hacia espacios no presididos por milicias ni por una burocracia prevalentemente urbana, ni por comunidades de regulares, sino más bien por un clero secular. Este vigilaba sobre la vida cotidiana y sobre la codificación de los comportamientos individuales, acompañándolos en la lenta disgregación de la identidad colectiva, y periódicamente ejercía un control centralizado en los sacramentos. Consecuentemente, de esta dimensión se extendía por el territorio una hegemonía sobre las costumbres y sobre la religiosidad que dejaba poco espacio a la discreción individual y a una religión sincrética. Una suerte de pequeña sociedad feudal,⁶² capaz de activar una fuerza centrífuga y de atracción, y de extenderla sucesivamente por el territorio, transformándolo, en sentido cultural, en un espacio homogéneo. Podríamos decir que, a través de estos recorridos, de la disgregación de la vieja estructura comunitaria surgía una nueva, más homogénea al modelo impuesto por la colonización europea.

⁶² Van Oss, *Catholic Colonialism*, 128.

CAPÍTULO 4 UNA TRANSICIÓN HACIA...

ENTRE LOS SIGLOS XVIII Y XIX: PRÁCTICAMENTE LADINOS

En torno a la edificación del santuario volvía a tejerse, en el más alto nivel, la alianza entre las élites criollas, las autoridades religiosas y la Audiencia, un bloque amenazado por agudas tensiones. El dato no es de menor importancia, si pensamos en la compleja maniobra fomentada por los Borbones y destinada a centralizar y modernizar el reino, lo cual suscitaba amplios resentimientos sobre todo entre las élites criollas.¹

Como ya se ha expuesto, los Borbones elaboraron una serie de medidas de importancia excepcional en la creación del mercado, en el equilibrio entre las subregiones y sus producciones y en la recuperación del déficit fiscal. Es una trayectoria que anima a toda la Colonia, desde México hasta Río de la Plata, y precisamente desde el extremo sur se pone en marcha un debate en 1700, acerca de la utilización de los bienes muebles e inmuebles de las comunidades.

En el caso concreto que nos interesa, calculamos que en el Reino de Guatemala se registraba una renta irrisoria del 3% del total de los bienes de comunidad censados. Más detalladamente, la provincia de Chiquimula se colocaba en el quinto lugar de la clasificación que elaboramos acerca de los bienes comunitarios del reino, pero en el octavo puesto por lo que atañe al número

¹ Pompejano, *Popoza*, caps. 11 y 12.

de tributarios. Lo cual quiere decir que gozaba de patrimonios y de potencialidades para contribuir a aumentar la renta del producto, pero faltaban hombres y tributarios, y los residentes no eran capaces de sacar provecho de los capitales localmente disponibles, hasta el punto que se volvía a plantear la urgencia, causante del debate, de adquirir cereales fuera de las comunidades y de la provincia.² El cálculo sobre el balance de entradas y salidas que realizamos para 1698, en vísperas del advenimiento de los Borbones, nos informa de que, para las cuatro provincias del Reino de Guatemala, el 79% de las salidas estaba relacionado con el gasto por el personal, tanto civil como religioso.³ Ello quiere decir que —una vez detraído lo que se debía a la administración y los valores exportados— quedaba bien poco a nivel local y nada, o casi nada, para inversiones fijas y mejoras de varios tipos.

En el mismo documento se evidencia cómo la extracción del superávit se verificaba modificando administrativa y solapadamente las relaciones económicas y de trabajo. Por ejemplo, la unidad de medida del cacao, el zontle, había sido elevada arbitrariamente de 400 gramos a 70 libras relativamente al tipo que se recogía en Chiquimula y Suchitepequez, con el fin de compensar las cantidades de producto de calidad ínfima, o sea invendible, y que tradicionalmente se dejaba a los indios productores. Lo cual equivalía a una mayor carga tributaria por unidad de medida sin tener en cuenta las diversas calidades y especies del producto, en perjuicio de los productores y en beneficio de cuantos lo recogían y lo comercializaban, y también en beneficio de las arcas reales. Además, el impuesto de medio real debido a la administración regia en razón de cada hombre destinado al trabajo por repartimiento, no se calculaba sobre los trabajadores efectivos y, de todos modos, los colonos que se aprovechaban del trabajo repartido no lo hacían nunca en los ocho meses sucesivos previstos. Una extensión lineal de la explotación productora, que iba más allá de los límites impuestos y en ausencia de inversiones

² AGI, Indiferente, 1699.

³ AGI, Guatemala, 419.

que aportaran una mejora de las especies de cacao a cultivo. Al proyecto de modernización borbona concurría, por último, la secularización de las parroquias en detrimento de los regulares, puesta en marcha desde la mitad del siglo XVIII, en un proceso que culminaría con la eversión del eje eclesiástico en 1804.⁴

Si además analizamos los datos relativos a los tributarios censados en el bienio 1790-1791 para la provincia de Chiquimula, se puede obtener información importante.⁵ Entre los dos años, el número de aquellos se reduce de 8050 a 7675. La pérdida de 827 unidades se refiere a 16 pueblos sobre un total de 30, pero para los restantes 14 se registra, al contrario, un aumento de 452 tributarios. Esto significa que el número efectivo de tributarios perdidos es de 375, probablemente ya ladinizados y engrosando las filas de los mestizos. El número de las pérdidas definitivas parece irrelevante: los 375 que huyen de su condición de tributarios representan un porcentaje de solo el 4.8% sobre el total. De todos modos, considerando que 16 pueblos pierden población mientras que 14 la ganan, el dato nos revela una circulación interior: verosíblemente, más que de pérdida de población, en la provincia se trató de movilidad territorial, sobre todo étnica, puesto que —como es notorio— los mestizos, en cuanto tales, no estaban obligados a tributar. Sin embargo, si repasamos las categorías en las que la población está dividida, destaca la correspondiente a los “ausentes” (en la que se agrupan individuos que, al no concurrir durante el cálculo para redactar el padrón, trataban de evitar ser inscritos como tributarios): si los sumamos a la pérdida de tributarios, el dato que resulta nos ofrece un porcentaje de pérdida equivalente al 10.31% de la población tributaria total en solo dos años.

Las fuentes demográficas nos permiten echar un vistazo a la composición de la sociedad esquipulteca en los primeros veinte años del siglo XIX y, posteriormente, efectuar un cotejo con los datos registrados por el arzobispo Pedro Cortés y Larraz entre 1769 y 1770.

⁴ Cabat, “The Consolidation of 1804”.

⁵ AGCA, A3.16, leg. 238, exp. 4732.

Disponemos de dos padrones para 1813 y 1820, respectivamente. En el primero se censa a la población en ocho franjas de edades, pero heterogéneas. La reconstrucción que deriva de ello ofrece una representación gráfica imprecisa e insatisfactoria, tanto en términos de proporciones como en la distinción étnica entre españoles, mestizos e indios. De todas formas, el dato global que podemos colegir es de 1843 habitantes en la cabecera y sus anexos, y por lo que concierne a la composición étnica, deducimos que el 30.6% está compuesto por españoles, europeos y americanos, según nos indica la fuente; el 31.6% por indios, mientras que los mestizos y “demás castas” suman el 37.6%. Nada nos dicen acerca de las cuotas de población residente en la cabecera y en valles, ranchos y haciendas.⁶

Otros datos registrados: 972 personas, equivalente al 52% del total, se concentran en las franjas de edad laboral de 16 a 50 años, en las que, además, se incluía la obligación al repartimiento; es menor la presencia de varones respecto a las mujeres, calculada en las franjas matrimoniales —un indicador, sin embargo, demasiado genérico, dado que se casaban con bastante anterioridad en comparación con el pasado, incluso con 12-14 años, como atestiguan las visitas pastorales que, no obstante, nada decían en cuanto a la distinción de género.

De todas maneras, estos dos datos sumarios —concentración de la mayoría de la población en las franjas de edad laboral y tasa de masculinidad negativa— nos sugieren la continuidad con el escenario ya registrado: las producciones prevalentes, extensivas y de cereales y el ganado, expulsaban a la población hacia zonas limítrofes de atracción —la costa o El Salvador—. En las visitas pastorales y en los informes de los párrocos encontramos quejas sobre la extrema pobreza y el abandono de los hogares domésticos por parte de los hombres, obligados incluso a vender sus propias herramientas de trabajo, y referencias a las mujeres se entregaban a la prostitución, haciéndose competencia [sic] unas a otras, respecto a la escasa oferta masculina.⁷

⁶ AGCA, A1.4, leg. 215, exp. 23685.

⁷ Véase Wrigley, *Demografia e storia*, caps. III y IV.

Después del censo de 1813, las fuentes nos informan de una extendida epidemia de fiebres y viruela. La campaña de vacunación fue promovida con la colaboración de los párrocos que pusieron a disposición sus propias casas, donde se realizó la primera inoculación. Sin embargo, la “rusticidad e ignorancia” de los indios, su movilidad por el territorio y el hecho de que vivieran en núcleos esparcidos por la montaña, hicieron difícil la prosecución de las vacunaciones en los nueve días siguientes a la primera inoculación. Además, padres y justicias se resistían a presentar a los chicos a los inculcadores. Más fácil había sido con los ladinos, aunque estos se negaron a pagar a los vacunadores.⁸

COMPORTAMIENTOS DEMOGRÁFICOS Y DISGREGACIÓN SOCIAL

Más detallado es el escenario que nos ofrece el padrón de 1820, según el cual Esquipulas contaba con 2025 habitantes entre españoles (25 %), indios (23 %) y mestizos (52 %). Sobre el total de la población resulta que el 58 % vivía concentrado en la cabecera y el 42 % disperso en valles y haciendas. Sin embargo, si calculamos el porcentaje de población en asentamientos dispersos, resulta que hasta un 68 % estaba constituido por españoles, sólo el 16 %, por indios y el 47 %, por mestizos. Cabe subrayar que, por ejemplo, el valle de Jupilingo, del que seguimos anteriormente el contencioso inmobiliario y que resultaba ser un asentamiento abandonado por sus habitantes originales era el más poblado de los siete valles del distrito de Esquipulas y contaba con 300 habitantes, de los que hasta 88 eran españoles.⁹

Esta tipología de asentamiento merece alguna reflexión. El bajo porcentaje de indios que vivía disperso nos revela que estos se distribuían en ranchos aislados y reducidos, pertenecientes a comunidades más antiguas, a veces no muy distantes de las haciendas en las que trabajaban. Por otro lado, llama la atención que casi la mitad de la población mestiza estaba dispersa: una lenta y progresiva transición desde la condición de indios

⁸ AGCA, A1., Leg. 28, exp. 829; y A1., leg. 2792, exp. 24487.

⁹ AGCA, A1.4, leg. 2572, exp. 23690.

hacia la de mestizos con las ventajas de que históricamente este estatus había ofrecido y que aún ofrecía, en una fase de incierta definición de las cargas tributarias entre tasación per cápita y gravámenes corporativos.¹⁰

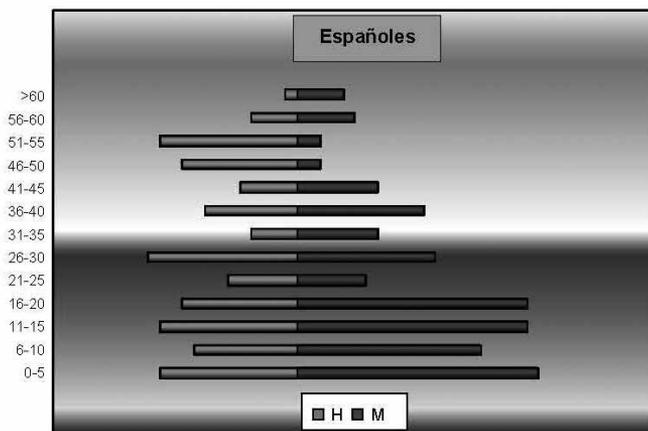
Por último, cabe destacar que el porcentaje de españoles resulta consistente. Ello nos hace pensar sobre las relaciones muy cercanas y de mando que la élite española mantenía hasta en sentido físico respecto a los sometidos. Si calculamos una media de la composición de las familias según su aferencia étnica, los datos no se alejan demasiado: por ejemplo, de nuevo en Jupilingo resulta que 15 familias de españoles estaban mediamente compuestas por 5.8 miembros, las siete de indios por 6.2 miembros y las 20 de mestizos por 5.6 miembros. Sin embargo, es necesario evidenciar un hecho: las familias de españoles, a diferencia de las familias de los demás grupos étnicos que suelen ser nucleares, acogen a muchos criados y a algunos sirvientes; así que es posible imaginar algo parecido a una familia extendida no por vínculos de sangre, sino por órdenes sociales. Una familia extendida que iba del *pater familias* y su mujer, a los hijos y dependientes que vivían en el hogar del amo o en ranchos situados junto a la hacienda, pero siempre en estrecho contacto y relación hasta física.¹¹ Todo ello merece una profundización que va más allá del espacio geográfico que nos interesa, ya que en la región, y precisamente a partir de los años que estamos analizando —concretamente de 1829 en adelante—, se desarrollará la guerra antijacobina combatida por un ejército reclutado localmente y guiado por miembros de las familias más notables en contra del espíritu modernizador de sectores de la élite de la capital, jacobinos, federalistas y anticlericales. Una guerra conducida por bandas que se movían por el territorio, conocedoras de los lugares por haberlos vivido y practicado, por habitantes y los encargados de los cultivos extensivos y de la vigilancia de

¹⁰ La cuestión de la tasación per cápita como innovación respecto a la tasación corporativa fue, posteriormente, una de las causas originarias de la revuelta antijacobina de los primeros treinta años del siglo XIX. Véase, por ejemplo, Woodward, *Rafael Carrera*, parte I.

¹¹ Véase la nota 52 del cap. I de este volumen.

manadas y rebaños, tropas formadas sin respetar el principio del reclutamiento sino, probablemente, alistando a gente que obedecía al mando de sus propietarios y amos. Una guerra larga y agotadora, combatida principalmente en los campos de batalla locales, pero a través de redes de alianzas que abarcaban hasta el entero istmo. Cabe recordar que los repetidos conflictos culminaron con la victoria de los conservadores y de los clericales gracias al genio militar del caudillo mestizo nacido precisamente en el Oriente, Rafael Carrera. Tanto es así que diferentes orientaciones historiográficas coinciden en que el Oriente y la capacidad que Carrera demostró para agregar por primera vez un bloque interclasista e interétnico fueron precisamente los artífices del nacimiento de la nación guatemalteca y, de reflejo y por antagonismo, el de las otras repúblicas vecinas.¹²

Si observamos los datos que las siguientes tres gráficas de las edades nos ofrecen, no será difícil deducir los diferentes comportamientos demográficos del segmento español respecto a indios y ladinos.



¹² La bibliografía sobre el tema es amplia. Se remite a Pompejano, *La crisis dell'ancien régime*. El libro trata de la crisis del bloque examinando sus bases fiscales y financieras en relación con la recrudescencia de los conflictos con las repúblicas confinantes.

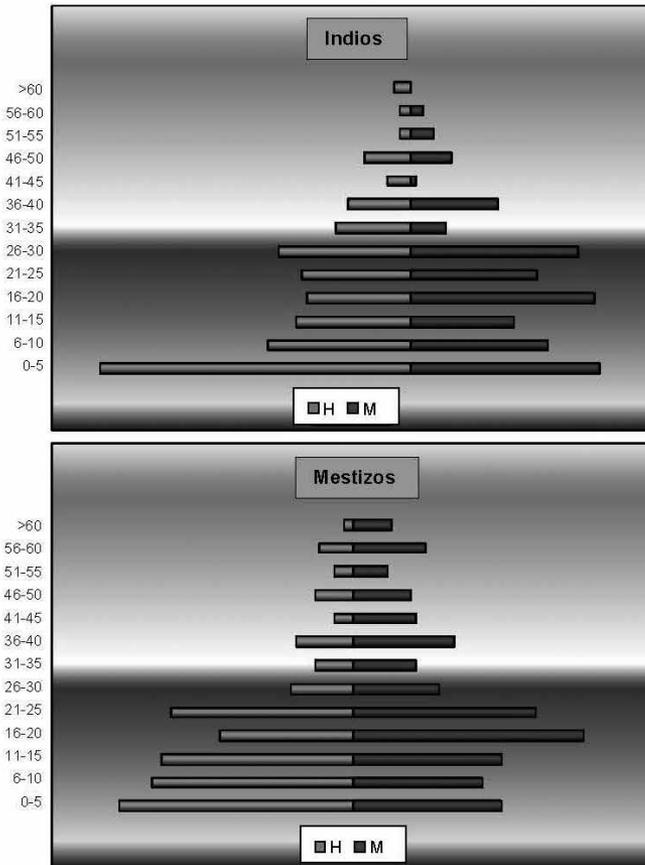


Tabla 1. Pirámides de las edades del pueblo de Esquipulas, distinguidas por etnias (1820). Fuente: AGCA A.1.4., leg. 2572, exp. 23690, p. 158.

La menor natalidad y el desarrollo débil y vertical de la pirámide que representa a los españoles nos dan la idea de una élite que se preservaba y conservaba su propia condición social a través de una menor natalidad, de manera que no se dispersara el patrimonio de tierras y ganado que una mayor cantidad de encargados de otras etnias debía trabajar y cuidar. Las otras dos pirámides presentan, a su vez, una base ancha y una expansión aún más amplia de las franjas de edades intermedias en las cua-

les se concentra la mano de obra adulta y apta para el empleo. Cuanto mayor la miseria, más alta la tasa de natalidad en busca de brazos complementarios y mayor tranquilidad para los miembros ancianos, menor productividad del trabajo. Es un comportamiento típico de las zonas de cultivo extensivo, grano y cría de ganado, que se da también en la Europa meridional:¹³ en nuestro caso, llamamos la atención sobre la diferente consistencia de las franjas de edades entre los 16 y 40 años, en las que se concentra el más alto porcentaje de población para el componente mestizo y también para los indios, mientras que mayor regularidad presenta la progresión por lo que se refiere a los españoles.

La diferencia entre el padrón de 1813 y los datos de 1829 nos indica un aumento de la población de 1823 unidades en siete años, un número absoluto del cual es imposible calcular la tasa de crecimiento anual medio, al no disponer del saldo natural y del migratorio, que deberían ser ambos muy significativos según se desprende de las fuentes, sobre todo parroquiales, en cuanto a migración de las poblaciones con altas tasas de mortalidad debidas a las epidemias. Sin embargo, el aumento absoluto se nos manifiesta étnicamente diferenciado: la población mestiza pasa de 694 unidades a 1055, mientras que se registra un decrecimiento del segmento español (de 565, en 1813, a 508, en 1820) y del segmento indio (de 584, en 1813, a 462, en 1820). Por último, se registra todavía una prevalencia de las mujeres sobre los hombres por lo que se refiere a los mestizos y una paridad sustancial entre los españoles y los indios, lo cual indica cierto equilibrio en el caso de los españoles y, verosíblemente, la supervivencia de estructuras corporativas en lo que atañe a los indígenas. Estos, sin embargo, representaban un componente ya minoritario, sobre el cual las autoridades coloniales ejercían un mayor control relativo a su movilidad, permitida solo de manera estacional para poder utilizarse como mano de obra, aunque por motivos fiscales esa actividad no resultaba alentadora.

Por lo que atañe a los mestizos, según se desprende de los datos demográficos evidenciados en la pirámide, persisten las

¹³ Véase, por ejemplo, Delille, *Agricultura e demografía*.

condiciones de pobreza que, determinando por un lado un comportamiento demográfico expansivo, por otro producen emigración de los excedentes de población masculina adulta en busca de oportunidades de trabajo, dada la reducida absorción que ofrece la ganadería, sector económicamente prevalente.

La expulsión de los varones conlleva, en los modelos demográficos, una reducida fecundidad femenina.¹⁴ No nos es posible obtener cálculos más precisos, puesto que no podemos contar con los datos de los registros parroquiales que se remontan, en el caso de Esquipulas, a 1877, mientras que para la antigua cabecera, es decir toda el área del distrito, datan de comienzos del siglo XIX. Es interesante, en este punto, realizar un cotejo entre los datos deducidos de los dos padrones de comienzos de 1800 y los datos registrados en la visita pastoral del arzobispo Pedro Cortés y Larraz de 1769-1770. Si se aíslan los datos solo para la cabecera Esquipulas, registramos en aquellos dos años una población de 1225 personas: el 70.6% se refiere a los indios, los restantes son ladinos. No se nos ofrece ninguna indicación sobre los españoles. Esto quiere decir que, entre 1769 y 1813-1820, la población incrementó en 600-800 unidades. La composición media por hogar no varía según los segmentos étnicos: 5.7 para los indios y 5.9 para los ladinos. Solo para los indios que residen en el anexo de San Jacinto, cuyo número era de 1966, se registra una composición más alta igual a 7.8.¹⁵

Sin embargo, es importante destacar otros aspectos evidenciados por el arzobispo en su visita. El dato relevante es que fue transformándose con el tiempo la jerarquía del espacio, en estrecha correlación con la notoriedad del lugar de culto. Aunque Esquipulas era históricamente una dependencia del pueblo de Quezaltepeque y de su parroquia, de hecho, escribía Cortés y Larraz, llevaba unos pocos años funcionando como cabecera: allá residían los párrocos “a causa de hallarse y venerarse en él, una imagen muy devota de Cristo crucificado”.¹⁶ Sin embargo,

¹⁴ Del Panta y Rettaroli, *Introduzione alla demografia storica*, 79-84.

¹⁵ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 261-266.

¹⁶ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 261.

el arzobispo lamentaba que a la magnificencia del templo no correspondían iguales recursos para su mantenimiento, hasta el punto que “para evitar su ruina [...] se aplican las limosnas a sólo su conservación”. Por otra parte, ya hacía tiempo que las autoridades religiosas les habían concedido a los seculares y a los párrocos que trasladaran allí su residencia en vista de la considerable afluencia de fieles y peregrinos especialmente durante las fiestas principales: de veinte mil, en enero, a diez mil, en Semana Santa. Sin embargo, allí acudían también los sacerdotes sin haber recibido licencia alguna de las autoridades eclesiásticas, diocesanas o de la regla de pertenencia.

Pese a ello, el escenario que se ofrece a los atentos ojos escrutadores del visitador no parece tan confortante, ni lo son las dudosas declaraciones de los diversos párrocos que él consigue recoger por todo el Oriente. Respecto a la solitaria magnificencia del santuario, lo que destaca a su alrededor es una carrera de párrocos, religiosos y seculares en busca de aquellas rentas producidas por la administración de los sacramentos a los muchos fieles que allí acudían. El santuario no gozaba de cuantiosos bienes y de limosnas abundantes puesto que, según afirmaban los párrocos entrevistados, junto con el culto se había ido difundiendo una presencia exagerada de estatuas, iconos y representaciones del Cristo Negro por todo el territorio. En la ciudad de Zacapa, por ejemplo, se había consolidado una costumbre de los sacerdotes que oficiaban ritos en las casas donde se custodiaban imágenes, a través de plegarias recitadas por la noche y otras modalidades descontroladas. Cortés y Larraz las juzgaba esencialmente como una forma de “enganchamiento para el cobro de limosnas”, ritos fuera de control que, sin embargo, atraían a los pobres que mendigaban sin licencia.¹⁷

Por otra parte, con la visita de los funcionarios reales desde España, que fueron incrementándose con los Borbones, se había agudizado el contraste entre los corregidores, que conseguían acumular grandes fortunas en el breve espacio de los cinco años de su mandato, y el empobrecimiento general de la población

¹⁷ Cortés y Larraz, *Descripción geografico-moral*, 280.

y de los mismos párrocos. En efecto, ante la corrupción de la burocracia española y la intransigente exacción de los tributos, cantidades cada vez mayores de personas se dispersaban por valles y montañas o en busca de improbables filones de plata en las proximidades de las minas de Alotepeque. De este modo, se dejaban de lado las producciones de caña de azúcar, maíz, tintas vegetales y ganadería que “pueden ser abundantes [...] si se cultivaran”, incluso en una llanura como aquella donde surgía Esquipulas, aunque le parecería árida. A causa de la dispersión, las poblaciones desatendían los preceptos y la doctrina y se habían acostumbrado a “las mayores monstruosidades y desórdenes”. Hasta ocurría que, para ahorrar los cuatro reales que se debían a los sacerdotes por el bautismo, aplazaban el sacramento, visto que “el tiempo más arriesgado de que mueran los niños son los cuatro, seis o más meses desde su nacimiento, con cuyo motivo, por excusar los cuatro reales por si mueren, no quieren bautizarlos en ese tiempo”.¹⁸ La confirmación se administraba raramente y la recibían repetidas veces puesto que era condición favorable para tejer vínculos de compadrazgo. El matrimonio se celebraba por disposición y organización del párroco o de los padres, lo cual a menudo causaba separaciones, adulterios y hasta incestos y concubinato. De hecho, la unión se realizaba con demasiada frecuencia y se empezaba a convivir y procrear desde los 12 o 14 años.

La dispersión de la población por las montañas o por los valles no favorecía el contacto con los sacramentos y producía desórdenes en el ámbito religioso, moral y político. Los pecados más frecuentes eran el abuso de alcohol, el concubinato, los hurtos y el andar desnudos. A veces, sobrevenían calamidades naturales, como el terremoto que sacudió y destruyó Chiquimula, o las inundaciones de los años 1764 y 1765. Estos acontecimientos, anotaba el arzobispo, produjeron en el plano religioso la devoción a San Juan Nepomuceno protector de las inundaciones.¹⁹ En definitiva, concluye Cortés y Larraz, “Aquí se ve que los valles

¹⁸ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 272.

¹⁹ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 273.

son una congregación de personas sin sujeción a Dios, a la Iglesia, ni al Rey”. Por lo que nos interesa más de cerca, la llegada de los peregrinos en ocasión de las fiestas del Cristo Negro parece constituir nada más que un momento de fiesta, juegos y borracheras. Además, “Llevan consigo sus mancebas y con solo ver los concurrentes (como yo los vi) tan perversos y más cuando vuelven que cuando van, y del mismo modo indevotos y malos, no habría que aumentar cosa alguna”.²⁰

En síntesis, se puede sostener que “la catedral en el desierto” representada por el santuario no produjo sino coyunturalmente un flujo de trabajo hacia Esquipulas y, por otra parte, bajo cierta coacción al trabajo, pudiendo solo elegir entre el repartimiento, la minas de Alotepeque o la fuga a los montes para huir del trabajo y del tributo. La expansión del componente mestizo se debe esencialmente a esta dinámica de fondo, mientras que los vínculos comunitarios parecen afectar a una minoría de la población indígena y los españoles parecen adecuar sus propios comportamientos a un control demográfico funcional al mantenimiento del estatus y de la condición económica.

En consecuencia, la Corona debía echar cuentas con los equilibrios móviles entre los diversos actores sociales, étnicos e institucionales que operaban en el reino, y con la fuga de la condición de indio. El santuario de Esquipulas constituyó una circunstancia única para cimentar la alianza con las élites que expresaban su malestar y con el bajo clero al que se le ofrecía la secularización de las parroquias regidas por regulares. Es significativo que, ante la penuria de recursos necesarios para completar el edificio y para arreglar los daños provocados por el terremoto de 1758 —el año antecedente a la inauguración, un acontecimiento desastroso producido por “Lucifer envidioso”—, el presidente de la Audiencia ordenara que las puertas y las campanas de las torres fueran construidas con materiales de iglesias destruidas y en desuso, sacados de otros partidos del reino.

El mismo año del terremoto, es decir 1758, el párroco de Esquipulas escribía a la Audiencia en relación con la pretensión

²⁰ Cortés y Larraz, *Descripción geografico-moral*, 265.

de un esquipulteco de adjudicarse el aprovisionamiento de carne al pueblo, especialmente durante las dos festividades principales. Se oponía a ello lamentando que esa suerte de monopolio provocaría daños al aprovisionamiento que se realizaba de manera extemporánea, a veces incluso con carnes sacrificadas ilegalmente y procedentes de animales robados. Sin embargo, la concesión —argumentaba el párroco— pondría en marcha una contratendencia respecto a la participación de píos fieles, de los que procedían las limosnas, aunque muy escasas, necesarias para edificar el templo. Tal medida desalentaría los donativos de los fieles, en particular de los ganaderos, ante la obligación de vender la carne a través de la tienda del solicitante. Ello, además, impediría que, tanto los obreros empleados en la edificación del santuario como los consumidores en general, pudieran consumir carne puesto que hasta entonces se había intercambiado por productos locales a través del trueque “por ser todos los pueblos sumamente míseros”.²¹

Igualmente significativo es que, ante la escasez de dinero, el mismo presidente de la Audiencia otorgara personalmente ciertas sumas, encargándose luego de las comidas de los miles de peregrinos que habían acudido a la inauguración. Al igual que una multiplicación de los panes, que no se justificaba únicamente como instrumentalismo político. El discurso que el presidente dio por la ocasión es igualmente significativo: “Hai en Copán unas ruinas de un antiguo adoratorio de Yndios [...] fabrica la más respectuosa [...] donde es regular acreditarse el demonio con algunos prodigios suyos, lo que le agradaban aquellas inocentes victimas que le sacrificaban [...] esta tiranía quiso la Divina Majestad destruir poniendo a la imagen del Cristo crucificado en

²¹ En efecto, la adjudicación a privados del aprovisionamiento de carne al pueblo de Esquipulas provocó una caída de la oferta entre la mitad del siglo XVIII y 1800: de 52000, en 1759, a 6000, en 1798. Los ganaderos de Nicaragua, que constituían gran parte de la oferta de carne a Guatemala, protestaban contra estas medidas solicitando que se extendieran las contrataciones, especialmente en los mercados de Esquipulas y Chiquimula, con el fin de arrebatar el comercio del sector a las grandes familias de la capital que lo controlaban como un verdadero monopolio. Cfr. AGI, Guatemala, 669.

el p.o de Esquipulas, inmediato diez leguas al valle de Copán, en cuyo caso alejara a los demonios que poseían aquel terreno”.²²

LA CONSAGRACIÓN CULTURAL

El sentido más que religioso de cuanto se ha reconstruido hasta el momento podrá resaltar quizás mejor ilustrando, en extrema síntesis, los efectos derivados y producidos en el imaginario difuso sobre la percepción de las gracias y sobre los milagros dispensados que alimentaban los peregrinajes. Sobre un tejido de debilitamiento de la identidad y la organización étnicas, el rito refuerza dinámicas implícitas. Este es capaz de suscitar el mito proyectando elementos mágicos hasta dentro de la esfera religiosa²³ y produce el efecto de exaltar la participación individual en lo sagrado, desvinculándola de los ritos identitarios colectivos y ligados al ciclo agrícola. Hojeando la larguísima lista de los milagros dispensados después del arrepentimiento de los pecados y de la gracia recibida, nos quedamos impresionados por el hecho de que son todos, por así decir, milagros *móviles*. Quiero decir que no se trata de un ciclo agrícola favorable o una cosecha abundante o la lluvia, sino sobre todo de milagros relacionados con el cuerpo o con su fisicidad, desde una curación o, incluso, la resurrección, hasta salvarse en los naufragios, a la fuga de las manos de corsarios y piratas. Si los milagros se conceden al individuo por efecto de la gracia recuperada a través del arrepentimiento, al mismo tiempo se individualizan las penas que —según los cronistas— la divinidad habría conminado a cuantos no mantenían el voto o se hacían burla de las capacidades taumatúrgicas del Cristo custodiado en el santuario.²⁴

A este punto llegados y teniendo en cuenta el proceso de ladinización, podríamos decir que el tirón del imaginario indígena

²² Paz Solorzano, *Historia del Santo Cristo*, 58.

²³ Mauss, *Teoria generale della magia*, 91-98.

²⁴ Véase lo que registra la narración de Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, a propósito de la gracia concedida y del castigo conminado, concretamente en el cap. XIII.

—o quizás, más sencillamente, popular— hacia el recinto vigilado por los guardianes de la Contrarreforma no es, sin embargo, tan traumático como para esconder las huellas de la tradición maya. Releyendo, por ejemplo, las canciones transcritas en la Novena del presbítero De Paz, en las primeras dos décadas del siglo XVIII, se perciben las recurrentes referencias al imaginario maya en la representación del Cristo identificado con los fenómenos naturales: el sol, el árbol, la serpiente.²⁵

El vacío entre el destino individual, evidenciado por el proceso de desetnización, y el contexto histórico y colectivo, se vuelve a llenar gracias al aparato eclesiástico y político. Éste vigila sobre la policía y por ello es compensado con el tributo para que se puedan observar los códigos de comportamiento que tienen orígenes metafísicos, pese a la ambigüedad de una secularización creciente. En este sentido, la expresividad barroca del cuerpo del Dios muriente cumple con su papel y consolida la relación alto-bajo, la dependencia de la doble autoridad civil y religiosa del individuo. El sufrimiento de un cuerpo que promete la superación de la muerte crea una circularidad política y cultural: sus mediadores son el clero depositario de la ritualidad y de la Palabra, y su contraprueba es el milagro que atestigua la gracia y consolida la conversión. Es un contrato votivo: la sumisión a los códigos y a los rituales ratificados por la doble autoridad tiene como contraparte la satisfacción de la petición: “Se è vero che i miracoli servono a fare un santo, è altrettanto vero che il santo serve a fare i miracoli”.²⁶

Esta tipología de lo sagrado alimentaba los peregrinajes desde 1618, año en que se verificaron los primeros milagros: el español Pedro Ruiz de Grenada se curó de una gangrena en la espalda, y Miguel de Aguilar, mudo desde su nacimiento,²⁷ empezó a hablar después de haber sido expuesto a la estatua del Cristo. Peregrinajes que se alimentaban también de las zonas remotas, y

²⁵ Las canciones que se remontan a la época de la Colonia se pueden encontrar en Muñoz, *Novena dedicada al Señor Crucificado*. Sobre la simbología maya, Rivera Dorado, *La religión maya*.

²⁶ Niola, *Il corpo mirabile*, 28 y 38.

²⁷ “El Gráfico”, 5 de mayo de 1982.

sobre cuya organización queda aún por investigar si, por casualidad, quien se ocupaba de la movilidad en los lugares de origen eran estructuras colectivas como los pueblos o las cofradías. Si se tuviera la oportunidad de consultar las fuentes eclesiásticas y de investigar a escala local, se ofrecería el campo fértil de investigación sobre los tiempos y los modos de la asimilación del mito por lo que se refiere a los indígenas. Las peregrinaciones se fundan en la fe en el taumaturgo, y para rendirle homenaje y obligarle al contrato votivo, la gente emprende el camino adaptándose a un modelo de comportamiento y practicando ritualidades vigiladas de las que no conocemos la coherencia con el archipiélago de costumbres y creencias radicadas en la comunidad de pertenencia.

Si acercamos estos datos al fuerte vínculo religioso que inspiró la movilización antijacobina llevada a cabo por campesinos pobres, en vez de indios, entre los años 20 y 40 del siglo XIX y que se originó precisamente en el Oriente, podemos admitir que la especulación simbólica realizada en el santuario y el entramado de relaciones sociales en el *saeculum*, al que ese vínculo religioso remitía, permitieron una gobernada transición hacia la modernidad.

CAPÍTULO 5

...LO VIEJO QUE AVANZA. REVOLUCIÓN ANTICLERICAL Y RESTAURACIÓN RELIGIOSA

LAS RAÍCES LOCALES DEL PODER

Entre 1821 y 1839 todo el istmo centroamericano fue atravesado por ásperos conflictos. La historiografía se ha detenido ampliamente en analizar sus orígenes aislando dos aspectos de fondo. Ante todo, la radicalidad de los gobiernos jacobinos, que no se daban cuenta de diseminar, sobre un territorio amenazante e inestable, unas disposiciones subversivas con respecto a la tradición, tanto española como indígena. En segundo lugar, los antagonismos subregionales que se remontaban a la Colonia y que el conflicto entre la constitución federal y los divergentes intereses de los estados federados había relanzado. Al igual que en otras áreas del ex imperio español, la aparición de una figura fuerte de caudillo produjo la recomposición de las tensiones sociales y étnicas internas. Además, respecto a las cuatro restantes repúblicas centroamericanas, ya autónomas, se impuso un sistema de relaciones centrado en alianzas variables y en la fuerza militar.¹

¹ Woodward, *Rafael Carrera*, constituye una biografía política en el panorama de la historia mesoamericana, con un poderoso aparato documental y marcadas simpatías por los liberales, que de Carrera fueron acérrimos enemigos. El mismo Woodward realizó numerosísimos ensayos preparatorios sobre la división social y territorial del istmo y los conflictos entre las diversas regio-

En este escenario, el Oriente de lo que hoy es Guatemala asumió un papel esencial. El caudillo Rafael Carrera era un mestizo, nativo precisamente del Oriente ladinizado. Fue criado por miembros de ese bajo clero secular que, posteriormente, jugaría un papel decisivo, movilizándolo a los fieles bajo el mando del ejército de la Santa Fe. Los enemigos jurados eran los liberales de la capital y los de la federación. Llama la atención el hecho de que, aún durante toda la primera mitad del siglo XIX, en las fuentes y en la historiografía no hubiera referencia alguna al culto del Cristo Negro,² mientras que, por otro lado, fue precisamente en la dimensión religiosa donde se tejió la red de alianzas de la que emergerá el longevo poder clérigo-conservador (1839-1871).

Suponemos que la dimensión local a la que se limitaba el culto constituyó un activo en el saldo político en favor de aquellas capas sociales que sacaron beneficios de la movilización pasatista en la primera mitad del siglo XIX. La misma raíz local del poder parece haber impreso su huella en los equilibrios y las dinámicas institucionales vigentes hasta la llamada revolución liberal de 1871, tras la cual se construiría el Estado unitario. Incluso más allá, si se piensa en la persistente militarización de la política que caracterizó el enfrentamiento no solo en el interior del país sino entre éste y las demás repúblicas centroamericanas. Por lo tanto, la periférica región habría propuesto un modelo de relación política proyectándola a nivel más que local y más allá de los límites de la experiencia clérigo-conservadora.

Cabe entonces detenernos en las cuestiones relacionadas con la dimensión local. En los turbulentos años de la Federación centroamericana y de los gobiernos jacobinos, el liberalismo parece haber sido interpretado en la dimensión local como una

nes. Uno entre todos, *Class Privileges*. Para una completa bibliografía sobre el tema, *Central America. A Nation Divided*.

² Sullivan-González, en su *Piety, Power, and Politics*, reconstruye los acontecimientos de la intrincada relación entre Iglesia y poder civil en un amplio arco cronológico que va desde la Independencia a la revolución liberal. En este periodo, no detecta ninguna referencia al culto de Esquipulas, por lo cual señala que se trató verosimilmente de un culto que se hizo popular no antes del siglo XX (en la nota 74, p. 151).

reivindicación de autonomía en contra de los gobiernos despóticos: “Hemos sido gobernados por la tiranía tres siglos”, sostienen los componentes del ayuntamiento constitucional de Esquipulas, en 1824.³ En enero de ese mismo año, una circular del jefe del departamento y un decreto del gobierno nacional habían solicitado a las municipalidades que activaran su potestad impositiva para dotarse de recursos en una fase de agudo marasmo y de penuria de capital circulante tras el fin de la Colonia.⁴

Es muy revelador el debate que se desarrolla en la institución local y con el corregidor, indicado ya como jefe político, es decir el representante local del Ejecutivo. El municipio no dispone de una escuela primaria ni de un maestro, ni de cárceles seguras, las calles son de tierra batida y en invierno los ríos que lo atraviesan se desbordan y con sus crecidas invaden las calles causando perjuicio a la salud de los habitantes. La propuesta avanzada por el cuerpo municipal prevé la tasación de un real por cada cabeza de ganado de propiedad de los ladinos que pastara en las tierras del ejido. Otro real procedente de cada cabeza da familia para financiar la retribución del maestro. Un real por cada comerciante que introdujera sus mercancías en los mercados del pueblo durante los dos días de fiesta el Cristo Negro, en enero y en Pascua de Resurrección, y la construcción de casetas para cobrar el arancel por la introducción de las mercancías. Hasta cuatro reales por cada detenido, dos reales por cada agricultor que resultara inactivo o mal entretenido y que no cultivara las tierras. Por último, un gravamen considerable de cien pesos a cargo de la Cofradía más rica del Santísimo Sacramento y solo dos pesos por todas las hermandades que poseían capitales mucho más pobres, constituidos esencialmente por animales. La municipalidad manifiesta el deseo de utilizar parte de los ingresos fiscales para adquirir armamentos y municiones con las que abastecer el servicio de Guardia Cívica.

³ AGCA, B 119, leg. 2509, exp. 56347.

⁴ AGCA, B 119, leg. 2509, exp. 56347. Sobre el caos financiero y la penuria de capital circulante el día después de la Independencia, véase Liehr, “La deuda interna y externa”.

Ocho meses más tarde, “algunos vecinos” del pueblo lamentarían que las imposiciones propuestas resulten un gravamen excesivo para un pueblo “de poco erario” y que sufre “la ruina de su agricultura comercio e industria”. Los escribientes acusan de mala intención a los miembros de la corporación municipal, a quienes imputan el seguir practicando aquella corrupción política signo de la tiranía de tres siglos. El gobierno nacional ya cobraba las alcabalas, contribuciones y retribuciones de vario tipo, un verdadero robo público. Además, reivindicaban aclaraciones sobre los pagos de los tributos públicos: ¿eran anuales o trimestrales? Reivindicaban el derecho a sembrar tabaco sin la imposición de un real, por cada siembra, destinado a dotar el fondo financiero del municipio. En general, los vecinos contestaron al municipio la potestad de añadir otros gravámenes además de los nacionales y, para ello, se dirigieron directamente a la Asamblea Nacional y al Ejecutivo. El jefe escribe al gobierno manifestando su incertidumbre acerca de la aplicación de las leyes fiscales del año recién terminado, 1823, y del corriente, 1824. Además, acusa de desavenencia a los escribientes contra la municipalidad, de ser malintencionados amenazando con no pagar los tributos a menos que no hubiera disminuido el peso de las alcabalas. El gobierno sugiere a su jefe que, momentáneamente, pase por alto todo aquello hasta que la ley no hubiera sido operativa en todos sus aspectos aplicativos.⁵ De la contabilidad del municipio, adjunta a la carta del jefe enviada al gobierno, se desprende que el 64 % del total de las entradas procedían de los gravámenes sobre el comercio y del alquiler de los espacios en la calle del Comercio, desde la Plaza Central hasta el santuario. El saldo es negativo, lo cual no permitía ninguna provisión para la constitución de fondos municipales y, en consecuencia, para hacer frente a los gastos más necesarios.⁶

Sobre la cuestión fiscal, sobre el tipo de imposición y sobre la utilización de los ingresos fiscales a nivel local o a discreción del Ejecutivo, se registra, por lo tanto, una fuerte tensión entre

⁵ AGCA, B 119, leg. 2509, exp. 6353.

⁶ AGCA, B 119, leg. 2510, exp. 56382.

el segmento ladino y los sectores modernizadores, por un lado, y la mayoría de la élite que administraba el municipio, por el otro. Los primeros buscaban liberarse del tributo propuesto al gobierno por la municipalidad y le solicitaban al gobierno no penalizar ulteriormente el progreso material introduciendo nuevos tributos añadidos a los ya existentes; los otros, ante las directivas centrales, habían decidido recurrir a la única fuente de renta disponible, es decir, el comercio, que por sí solo constituía la gran parte de todos los ingresos fiscales locales. Sin embargo, la cuestión era si la contribución de cuatro reales por cabeza sacrificada, dispuesta por el gobierno central, debía entenderse como un recurso local y que había que destinar localmente, o bien como la creación de un capital disponible a discreción del Estado. En efecto, sostenía la municipalidad, el jefe político había dispuesto utilizar los tributos para construir edificios de pública utilidad pero en la cabecera Chiquimula, cuando precisamente el pueblo contribuyente, Esquipulas, no tenía cabildo, ni cárceles ni escuela, y, además, estaba oprimido por los gastos destinados a alojar y abastecer a las tropas asentadas en el departamento o que transitaban por él en dirección al importante puerto de Omoa. Asimismo, la municipalidad se quejaba de las multas que el jefe había conminado al alcalde con “un orden tan iliberal”. Por último, sobre todo en las fiestas y en los mercados de enero y de Semana Santa, el gobierno municipal se encontraba en graves dificultades para mantener el orden público, para detener a los contraventores y para capturar a los reos. La “patriota municipalidad” concluía su representación avisando al gobierno sobre los riesgos del comportamiento de su autoridad local, el jefe: “Cuando un departamento observa una ribalidad rrisurosa contra otro departamento, es mui temible, y lo mucho mas un Juzgado superior contra un inferior”.⁷

Pese a ser avisados de las tensiones sociales que atravesaban los segmentos blancos y mestizos en la municipalidad de Esquipulas, la cuestión fiscal y la destinación de los ingresos fiscales recaudados allí parecían remitir a una cuestión bastante más

⁷ AGCA, B 119, leg. 2512, exp. 56460.

radical: la legitimidad política del Estado como poder desvinculado de los equilibrios locales —antes bien, capaces de modificarlos a través de maniobras impositivas—. Aquellas tensiones sociales fueron dejadas de lado gracias a la constitución de un bloque corporativo de base territorial, que consideraba al nuevo régimen liberal como una recuperación de su propia autonomía administrativa, contra la cual actuaba la autoridad central a través de su jefe. La responsabilidad que a éste se le atribuía era la de substraer recursos a un pueblo ya pobre en favor de la cabecera que, posiblemente y en especial durante los periodos del gran concurso popular ligado al culto del Cristo Negro, tenía necesidades bastante menores.

En la caótica condición política y fiscal del periodo, habrá que esperar hasta 1831 —cinco años— para que resultara efectiva la disposición de los cuatro reales por cabeza sacrificada. Sin embargo, una vez más, en 1831 y repetidamente hasta 1840, la municipalidad de Esquipulas seguía protestando para que esa cantidad decretada por el gobierno nacional no fuera a parar a otros sitios que no fueran el lugar de su exacción. Aquellos recursos podían resultar estratégicos para la construcción y el mantenimiento de las calles y de los puentes por los cuales pasaba la calle del Comercio, que unía la plaza del pueblo a la que daba al santuario,⁸ y a lo largo de la cual se disponían los comerciantes durante los mercados. El jefe respondía que, para la realización de las obras que el municipio invocaba, sería suficiente la exacción de tributos sobre los terrenos del ejido donde pastaban los animales de los ladinos. El problema era que se desconocía la dimensión del ejido⁹ y además este tributo acabaría por gravar únicamente sobre los ganaderos ladinos, y además, ¿no era el ejido todavía de propiedad de la comunidad indígena? Por lo tanto, ¿a quién había que destinar los relativos ingresos fiscales?

Estas anotaciones introducen una variable ulterior —el segmento indígena— con el que tenía que echar cuentas el bloque de poder que gobernaba el territorio. Por más que esas tierras

⁸ AGCA, B 119, leg. 2527, exp. 27547.

⁹ AGCA, B 119, leg. 2532, exp. 57885.

fueran “comunes a todos los vecinos— escribía el jefe en 1830— por desgracia los indígenas quieren hacer su uso exclusivo de ellos”. Ya hacía tiempo que los indios “habían tomado un corto arrendamiento que han exigido de los ladinos que en lo general han malversado”.¹⁰

La élite local, por tanto, estaba obligada por la imposición del gobierno nacional a tributar sobre el producto que tenía mayor valor y salida —la cabeza sacrificada, además de las alcabalas— y por las disposiciones solicitadas por el mismo gobierno para que el municipio indicara las fuentes de los ingresos fiscales destinados a crear un fondo financiero del municipio, que aún no podía proceder sino del comercio y del ganado.

Como último recurso, desde 1830 se habían ido difundiendo rumores amenazantes de secesión de la región del estado de Guatemala, en el intento de unirse al colindante estado de El Salvador. Al crecer el conflicto social e interestatal que atravesó tanto la federación centroamericana como cada estado, agitar la bandera de la secesión significaba romper con los frágiles equilibrios territoriales, con la misma composición de los bloques sociales y con las alianzas políticas internas y transversales a cada estado. Desde la cabecera donde residía el jefe político, desde Chiquimula, saltaba la alarma secesionista en 1830. El jefe consideraba esa municipalidad “perezosa, indolente e inobediente a las órdenes del Gobierno Superior” y acusaba de los complots separatistas precisamente al alcalde de la cabecera del departamento. Este señalamiento encendía un áspero debate en el que el alcalde rechazaba la imputación aduciendo como prueba de la lealtad ciudadana el haber mantenido a su costa y durante mucho tiempo a “cientos y tantos hombres”, gastos que todavía el jefe tenía que reembolsar. El tema de la secesión se entrelazaba con el de las obras necesarias como la escuela, la cárcel y la sede municipal, involucrando, esta vez, también al segmento indígena. El alcalde constitucional reivindicaba a la corporación el mérito de haber gastado los pocos recursos en la construcción del acueducto y de fuentes públicas, en el arreglo de calles y puentes.

¹⁰ AGCA, B 119, leg. 2509, exp. 56347.

Es posible que la secesión fuera una alarma agitada instrumentalmente contra la injerencia del centro en la periferia, una contestación llevada al extremo, poniendo en tela de juicio la frágil soberanía del nuevo Estado, es decir, la legitimidad del poder político central, reivindicando la fundación del poder a nivel local y social. Según el jefe, el rumor era una alarma procurada y producida por “cuatro familias que componen en su mayoría el cuerpo aristocrático que oprime a aquellos pobres dignos de una suerte menos desgraciada”. Sin embargo, hay que decir que en esa coyuntura, la aristocracia secesionista debía haber disfrutado de sólidos apoyos en la capital y en el palacio del gobierno como para hacerse con el informe secretado que había sido redactado por el jefe. Con ello, de rebote, ganaba ventajas incluso en el ámbito local puesto que se acreditaba de complicidad y sostén a nivel nacional y central. Luego, no importaba si la alarma sobre el proyecto secesionista era verdadera o falsa, ya que podía decirse que el objetivo había sido alcanzado. Incluso después, la secesión habría representado un instrumento siempre utilizable, como de hecho ocurrió en la importante región de Los Altos algunos años más tarde.

De manera semejante, el occidente densamente poblado de indios y modernizado gracias al cultivo de café, la utilizó provocando desequilibrios en el sistema de poder de los conservadores, hasta arrasar con su régimen tricenal y construir el Estado unitario liberal a partir de 1871.¹¹ El jefe que denunciaba el proyecto secesionista subrayaba cómo el efecto más inmediato de toda la operación había sido el de volver a dar vigor al “sistema ruinoso de la hipocresía”: las autoridades delegadas por el Ejecutivo central se veían anuladas sus propias capacidades de intervención a nivel local. Con esa élite local había que echar cuentas, y resultaba poco eficaz, aunque fuera en secreto, relacionarse con el gobierno central sin la mediación del poder local, puesto que demostraba gozar de apoyo desde la periferia

¹¹ Tarracena Arriola, *Invencción criolla*, trata del recurrente proyecto autonomista de la región noroccidental sintéticamente indicada Los Altos del 1838 y 1848.

hasta el centro. Mejor fingir y alinearse con los sectores más fuertes y activos.

El jefe que se había atrevido a denunciar las maniobras secesionistas fue destituido y el funcionario que le sustituyó escribía al gobierno central restándole importancia a la alarma que su predecesor había suscitado. Como origen del malestar indicaba fútiles motivos, como la cuestión de algunos terrenos del ejido, los fondos para la construcción de la escuela y añadiendo de modo marginal también la movilización del segmento indígena. En efecto, ocurrió que, en Quezaltepeque, o sea en la capital de la que originariamente Esquipulas era un anexo, los indios reclutados para construir un nuevo edificio municipal lamentaban que se quería destruir el viejo que habían construido sin la ayuda de los ladinos, y respecto a la escuela, ellos declaraban que se iban a gastar recursos para obras no urgentes, mientras que necesitaban rápidas soluciones para hacer frente a la epidemia de viruela en curso. Lo cierto es que la nueva escuela se habría tenido que construir en un espacio de propiedad comunitaria y el jefe se había alineado a las peticiones de los ladinos, a los que el gobierno les había regalado toda la leña necesaria para su edificación.

La tensión étnica y social parece haber sido suscitada por motivos ciertamente contingentes —la edificación de un nuevo municipio y de una escuela— pero que no eran fútiles, al contrario de lo que indicaba el funcionario público, según el cual la escuela, adonde los jefes indígenas no habrían enviado, de todos modos, a sus hijos, habría tenido que edificarse con su trabajo obligado y, posiblemente, en las tierras del ejido.

En suma, la tensión, alentada al principio por la cuestión fiscal, entre el segmento ladino y los acreditados miembros de la aristocracia esquipulteca y del municipio, se reduciría una vez que el gobierno central volvió a garantizar las raíces locales de un poder con el que era indispensable dialogar. El nuevo jefe se alineaba y denunciaba el comportamiento poco leal de su predecesor que, llegado a Quezaltepeque, incendió los ánimos secundando “la división que algunos espíritus quieren fomen-

tar entre los indígenas y ladinos [...] p.a la fabbrica de la d.ha escuela”.

El pulso que habían echado los poderes locales y el ejecutivo se resolvía con una transacción que corría a cargo de la población indígena. Los indios, según decía el nuevo jefe —que manifestaba una perspectiva totalmente liberal— se demostraban incapaces de poner a cultivo sus propias tierras. Además, en su opinión, avanzaban muchas más quejas: los gravámenes que pesaban sobre ellos para la administración de los sacramentos, para los entierros y las sepulturas eran todavía más odiosos en el momento en que “los parientes del difunto a mas de quedar sumergidos en la amargura se quedan también en la miseria”, hasta el punto en que, entre los derechos que había que tributar para los bautismos y los matrimonios y las primicias, lamentaban los indios, “nos piden mas los agentes de la Iglesia q. el Gobierno”. En cuanto a las tierras, los indios denunciaban una escandalosa injusticia: de hecho, el ejido era ahora en común con los ladinos. Ellos consideraban indebido que se pudiera sustraer la tierra de otros mientras “se palpa la mira particular” y se ponen a la venta espacios —que eran de propiedad comunitaria— para construir allí la escuela, y todo ello cuando tenían que hacerse cargo también de mantener a las tropas permanentes.¹²

La amenaza extrema de la secesión había alcanzado su fin: el impulso modernizador que venía del exterior había sido bloqueado y el jefe del departamento que adoptó un método liberal y nacional, denunciando al gobierno las maniobras y la hipocresía de la aristocracia local, había sido sustituido. La resistencia de los comerciantes fue superada: pese a haber sido aprobada la tasa sobre la matanza, los ladinos fueron premiados con el reclutamiento de mano de obra indígena para la construcción de la escuela y del nuevo edificio municipal. También fue premiado el párroco: fue él quien promovió el beneficio de la instrucción impartiendo clases a los hijos de los ladinos en su propia casa, por lo cual, ahora, gozaba de espacios más amplios donde la función crucial de la formación que se le había encomendado volvía

¹² AGCA, B 119, leg. 2532, exp. 57000.

a dar vigor a la función que el *ancien régime* le había reconocido al clero y que los gobiernos liberales aspiraban dismantelar en beneficio de la instrucción pública. A este respecto, reivindicaba el éxito de la iniciativa que ofrecería formación a una lista de muchachos formada por 30 hijos de ladinos y 30 “voluntarios” más una veintena de indios, 80 en total. Así que a los indios no les quedaba más remedio que una desesperada rebelión, como incendiar por la noche la leña que el jefe había concedido gratuitamente para edificar una escuela que ellos seguían considerando superflua en comparación con sus apremiantes urgencias, y que se debía construir en sus propias tierras y a costa de su trabajo. El jefe remataba toda la operación destinando los fondos municipales a la edificación y tasando a los que ocupaban las tierras del ejido para ello. Una maniobra que acreditaba el gobierno central nacional, pero que se había negociado localmente en un intercambio recíproco y cuyos costes corrían a cargo del segmento más débil. Estos hechos, por lo tanto, confirmaban la condición de inferioridad de los indios, de “ignorancia e idiotéz” de la que necesitaban ser desvinculados. Las autoridades municipales intervenían, significativamente, trayendo a la memoria el espíritu de las leyes de 1823 y 1824, con las cuales el gobierno liberal había querido promover el desarrollo de la agricultura. Así como se habían destinado espacios comunitarios para construir la escuela, las autoridades municipales solicitaban, para los mismos fines de progreso, que se pusieran a cultivo las tierras, concretamente los regadíos que resultaran propiedad del Estado, para ponerlas a subasta, y deberían entrar en producción a los tres meses de la asignación, pues los ingresos de las ventas se financiarían los fondos municipales.¹³ Estas orientaciones daban fe de la maduración política del bloque ladino que manifestaba, en este caso, una convergencia con las disposiciones procedentes del gobierno central.¹⁴

¹³ AGCA, B 119, leg. 2532, exp. 57000.

¹⁴ AGCA, B 119, leg. 2514, exp. 56611.

UN CAUDILLO MILAGROSO

En la incierta fase sucesiva a la Independencia, las capas aristocráticas y sectores de burguesía ladina dejan de lado las divisiones internas constituyendo, a nivel local, un bloque de poder capaz de negociar con los gobiernos liberales —nacional y federal— como interlocutores algunas medidas importantes de modernización que amplían la disgregación social y étnica, ya en curso. El proceso de construcción del Estado aún depara sorpresas: el modelo de gobierno y control social experimentados en el Oriente influirá, a la larga, y bajo múltiples aspectos, la configuración política e institucional en su conjunto.

La Vandea francesa de 1793, un estudio de caso bien elaborado, sugiere algunas dimensiones de análisis que podrían resultarnos útiles en la comparación. Asumiendo un esquema de análisis de “sociología histórica”, Charles Tilly puso de relieve la compleja situación entre el ámbito local y nacional y la dimensión religiosa como motivo inspirador de la contrarrevolución vandeana.¹⁵ En el caso que nos atañe, añadamos dos observaciones generales complementarias a otras tensiones activas: hemos mencionado los conflictos entre un clero secular instrumentalmente protonacionalista, por una parte, y un clero regular por otra, mucho más autónomo que el poder político, pero capaz de dialogar con él. Sucesivamente nos hemos referido a la convergencia y, a veces, a la reciprocidad entre el poder religioso y civil. Por último, nuestro estudio de caso es capaz de demostrar la división entre bajo clero y curatos de campo, prevalentemente refractarios, y una jerarquía esencialmente urbana capaz de hacer elecciones pragmáticas y elásticas. Si algunas personalidades, eminentes intelectuales criollos destinados a una brillante ascensión en la jerarquía eclesiástica, habían aceptado el reto de la independencia, más tarde, a través de irreflexivas reconsideraciones, fueron capaces de sintetizar, en sentido político y simbólico, las tensiones sociales étnicas y territoriales que el experimento liberal había desencadenado y de utilizar tales tensiones como

¹⁵ Tilly, *La Vandea*, caps. 11,12,13.

un instrumento formidable para un gobierno de la sociedad de carácter conservador. En breve, fueron capaces de desarrollar y conservar cierta hegemonía a través de ciclos políticos diferentes.

En síntesis, para rememorar el sentido del dualismo local-nacional, las élites territoriales, y una hegemonía de contenido religioso que los párrocos y los curas-soldados mantuvieron a nivel local, relanzaron de una manera más amplia la fuerza y el modelo de una revuelta anticolonialista y antiliberal. De este modo, bandos de irregulares se mostraron capaces de actuar y reinsertarse en el contexto local y en la Montaña (de ahí el nombre *montañeses*, destinado a los revoltosos que inflamaron el Oriente en los años treinta y setenta del siglo XIX), escapándose de las tropas regulares procedentes del exterior. Estos fenómenos en su conjunto consiguieron restar provincianismo a la movilización del Oriente y dar al patriotismo local la dignidad de fundamento, aunque dramático, del Estado.

Los hechos. La independencia de las provincias centroamericanas, que ya habían constituido el Reino de Guatemala, fue preparada por intensas agitaciones internas. Igualmente, su proclamación fue diferida en el tiempo conforme a los lazos que unían cada provincia a su ex capital del reino. Después del efímero intento de agregación al imperio de Agustín de Iturbide (de 1821 a 1823), la recién nacida confederación conoció otros periodos de inestabilidad que marcaron su fin en 1839. Mi tesis es que, a través de una efectiva continuidad en la composición del bloque de poder durante la transición de Colonia a república,¹⁶ la colocación de segmentos de la élite en el interior de la coalición conservadora, o bien en la liberal, fue dictada por vínculos sociales y comerciales con el respectivo territorio de aferencia.¹⁷ No es en absoluto excepcional el hecho de que la familia más importante de todo el istmo, los Aycinena, hubiera producido a un líder político y religioso que pasó de la simpatía por el liberalismo a constituir la guía de la coalición clérigo-conservadora.¹⁸ Una vez

¹⁶ Palma Murga, *Algunas relaciones*.

¹⁷ Woodward, "Economic and Social Origins".

¹⁸ Chandler, *Juan José Aycinena*, caps. 3 y 4.

finalizadas las guerras napoleónicas en Europa, la dislocación de los equilibrios hacia una u otra coalición se debió al intento, por parte de la Corona, en 1811, de recuperar el control del istmo a través de un emisario de grandes capacidades políticas y militares, el general José Bustamante. Sin embargo, el clima de la Restauración europea, favoreciendo el restablecimiento de los antiguos privilegios de la madre patria respecto a las colonias, amenazaba la equiparación de los derechos de ciudadanía entre españoles y americanos, y la libertad de comercio y empresa que estos últimos habían experimentado ocasionalmente a mediados del siglo XVIII y sucesivamente, tras la batalla de Trafalgar.

Para complicar la situación, una vez madurada la independencia, las drásticas medidas de los liberales intransigentes dislocaban la base —sobre todo indígena— hacia la defensa de la tradición. La acción de gobierno de los reformadores liberales en ámbito guatemalteco y federal se caracterizó, de hecho, por un progresivo desmantelamiento de las estructuras y de las tradiciones de *ancien régime* mediante disposiciones que no solo no obtuvieron el consenso popular indígena y mestizo, sino que, al contrario, activaron una aguda y difundida resistencia incluso militar.

Al conjugarse estas dinámicas, que se manifestaron en el Oriente mestizo con la secesión de los departamentos noroccidentales, guiadas por los modernizadores liberales interesados en la apropiación de las tierras de los indios con el fin de desarrollar el cultivo del café, se fue configurando un bloque interclasista e interétnico que movilizó tanto a los ladinos orientales como a los indios de las tierras altas noroccidentales en contra del enemigo común: el gobierno centralizador y modernizador de la capital. La secesión de la región de Los Altos, o sea de los departamentos septentrionales y occidentales próximos a los confines mexicanos, era de carácter liberal y tendía a constituir un frente común con la conflictividad histórica que había visto al territorio de El Salvador contender a la capital, Guatemala, la red de las relaciones comerciales con la madre patria. En efecto, las mayores cantidades de indigo procedían sobre todo de la pro-

vincia salvadoreña, que luego la élite guatemalteca se encargaba de comercializar hacia España. Un antiguo conflicto que en los años veinte del siglo XIX todavía estaba marcado por el aspecto religioso.¹⁹

Entre la fase federal, que duró de 1823 a 1839, y posteriormente en la división de las cinco repúblicas, la amenaza era la cimentación de un bloque liberal que se extendía desde el norte de Los Altos hasta el suroeste de El Salvador. Ésta se hacía aún más explosiva por el hecho de que las rutas longitudinales del comercio hacia los florecientes mercados estadounidenses constituían para El Salvador una oportunidad extraordinaria, hasta el punto que la pequeña república llegó a amenazar con su adhesión a la federación norteamericana. Además, las estructuras portuarias salvadoreñas, aún pobres, eran competitivas respecto a las dificultades acarreadas por los atraques situados en la costa guatemalteca del Pacífico. Se trataba, en definitiva, de la amenaza de una drástica reorientación de los ejes comerciales propios de la Colonia: ya no se procedía de oeste a este, o sea desde el istmo hacia Europa, pasando por el Caribe, sino más bien a través del Pacífico en dirección sur-norte hacia Estados Unidos.

Sin embargo, la potente capacidad operativa de la movilización antijacobina no se entendería sin mencionar sintéticamente algunas de las más significativas disposiciones que adoptaron los gobiernos liberales. A distancia de varios años, la Secretaría de Estado vaticana los enumeraba dividiéndolos por materia y según cuatro ciclos históricos y políticos (1821-1829, 1829-1840, 1840-1871, 1871-1910), durante los cuales las disposiciones establecidas por los liberales y masones que estaban en el gobierno fueron sucesivamente anuladas por los conservadores y, después, restauradas por los liberales, que se sucederían en el poder.²⁰ Entre el segundo y el tercero de estos ciclos destacan las disposiciones sobre libertad de culto, la legislación sobre matrimonios e instrucción laica, sobre cementerios —modelada sobre el ejemplo napoleónico— la abolición de las décimas y de los múltiples tri-

¹⁹ ASV, AES, Guatemala 1831-1836, fasc. 512.

²⁰ ASV, Segreteria di Stato, 1911, Rubrica 251, fasc. 11.

butos que se debían a las parroquias, la abolición de los fueros privilegiados, la aprobación previa por parte de los gobiernos de las investiduras episcopales y el cierre de las comunidades regulares, lo cual significaba el fin de su autonomía y de su dependencia únicamente de sus respectivas provincias y de sus superiores españoles, la expulsión de curas refractarios: nada menos que el arzobispo de Guatemala fue exiliado a Cuba en 1829.

Estas disposiciones representaban una ambición hegemónica sobre el plano civil, pero sin obtener el consenso de la población, y se añadían a las excesivas peticiones de las tropas móviles (sobre todo federales, guiadas por el presidente Francisco Morazán, que no era guatemalteco y que, según fuentes vaticanas, era un aventurero) en sus desplazamientos y acuartelamientos, y a la consolidación de los bienes eclesiásticos (sobre todo de las órdenes que fueron expulsadas del territorio nacional). Por último, la explosión de una grave epidemia de cólera en 1837 fue percibida por las poblaciones orientales como un efecto de la intervención del gobierno central, que había envenenado los pozos con la complicidad del clero local.²¹ A este último le resultó extremadamente fácil recuperar su hegemonía sobre el territorio: testigos y viajeros de la época, procedentes de Estados Unidos y de confesión protestante, anotaban cómo, en los hechos, los párrocos constituían la única “practical authority” que operaba en un territorio y en el cual no había ninguna autoridad formal. Si el clero periférico, en cuanto americano, se había mostrado inicialmente favorable a la independencia, también por efecto de antiguos celos por los nombramientos en las jerarquías de españoles, había sido dislocado sucesivamente en oposición a la clase política de la independencia, a causa de la radicalidad jacobina y anticlerical de las disposiciones, como también por la acción militar que se abatía repetidamente sobre los símbolos y el personal religioso. La reconciliación entre los párrocos y las

²¹ La reconstrucción más puntual y ricamente documentada de la llamada Montaña es la de Ingersoll, “The War of Mountain”, cap. III. Aparte del ya mencionado Woodward, *Rafael Carrera*, véase también el antiguo estudio de Tobar Cruz, *Los montañeses*.

poblaciones orientales, había sido facilitada, y esta reconciliación —a los ojos de algunos de estos viajeros, de entre los cuales había pastores protestantes norteamericanos— reagrupaba el antiguo bloque social de época colonial. La anárquica rebelión de las poblaciones había manifestado la escisión entre los papeles de la política y de la religión que durante la Colonia habían operado de modo convergente, así como la acción del bajo clero, entre los años 20 y 30, había consentido que esa escisión se redujera y, después, recuperara en adelante. De este modo, se hacía resaltar lo que a los ojos del viajero y ministro protestante constituía el vínculo más profundo de aquellas sociedades: la religión que profesaban “with the protection of its legitimate ministers. To persecute them is to bring about anarchy and schism, civil and religious wars”.²²

La sustitución de los refractarios por sacerdotes leales y el hecho de atribuirse las competencias que habían sido propias de la monarquía española, y que recaían en el ámbito del Patronato Real, evocaba ciertamente el espíritu nacional. Pero después, los gobiernos liberales no podían privarse de la sanción religiosa de los actos políticos y administrativos: desde los *Te Deum* en ocasión de la toma de posesión por parte de las supremas autoridades políticas, hasta los específicos procedimientos de su acogida por parte de las jerarquías eclesiásticas en las funciones solemnes, desde las plegarias públicas con fines políticos hasta el solemne juramento religioso por parte de las autoridades civiles en la toma de posesión de los cargos. Se trata solo de algunos ejemplos que, en el nivel más alto, revelan la preocupación de las autoridades por atraer las mentes y los corazones de los nuevos ciudadanos, por infundir un sentido de legitimación del nuevo poder que, no pudiéndose manifestar, necesitaba de unos momentos de consagración y arraigo. Por otra parte, precisamente en el momento conclusivo de la turbulenta cuestión federal, el presidente *pro tempore* de Guatemala, entonces un conservador, dimitía del cargo denunciando de modo elocuente la raíz de la crisis política en curso. La legislación liberal había

²² Ingersoll, “The War of Mountain”, 96.

roto el vínculo fundamental de cada comunidad, la tradición y la religión que, al fallar, habían arrastrado en su derrumbe toda certeza del derecho y de la propiedad, de la justicia y de la legitimidad de la exacción fiscal. Pero, sobre todo, iba a faltar el sentimiento de pertenencia que solo la autoridad es capaz de suscitar y alimentar, protegiendo a la población sometida de enemigos y adversarios.²³

Este punto de vista no era solo del exponente de una clase política conservadora sino que representaba, por así decir, el entramado de una lectura teológica de la historia. Guatemala era el nuevo Israel —éste era el meollo de los sermones que se leían en las iglesias— que había recibido la tarea divina de revalorizar el don de la libertad entendida correctamente, de la moralidad, del orden y de la paz, en contra de las ofensas a Dios a través de disposiciones anticlericales. Un pacto sagrado que Dios había instaurado con Guatemala, una nación que él había querido para contrastar la blasfemia, el anticlericalismo y la violencia contra los derechos naturales de la que eran responsables las demás republicas de Centroamérica, guiadas por gobiernos liberales.²⁴ Un espíritu populista y nacional al mismo tiempo, que era evocado con autoridad por la insigne figura del máximo exponente de la familia Aycinena, la única en todo el istmo que gozaba de un título nobiliario. Como ya se ha mencionado, Juan José de Aycinena había manifestado, en su origen, cierta simpatía hacia el liberalismo que se fue reforzando en el periodo de su autoexilio a los Estados Unidos tras el triunfo político y militar de los liberales federalistas. Incluso se le había encomendado la redacción de la liberalísima Ley de Garantías, aprobada por el Gobierno en 1837-1838, del que formó parte en calidad de encargado de la Justicia. Maduró su conversión política cuando se percató de que, ante los grandes trastornos causados por los gobiernos liberales, el don de Dios de la independencia se había marchitado, que la sociedad estaba amenazada por los agudos conflictos que habían producido la invasión de la misma capital

²³ Ingersoll, "The War of Mountain", 126.

²⁴ Sullivan-González, *Piety, Power, and Politics*, 63.

a manos de los bárbaros guerrilleros del Oriente, que el derecho de propiedad, la paz, los derechos a la felicidad y al bienestar, a la seguridad y libertades personales, se habían esfumado. Si en la Ley de Garantías el Art. 6 autorizaba la libertad de culto, y el Art. 7 negaba al poder civil la facultad de entrometerse en las cuestiones de culto y de conciencia individual, una década más tarde, el mismo Aycinena influía indiscutiblemente la redacción de la primera Constitución en la que se restauraba plenamente la unidad inescindible de Estado e Iglesia, y se acentuaba en sentido monárquico el poder del presidente elegido por una Asamblea de Representantes corporativos. Después de tres años, en 1854, el gobernante-caudillo Rafael Carrera era aclamado presidente de por vida, y en su necrología —morirá en 1865— se le describiría como hombre de la Providencia.²⁵

Bajo este punto de vista, Aycinena representa una manifestación contingente de aquella cultura y aquel recorrido de larga duración, según se ha esbozado en la primera parte de este trabajo: desde el entusiasmo por las formas liberales transitaba hacia posturas conservadoras, sin solución de continuidad. Si la independencia había sido un don de Dios, la imposición de un régimen liberal había representado un exceso con respecto a las poblaciones centroamericanas. “Un pueblo sin religión no puede tener moral, y un pueblo sin moral es incapaz de gobernarse a sí mismo” —escribía Aycinena en 1862.²⁶ Y antes aún, durante las explosiones de ira popular, advirtió en 1838 que la oposición del pueblo a la adopción del procedimiento penal para los jurados, según el modelo norteamericano llamado Código Livingston, era sacrosanta, ya que no podían actuar y juzgar, como miembros de jurados populares, a los hombres no libres e ignorantes a causa de su miseria. En este sentido, se manifestaban todas aquellas ambigüedades de un protopopulismo y de un iusnaturalismo fundado en artículos de fe.²⁷ La resistencia,

²⁵ *Relación de las exequias del Exc.mo Sr. Presidente del Guatemala [...] el día 17 de abril 1865*; y Chandler, *Juan José Aycinena*, 42.

²⁶ Chandler, *Juan José Aycinena*, 49.

²⁷ Pompejano, “Jurisdicciones y poder político”. En este ensayo se traza un balance acerca de las tensiones provocadas por la modernización, sobre todo

incluso armada, contra los poderes constituidos aparecía legítima en la medida en que los gobiernos, al igual que los tiranos, ejercían su autoridad infringiendo las leyes que el mismo Dios había introducido en la historia.

LA CONSAGRACIÓN POLÍTICA

En este sentido, el caudillo Rafael Carrera, quien condujo la revuelta antijacobina, representaba a todos los efectos al hombre inspirado por la Providencia encargado de restablecer el orden y la paz sociales. Lo cierto es que la independencia, y posteriormente la endémica anarquía, causaron en todos los territorios la reducción del personal religioso. Desde su liderazgo guerrillero y luego popular, hasta la primera presidencia, asumida en 1844, y hasta el final, Carrera fue portador de constantes presiones sobre las autoridades eclesiásticas para que se llenaran los vacíos en las jurisdicciones parroquiales. En todo esto se notaba la influencia determinante que sobre él ejercían algunos curas refractarios, como su guía espiritual, el padre Francisco Aquino, y su consejero político, el padre Mariano Durán, precisamente ex párroco de Esquipulas, hasta la decisiva acción de los curas combatientes que no solo reclutaban y legitimaban a los montañeses en nombre de la Santa Fe, sino que constituían la red logística e informativa de las tropas irregulares del caudillo. Ante sus ojos, los párrocos representaban el orden social: desde la catequesis hasta la administración de los sacramentos, eran capaces de moldear los comportamientos individuales y comunitarios, ritmaban el ciclo vital existencial y ofrecían por esas vías la posibilidad de la armonía social. Garantizarla era tarea de la autoridad política en su orden, por lo cual la potestad reconocida por el Patronato del Estado, ya republicano, fue perseguida con tenacidad por el caudillo, quien obtuvo su reconocimiento cuando Guatemala, el primero entre los estados de

con referencia a los colegios y a los procedimientos jurisdiccionales tras la adopción del modelo Livingston.

la ex monarquía española, firmó el Concordado en 1852.²⁸ Además, la movilización de los ladinos en Oriente y de los indios en Occidente se debía a motivos sociales y económicos, en opinión de uno de los primeros detractores de Carrera, el historiador liberal Lorenzo Montúfar. Por otro lado, sería inexplicable cómo, a partir de fragmentarios episodios de rebelión, surgió un poderoso movimiento de restauración, y tampoco tendría explicación el hecho de que la movilización que se agregó en torno a Carrera se hubiera vinculado tan estrechamente a su poder personal y carismático, hasta el punto de que, una vez readmitidos en Guatemala en 1858 tras la expulsión decretada por los Borbones en 1767, los jesuitas describían escenas de verdadero fanatismo y gran expectación de milagros tras las visitas locales del caudillo.²⁹

Aún menos explicable sería cómo la orientación de las movilizaciones, en principio para sostener a Carrera, se desplazó durante los años de su poder hacia un sentido opuesto, recriminando en contra del enriquecimiento del caudillo en los ciclos repetitivos de las revueltas, entre 1847-1849 y hasta el advenimiento de un nuevo caudillo presidente, esta vez de tendencia opuesta y, sin embargo, muy apto para el mando político y la dirección militar, el presidente Justo Rufino Barrios, importante productor de café del departamento septentrional de San Marcos.³⁰ Ello da cuenta de la facilidad con la que, en 1871, se pudo realizar lo que se había demostrado imposible en las décadas sucesivas a la independencia.

Impulsado por el furor popular, el caudillo se impuso a la atención de una élite que lo detestaba o temía. Por otra parte, no se proponía ninguna alternativa a su figura que pudiera integrar un bloque social interclasista e interétnico y pacificar al país.

²⁸ El estudio más detallado sobre las relaciones entre Estado e Iglesia es el de Holleran, *Church and State*, que, sin embargo, se muestra muy carente desde la perspectiva historiográfica. Véase también Sullivan-González, *Piety, Power, and Politics*, 114.

²⁹ Archivium Societatis Jesus (ARSJ), CAM, 1001-VII-4, 1855.

³⁰ Castellanos Cambranes, *Coffee and Pesants*; McCreery, *Rural Guatemala*; Herrick, *Desarrollo económico*; García La Guardia, *La Reforma liberal*.

La reasunción de los eminentes poderes en sus manos, la fuerte personalización de la política y un excesivo autoritarismo, la restauración de dinámicas y formas del poder de tipo colonial, se prestaban a configurar la entera fase (1837-1871) no como un *interlude*, como sostiene cierta orientación historiográfica y política, sino como la transición —común, por otra parte, a otras áreas latinoamericanas— hacia dinámicas de modernización social y política gobernada.³¹

Recuperando el significado de lo expuesto hasta ahora para volver a la cuestión de fondo, podemos quizás afirmar que, en torno a Carrera se instaló un modelo de gobierno fundado localmente. Este fue capaz de proyectar hacia el centro la fuerza de relaciones sociales poscorporativas y aún autoritarias, fuertemente impregnadas de cultura y sensibilidad religiosas, una fuerza muy arraigada localmente, sobre todo en ese Oriente de donde el caudillo procedía. Muestra de ello es la repetida amenaza de secesión procedente no solo de las más ricas y avanzadas regiones noroccidentales, sino precisamente de aquella región. Cuanto más se estrechaban las alianzas políticas y militares de los liberales de Los Altos y salvadoreños, más el Oriente se sentía amenazado por su vecino liberal, ciñéndose a la élite conservadora de la capital de Guatemala. La presencia de tropas liberales y federales que pasaban por El Salvador a los departamentos del levante —Chiquimula, concretamente— constituía una carga material excesiva para las élites orientales. Sin embargo, en la medida en que la base indígena de los departamentos septentrionales y occidentales se separó del proyecto secesionista y liberal, a causa de los gravámenes fiscales y de la modernización inmobiliaria que el gobierno rebelde de Los Altos promulgaba, el territorio de la ex capital del Reino de Guatemala se convertía en un terreno de extraordinaria experimentación. Desde esa sede de la élite histórica y colonial arrancaba un proyecto de gobierno de la sociedad considerablemente más prudente en sus trámites, pero sobre todo embebido de una lógica binaria. El centro gobernaría un territorio distinto: las tierras altas, con

³¹ Pompejano, *La crisi dell'ancien régime*.

fuerte concentración indígena y numerosos restos corporativos, y el Oriente ya ladinizado.

En el departamento de Chiquimula se empezó a agitar la amenaza de secesión —como hemos visto— cuando los gobernantes de Ciudad de Guatemala eran los liberales. Años más tarde, ante el riesgo de una alianza entre los septentrionales departamentos secesionistas y los liberales salvadoreños, la amenaza de separación del Oriente constituía un arma despuntada: aunque hubieran tenido como objetivo la secesión, una vez obtenida, las reacias élites de la región tendrían que confrontarse con gobiernos liberales, todavía centralistas y reformadores, fruto de aquella alianza transversal. Además, la modernización relacionada con el cultivo del café imponía cambios necesarios y urgentes, especialmente en los departamentos noroccidentales. La revolución victoriosa de 1871 afianzaba sus sólidas raíces precisamente en los departamentos septentrionales, desde donde procedía el líder militar y después presidente, además de empresario del café, Justo Rufino Barros. Los liberales de la llamada segunda generación —la de 1871— tenían la ambición de crear un espacio económico y político más amplio que las dimensiones locales e incluso relanzaron el proyecto de integración federal: el presidente Barrios fallecería sobre el campo de batalla en 1885, en El Salvador, en el intento de relanzar la federación centroamericana.³² Luego constituyeron una robusta red de presencias institucionales y de presidios territoriales partiendo, una vez más, de la clara prevalencia de la autoridad y del Ejecutivo. En esta dirección, igual y contraria, se actuó desde el centro con el fin de descomponer y recomponer la red de alianzas y la entidad de los bloques sociales correspondientes.

En este escenario, un extraordinario recurso político y cultural procedía de Esquipulas, embebido al mismo tiempo del viejo elemento religioso, y del nuevo predominio de un modelo sostenido por una base ya mestiza y fuertemente vinculada a las relaciones territoriales. Además, el Oriente era estratégico como punto de fricción y de frontera con las tensiones modernizadoras liberales, activas sobre todo en El Salvador, y no hay que olvidar

³² Karnes, *The Failure of Union*.

que la región había sido la cuna de las rebeliones antijacobinas. Ahí, una amplia sensibilidad, incluso de tipo xenófobo, había alimentado la protesta contra la colonización de tierras promovida por los primeros gobiernos liberales. Concretamente la defensa del poder local contra las amenazas liberales y federales, que el colindante El Salvador alimentaba por antiguas disputas y competiciones que se remontaban al dominio de Guatemala sobre toda el área centroamericana, constituía un terreno muy propicio para construir una identidad nacional por oposición.

El salto de calidad de lo local a lo nacional se dio nada menos que en los años del poder clerico-conservador, asumiendo como estilo interpretativo la profunda huella autoritaria y paternalista de quien este poder encarnaba: un líder militar, el caudillo Carrera. En los años de su supremacía, todas las disposiciones anticlericales promulgadas entre 1833 y 1839 fueron canceladas, aunque él no se sometió nunca del todo a las orientaciones de la élite de la capital y a la restauración clerical. La pacificación se reconocía en sus funciones y en su persona, y las resistencias de Carrera cuando regresaron los jesuitas quizás se puedan explicar precisamente con la sospecha que él nutría hacia el tipo de formación que el instituto de San Ignacio había adoptado y que podría aún adoptar. Era bien consciente de que la soldadura del bloque social dependía de su capacidad de armonizar las instancias que procedían de su base social de partida y de territorios étnicamente diferentes. Desde el centro concedía honores, cargos y beneficios, administraba directamente la justicia acogiendo las quejas de las comunidades periféricas que visitaba a caballo, deponiendo, de hecho, al procurador de los indios, cuyo cargo se remontaba también a la época colonial.³³ La soldadura de este bloque interclasista e interétnico se fundaba precisamente en la experiencia del Oriente, en las repercusiones más amplias también en sentido social que la acción militar había sido capaz de realizar en aquellos territorios.

Pese a la falta de estudios detallados sobre la prosopografía de las élites orientales y sobre las relaciones entre periferia y centro,

³³ Pompejano, "Jurisdicciones y poder político".

en trabajos más recientes se va trazando un estrecho entramado alrededor de las dinámicas de aprovisionamiento de la capital, de control monopólico de los cargos a través de la coparticipación y de las alianzas matrimoniales entre familias eminentes del centro y de la periferia, que no se eximían de practicar circuitos comerciales ilegales.³⁴ Estas prácticas consentían, a nivel local, retribuir en exceso las rentas de situación y, a nivel central, abastecerse de alimentos, cueros, carnes y colorantes.³⁵ Las garantías que las partes contrayentes del pacto se reconocían mutuamente consistían en la limitada soberanía y jurisdicción del Estado central, en el sentido de un pacto *intraelitario* entre segmentos locales y en perjuicio de una transparente dinámica de participación, *auctoritas* sí, *potestas* muy poca, según se ha afirmado al principio de este recorrido histórico. Antiliberalismo, movilización militar y jerárquica, defensa localista y corporativa contra la irrupción exterior de lo nuevo, espera de lo benéfico, todos juntos modulaban un modelo de mando dramático.

El mestizo Rafael Carrera era el caudillo elegido por la aristocracia guatemalteca, dando nuevo vigor a su liderazgo a nivel más que local, aunque temiera la invasión de los “bárbaros” de Carrera y del Oriente, que ya en 1839 habían invadido y prendido la capital gobernada por el liberal intransigente Marian Gálvez. Los intereses de la aristocracia, inmobiliarios y comerciales, consiguieron converger, en aquella coyuntura, con los de otros sectores mestizos emergentes, pequeños y medianos comerciantes, interesados en la redistribución inmobiliaria, en la libertad de comercio y en el desarrollo del mercado. Y la hegemonía del caudillo ejerció, hacia las capas más bajas, como una extensión de aquella alianza con miras a salvaguardar las estructuras comunitarias de los indios, a protegerles de las innovadoras y subversivas medidas de modernización de los gobiernos liberales que actuaban tanto en Guatemala como en la Federación.

En síntesis, alrededor de Carrera se cimentó un grupo interclasista e interétnico, fuertemente autoritario, de raíz local pero

³⁴ Sarazúa Pérez, “Centralización política”.

³⁵ Sarazúa Pérez, “Centralización política”.

centralista en los actos de gobierno y en la administración, ferozmente adverso al proyecto federal. Un centralismo de signo colonial, pilotado por la vieja aristocracia que supo aprovechar la extensa movilización popular contraria al jacobinismo y que luchaba por defender la tradición y la cultura religiosas. La pacificación ístmica no fue, de todos modos, una restauración a la manera europea. Por supuesto, la experimentación del nuevo modelo político caudillista bloqueó una modernización precoz, al menos en el plano político, y el autoritarismo actuó como instrumento para mantener el orden y las jerarquías sociales, desplazándose, a veces, hacia formas suavizadas de paternalismo y de benevolencia. No es casual que la movilización popular que produjo la victoria de Carrera y, con él, de la vieja élite colonial, se haya manifestado cíclicamente durante todo el periodo clérico-conservador a través de rebeliones, ora de signo antiliberal (1839), ora de signo anticonservador (los Lucios), y al final, de nuevo con un signo antiliberal (los Remincheros, 1871-1873). Aparte de los impulsos procedentes de los sectores modernizadores del café, la crisis definitiva del modelo maduraría en su interior, una crisis fiscal, junto con el agotamiento de las fuentes comerciales y financieras que habían alimentado el bloque clérico-conservador.³⁶

Sin embargo, lo que había obstaculizado y hecho fracasar el primer experimento reformador liberal entre 1823 y 1839 volvía a manifestarse treinta años más tarde, sin que la renovada movilización popular pudiera vencer, esta vez, al impulso modernizador y liberal. Algo había cambiado mientras tanto, sobre todo la composición interna del bloque interclasista e interétnico madurado precisamente durante el periodo conservador a causa de la ascensión de sectores de la burguesía mestiza. Pero la militarización de la política y la profunda huella autoritaria del ejecutivo y de las relaciones políticas de la época clérico-conservadora fueron ampliamente explotadas por los liberales de la segunda generación: prevalecía una línea de gobierno que, una vez más, se basaba en la línea de relaciones de fuerza en su interior y hacia

³⁶ Pompejano, *La crisi dell'ancien régime*.

el exterior. A tal propósito, el presidente de la revolución, Justo Rufino Barrios, vertía su propia sangre en el campo de batalla por un federalismo que trataba de renovar el diseño de predominio guatemalteco sobre el istmo, como ya se ha dicho. En el plano interno, la *autorictas* como rasgo distintivo del segundo liberalismo prevalecía de nuevo sobre la *potestas*. Los conservadores habían jugado el papel de barqueros hacia lo nuevo y de experimentadores de un régimen autoritario de relaciones sociales y políticas pero desvinculado de la lealtad a la madre patria española. Con la revolución liberal de 1871, la novedad consistía en tener como objetivo la subversión del antiguo régimen político antes que de su conservación. Y el terreno, útil para agredir la tradición y exorcizar “el gran miedo” de la movilización popular, había sido preparado gracias al nacimiento de una nueva sociedad pacificada e integrada durante el periodo clérido-conservador, pero aún más fragmentada en su interior por la irrupción de lo nuevo, representado por el café y por sus instancias de movilidad de los factores productivos. Lo que estaba naciendo era una nueva sociedad étnica y territorialmente distinta entre el occidente indio y un Oriente ladino que, sin embargo, ofrecía un modelo cultural y político que no era en absoluto periférico y marginal. La fuerza del localismo había sido capaz de resistir a la irrupción de lo nuevo así como había preparado su advenimiento a medio plazo ofreciendo lo mejor de lo que disponía: los recursos políticos y simbólicos, los intercambios entre esfera religiosa y civil, la desestructuración étnica y el vínculo asimétrico alto-bajo.

En 1866, los indios del municipio de Esquipulas presentaron, a través del entonces corregidor, una solicitud para volver a constituir un municipio indígena, desaparecido veinte años atrás a causa de la devastación que el cólera había provocado entre ese sector de la población. Desde entonces, su comunidad había perdido la autonomía administrativa “solamente por conveniencia y voluntad de los ladinos que han administrado a su antojo y disponiendo del patrimonio propio del mismo pueblo no convenciendo a nosotros permanecer sujetos a los ladinos, quienes nos

ven siempre con desprecio”.³⁷ Aún en 1868, el corregidor lanzaba la alarma de una insubordinación encabezada por los indios de Esquipulas, quienes pedían a los pueblos y aldeas cercanas, desde Jocotán a Pinula y Quetzaltepeque, que se unieran a ellos.

Esta movilización no tuvo un éxito inmediato, pero una diferente y más extendida se manifestaría durante la citada revuelta de los “Remincheros”, entre 1871 y 1873, es decir, después de la revolución liberal.³⁸ El movimiento se desencadenó contra las disposiciones anticlericales del gobierno revolucionario provisional guiado por Miguel García Granados y Justo Rufino Barrios. Los revoltosos fueron definidos con desprecio por el uso que hacían de falsas escopetas Remington, hechas de madera, y su revuelta fue objeto de una dura represión militar a manos del gobierno revolucionario, que pudo sacar provecho de los fracasos sufridos por las tropas regulares entre 1839 y la mitad de los años cuarenta, vencidas por la guerrilla sanfedista. Pero, posiblemente, la victoria pudo verificarse gracias a la avanzada disgregación social y étnica que la había precedido y no a su pesar, sino gracias a la restauración de los conservadores, el definitivo ocaso de la producción doméstica de cochinilla y las urgencias de una modernización que depurara el terreno de rastros y residuos del *ancien régime*. Fue definida una *futile revolt*,³⁹ en la que la eficacia de la acción militar y la modernización del café, o sea, el desplazamiento del eje de producción y del comercio hacia las zonas septentrionales y a lo largo de la costa del Pacífico, hicieron que la revuelta fuera, por supuesto, fútil, y excéntricos los roles y la posición del Oriente. Por otro lado, los municipios de la región no dudaron en manifestar su aprobación y apoyo al Supremo Gobierno Provisional y Esquipulas se pronunció en tal sentido ya el 10 de julio de 1871, faltando diez días al ingreso de las tropas revolucionarias liberales en la capital.

A los sectores marginalizados social y territorialmente no les quedaba más remedio que emprender el camino del banditismo,

³⁷ AGCA, B leg. 28615, exp. 272.

³⁸ Ingersoll, “The War of Mountain”, cap. IX.

³⁹ Ingersoll, “The War of Mountain”, 345.

aprovechando la naturaleza de los lugares del Oriente pero, sobre todo, la cercanía a los confines con El Salvador y Honduras. Poniéndose en marcha desde los refugios de las montañas, las bandas se aventuraban en los territorios de las tres repúblicas colindantes secuestrando a los propietarios, robando a los pasajeros, destruyendo factorías y apropiándose de los bienes hasta llegar a organizar verdaderas expediciones de expoliación en aldeas y pequeños pueblos. La población, esparcida en las montañas, favorecía estas incursiones, y la división de competencias y jurisdicciones —que recaían bajo diferentes soberanías— hacía más difícil el poder interceptar a las bandas. Durante 1873, una de estas bandas incluso realizó una incursión hasta el pueblo de Esquipulas, desvalijando y robando joyas y dinero por una cantidad de más de 4500 pesos.⁴⁰

⁴⁰ AGCA, B leg. 28642, exp. 145.

CAPÍTULO 6

UNA HERENCIA LAICA Y AUTORITARIA

UNIFORMIDAD Y DISCONFORMIDAD

No fue casual que, precisamente en 1827, se produjera un primer manifiesto cultural sobre el culto del Cristo Negro en el seno de la institución eclesiástica, que había sido azotada por las disposiciones liberales entre la independencia y 1839. En aquel año, el presbítero Miguel Muñoz, párroco *ad interim* del santuario, publicaba una *Novena* que comprendía oraciones del mismo autor y las ya citadas “canciones” recogidas y publicadas por el canónigo De Paz alrededor de 1720, aunque resulta que databan del siglo xvii. Al amparo del manto protector de la Virgen, en la novena, el autor le pide que interceda ante Cristo para que se digne a redimir a los hombres de la gravedad de los pecados, quienes “lo han puesto tan negro y afeado [...] oscurecido con el polvo y saliba de los sayones”.¹ Los judíos a los que se les reconocía por el sayón, o sanbenito, que llevaban puesto obligatoriamente para ello, seguían siendo culpados como responsables de las bofetadas dadas al Cristo y de las sogas y cordeles que le pusieron a Jesús, y se les definía como verdugos impíos. En efecto, no resulta que vivieran hebreos o conversos en el territorio del ex reino disimu-

¹ *Noticia verdadera de la imagen que se venera en la basilica de Esquipulas [...] y Novena dedicada al Señor Crucificado de Esquipulas por el finado Presbítero Miguel Muñoz [...] año 1830, Guatemala 1930, 3.*

lando su condición. Más concretamente, la Inquisición celebra en el reino 18 juicios, la mayoría de ellos concentrados entre 1572 y 1650, y que nunca afectan a núcleos sino a individuos —por lo general de origen portugués—, a quienes se les imputan rituales alimentarios sospechosos (en realidad, los mismos jueces no están seguros de si el caldo de carne de pollo se puede consumir los viernes) o llevar un atuendo que no había pasado desapercibido.² A través de una síntesis muy eficaz, la novena cataloga a los enemigos de la fe: el pecado, los judíos regicidas y, por traslación, aquellos que participaron con su actuación en el encadenamiento del Salvador, provocando su muerte. El color oscuro en el icono de Esquipulas era el efecto del pecado y del regicidio. En contraposición, el Cristo Negro era exaltado por su capacidad de atraer a gente y a los fieles del lejano México y de Sonora, hasta Costa Rica, gracias a la perfecta manufactura de sus artos y del rostro que, pese a estar perturbado por la pasión y el dolor, Quirio Cataño habría esculpido “como si estuviera blanco”. En las canciones que se alternan a las oraciones en cada uno de los días de la novena, el Cristo está representado como arco iris, serpiente, Sol y estrella mayor, árbol grande, monte divino —todos ellos, símbolos maya— y también pastor y príncipe de la paz. Las representaciones del Cristo y la correspondencia con símbolos indígenas y europeos podrían ser un producto sincrético. Sin embargo, preferimos pensar que, respecto a la abstracción de la imagen del Dios cristiano, su asimilación a las marcas tangibles de la espiritualidad maya tenía que concurrir a la conversión.

La divinidad que promana de la estatua se manifiesta tal en virtud de los favores y de la misericordia que, en el tiempo, Cristo concedió a los “muchos Lázaros que no dentro de cuatro días, sino de muchos años muertos, resucitan todo el año en esta basílica convirtiéndose a Dios”. El contrato votivo, del que se da cuenta en la novena, consiste, por un lado, en la curación de graves enfermedades físicas (ceguera, sordez, cáncer y enfermedades de la piel, demencia) y en otros milagros como el rescate

² Chinchilla Aguilar, *La Inquisición en Guatemala*, 181 y 256.

de naufragos, la liberación de muchachas secuestradas por los piratas, la transformación en oro de piedras que un pobre español había llevado consigo desde Esquipulas hasta México como la más pobre reliquia. Lo que, por su parte, ofrecen los fieles, son una durísimas penitencias, como el acercarse al templo de rodillas desde la calle del Comercio, llevando en sus espaldas unas piedras pesadas o con los brazos atados al brazo horizontal de las cruces, viajes descalzos desde las zonas más remotas. Abandonando el templo, los fieles llevan consigo reliquias, aceites, velas, lazos benditos y sobre todo tabletas, es decir, unas planchas de caolín que llevan impreso el Cristo Negro y cuya ingesta produce beneficios curaciones.³ Lo cual sería simonía, comentaba el presbítero, si este comercio se llevara a cabo para provecho personal, lucrando sobre cosas sagradas. Sin embargo, precisamente de él proceden aquellas cantidades necesarias para sustentar al clero, para reparar el edificio y para adornar el culto.

Entre las ofensas al amor divino, de las que las canciones piden reparación en el contrato votivo, no hay ninguna que mencione la caridad y la hermandad. Del pecado se destaca únicamente la dimensión individual de la culpa y la expiación necesaria, y en las loas, el sentido de la culpa se exaspera ulteriormente a través de las fuertes tintas con las cuales se describen las heridas infligidas por el pecado en el cuerpo de Cristo: la espalda herida por los latigazos, las llagas del costado, el cuerpo que, al sangrar, produjo en la escultura el efecto del color del bronce, un cuerpo demacrado cubierto de heridas: “un cuerpo muerto, cubierto de sangre morada oscura, sangre muerta [...] la imagen no es completamente igual, ni tersa, lisa sino [...] como manchada y salpicada de sangre coagulada”, anota el presbítero Juan Paz Solórzano, que añade unas reflexiones suyas en una edición más tardía de la novena, que data de 1941. “Yo fui quien del duro madero inclemente te puso pendiente con mil impiedad”, recita una canción. Aquí no se afronta la cuestión del color originario del icono, sino que, con indudables efectos de atracción

³ Thomas, Horst y Hunter, *Pilgrims Network*.

espiritual, se afirma que el pecado visible en la facies de dolor fue el causante de que su color fuera negro.

Dos anotaciones finales: a las oraciones y canciones se alternan loas a los santos y a la Virgen. A San Francisco Saverio o a la Santa Ludovina, por ejemplo, y a su paciencia por haber soportado los dolores de la hidropesía recibiendo, a cambio, la milagrosa potestad de curar la peste, la ceguera, la lepra, los dolores del cuerpo y del alma y la misma hidropesía. También a San Miguel Arcángel, quien venció al demonio. La ampliación del panteón responde a una sensibilidad religiosa no solamente católica sino también maya: cada santo, cual pequeña deidad, ejerce funciones de exorcismo y apoyo en los diferentes males cotidianos de natura esencialmente física que pueden afectar al individuo. Al contrario, no hallamos mención alguna a las peticiones de intervención divina y milagros para evitar calamidades relacionadas con los ciclos agrícolas o con el tiempo atmosférico, ni a acontecimientos colectivos. Por último, en las oraciones del séptimo día de la novena, se define al Cristo como “príncipe de paz [...] sobre las potestades infernales [...] evangelizando la paz hizo de todas las naciones un pueblo solo, para que habitáramos todos en Él con un amor fraternal”. Posteriormente, se le invoca como estrella mayor “cuyo esplendor celestial comunicas igual, al bueno y al pecador”. Hizo que se reconciliaran los judíos y los gentiles “trayéndonos la justicia y la paz, formando con Vuestra Cruz amorosa de estos dos pueblos un solo cuerpo en un hombre nuevo”.

Individualización del contrato votivo y gracias relacionadas con un milagro también individual, exaltación de la potestad divina, de su misericordia, pero también de su severa intransigencia al golpear a los fieles que, un vez obtenido el milagro, no observaron el contrato votivo. Constitución, por último, de un cuerpo místico que, en cuanto tal, prescinde del arraigo físico como también de las distinciones étnicas dentro de la comunidad: son estas las características del culto tal como se resumen, precisamente, en el periodo del formidable ataque contra los privilegios eclesiásticos por parte de los primeros gobiernos

liberales. Un culto, además, en el que se condensaban múltiples fuentes y devociones que se encañalaban hacia aquella disciplina vigilada, peculiar de la Contrarreforma, hacia un monoteísmo que, sin embargo, acoge la pluralidad del panteón indígena en las figuras de los santos y de los mártires.

Recordemos que la consagración y la inauguración del santuario fueron transmitidas como una gran fiesta a la que acudieron todas las autoridades, tanto políticas como religiosas, en una procesión que se movía ordenada jerárquicamente: los dos obispos de Comayagua y Ciudad Real, el clero por completo y luego el presidente de la Audiencia representado por la mujer, los oidores, la nobleza y, por último, el pueblo. La procesión serpenteaba por un recorrido de casi un kilómetro, desde la parroquia del apóstol Santiago, que aún hoy se halla en la plaza mayor del pueblo, hasta el santuario, entre miles de peregrinos y fieles. En su desplazamiento hacia el nuevo santuario, la estatua se paró cuatro veces ante cuatro altares adornados con abundantes flores que habían preparado los cuatro sacerdotes titulares de las parroquias cercanas al santuario de Camotán, Texutla, Jutiapa y Mita.

Con respecto a la más reducida jurisdicción de las cuatro parroquias y de su limitado territorio, el santuario destacaba majestuoso, física y simbólicamente, en dirección a un horizonte aún más amplio. Ya desde lejos se dejaba admirar por los peregrinos que se acercaban a él con confianza. El edificio promanaba el aura de un poder universal, milagroso y benéfico, que se extendía a los individuos prescindiendo de su aferencia corporativa, social y étnica, y de su procedencia territorial, confiados en la misericordia de una patrón, o mejor, del Patrón celeste que le reconocía a todo el mundo, pecadores y santos, igual condición y dignidad de recibir su socorro. Autoridades religiosas y civiles habían encontrado una convergencia en el momento de la consagración del santuario, habían concurrido en su edificación y ratificado un pacto. Canon civil y eclesiástico habían ejercido históricamente una acción convergente de modelación y disciplina de los comportamientos, si bien en distintas dimensiones, tanto en

el cuerpo como en el alma. Rehuir los cánones religiosos no era algo tan diferente de sustraerse al tributo o al repartimiento de trabajo. Por otro lado, las obligaciones religiosas y civiles se alimentaban igualmente de obsequios simbólicos y tributos materiales. Las visitas diocesanas y las *relationes ad limina* recogían las quejas de los párrocos acerca de la muy escasa generosidad de los fieles a la hora de sustentarles con limosnas y obvenciones. Significativamente, los mismos curatos notaban que se manifestaba mayor generosidad respecto a los gastos de culto, a diferencia de lo que se destinaba a la magnificencia de los lugares sagrados, en la que se manifestaba parte del contrato votivo, mediante el cual se vinculaba la divinidad con el intercambio. Por último, los párrocos lamentaban una escasa participación en las actividades formativas, ante todo en la catequesis, y luego en la escuela.⁴

Actuando más tarde en contra de la Iglesia, los gobiernos jacobinos infringían ese pacto, privaban a los fieles de la protección divina y sacudían el imaginario popular, de indios y de ladinos, desencadenando la revuelta. Por otra parte, sobrevivían las urgencias materiales y culturales que representaban la base del contrato votivo. Así, son muy reveladores los informes redactados por los padres jesuitas en Centroamérica a partir de 1851. Los religiosos no puede sino anotar la grave decadencia de la ortodoxia que se verificó durante los casi ochenta años de ausencia en el istmo, es decir después de su expulsión decretada por los Borbones. Los jesuitas juzgan como una regresión al paganismo lo que a nosotros puede parecer hoy día como un dato sincrético. Por ejemplo, en sus visitas a las regiones de la costa caribeña, y también en el norte, estos comprueban, con preocupación, que las poblaciones indígenas adoran a Jesucristo-Moctezuma. Otra dato aún más significativo, según advierten los jesuitas, es que la llegada del caudillo Carrera suscitaba en las poblaciones unas manifestaciones de simpatía fanática y casi religiosa hacia el símbolo de la encarnación misma de la restauración antijacobina. Las besadoras trataban de acercarse a él en sus visitas a las provincias y de tocarle acreditándole, de tal modo,

⁴ Cortés y Larraz, *Descripción geografico-moral*.

de poderes excepcionales y terapéuticos. Si no era posible rozar físicamente a su persona, se conformaban con rozar el caballo que montaba el caudillo. También, acudiendo como peregrinos a una procesión sagrada, trataban conseguir alguna reliquia o acariciara a un niño al que, seguidamente, se le consideraba capaz de transmitir los poderes carismáticos absorbidos por el contacto con el caudillo.

Algo parecido a los anillos de los reyes de Inglaterra y de Francia, o al agua con la que los soberanos se lavaban las manos tras haberlas impuesto a los enfermos de escrofulosis, y que se consideraba que mantenía el poder de curación.⁵ Por lo tanto, se acreditaban al caudillo poderes taumatúrgicos que atraían a la colectividad, movida por una doble resonancia: la de la autoridad política que, al mismo tiempo, recomponía en sí misma la dimensión sagrada del *defensor fidei* tras los conflictos que el anticlericalismo jacobino había producido. Si la restauración del periodo conservador fue suscitada por el evento próximo —los gobiernos liberales y masones del periodo sucesivo a la independencia (1821-1839)—, sus raíces culturales parecen ahondar a largo plazo, aunque filtradas por la secularización. Las creencias taumatúrgicas y las curaciones se manifiestan, en este sentido, como una confirmación empírica de la natura sagrada y maravillosa de la majestad capaz de satisfacer “un certo numero di bisogni eterni, perfettamente concreti e di natura perfettamente umana, che le società attuali egualmente provano —advertía Marc Bloch— salvo a soddisfarli di solito in altro modo”. Un poder de curación que, según fuentes originales que se remontan al siglo XII, era específico del rey “non in virtù della sua santità, ma a titolo ereditario come un privilegio di stirpe reale”.⁶

Precisamente hacia el Oriente, los jesuitas emprendieron un viaje de misión y conocimiento entre finales de 1856 y los primeros meses de 1857. El viaje se desarrolla a través de las localidades que encontramos durante la reconstrucción del culto y los datos que nos revelan los informes resultan de sumo interés. Son

⁵ La referencia es, naturalmente, a Bloch, *I re taumaturghi*.

⁶ Bloch, *I re taumaturghi*, 7 y 30.

acogidos fríamente y con sarcasmo en la cabecera Chiquimula. Por su atuendo negro, suscitan comentarios como “zopes, zopes quasi dicerentur corvi, corvi!”, según relata el informe enviado por ellos a Roma.⁷ En la ciudad donde residen, a su decir, más de 4000 almas, nadie acude a su encuentro, el párroco no está y algunos los observan *obliquis oculis*. Ello se debe, de todas formas, al hecho de que los jesuitas llegan a la ciudad el 16 de enero, es decir el día después de la gran fiesta del Cristo Negro que tiene lugar en Esquipulas, que dista unas millas. De hecho, refiriéndose a los habitantes de la cabecera Chiquimula, los jesuitas anotan: “in Esquipulas in nundinis quibusdam celebribus intererant”. La ciudad se había vaciado y los habitantes no estaban porque habían sido atraídos por los *nundinis*, o sea el mercado que se celebraba en Esquipulas. No hay otra referencia al culto o a la aldea o al santuario que albergaba la escultura. Ni los jesuitas acuden para verla.

La misión continúa en los días siguientes, en los que —según anotan los padres— ocurren “multa et mira”. Tras haber sido objeto de escarnio en un “maledicum aut programma maligna conceptum astutia” que había sido colgado en los lugares más concurridos, como si se hubiera despertado de un sueño por alguna iluminación de Cristo, una gran multitud empezó a acercarse hasta llenar toda la calle que discurría por delante de la parroquia, cantando laudes, himnos sagrados y canciones populares. Primero las mujeres, después numerosos hombres, una gran cantidad procedentes de las aldeas habitadas por campesinos acudían para confesarse. Algunos de los más ancianos lamentaban llevar 50 o 60 años sin haberse confesado y uno de ellos, según se relata en el informe, parece haberle dicho al confesor “Nisi a te confessio mea excipiatur, sequar te quoque ieris, etiam ad ultimos usque terras”. Se celebraron 115 matrimonios y 1250 confesiones, además de una *poenitentiae processio* a la que acudieron hombres flagelándose, otros llevando una cruz, otros una cruz de espinas. La visita continúa en los días siguientes, pasando por otras ciudades del Oriente, como

⁷ ARSJ, CAM VII-21; y CAM 1001-VII-4.

Zacapa, Río Hondo, Guastatoya y Sanarate. Siempre son recibidos tibiamente, pero un acontecimiento particular —el arrepentimiento público de un rico mercader en Zacapa— desata una serie de procesos de arrepentimiento general y una *communio generalis* después de que los misioneros, cuatro en total, confiesan a varios miles de fieles. Acontecimientos que poseen algo de milagroso si es cierto que, por ejemplo, en Zacapa —donde, según los padres, vivían 6000 personas— el párroco “de missionis successu desperans prius coelum finendum aratro diceret quam aliquorum ad poenitentiam conterentur”. El éxito inesperado se repite, en cambio, en ocasión de las paradas, y los jesuitas dan cuenta, satisfechos, de que allá donde se han regularizado las uniones a través del matrimonio, ha vuelto la concordia a las casas, se han construido templos provisionales hechos de ramaje para acoger a los centenares de fieles y campesinos que, por doquiera, pretendían acceder a la confesión. En Río Hondo, los cuatro religiosos confesaron en ocho días a unas 1700 personas. Tras haber expuesto en detalle los resultados de su misión en otros departamentos, los jesuitas concluyen satisfechos: “Haec Satanae arx Deo juvante capta est”.⁸

El año en el que tuvo lugar la misión, 1857, es el año del pleno triunfo político clérico-conservador: el caudillo sancionó una nueva Constitución en 1851, suscribió el Concordato en 1852, y fue designado presidente de por vida en 1854 con derecho de indicar a su sucesor, además, el país estaba pacificado tras la efímera rebelión de los Lucios, entre 1847 y 1849, que tenía como blanco precisamente al caudillo, al que se le imputaba el haberse enriquecido personalmente de una forma ilícita. Los enemigos externos, o sea las demás repúblicas centroamericanas, ya estaban sometidos al diseño de hegemonía en la separación. Tras su muerte, en 1865, Rafael Carrera fue conmemorado como el hombre inspirado por la Providencia.⁹

Sin embargo, mientras por un lado se asistía a un marco político estable y al progresivo reforzamiento de un poder ejecutivo

⁸ ARSJ, CAM VII-21; y CAM 1001-VII-4.

⁹ *Relación de las exequias*.

que gozaba del apoyo popular, por otro, el espíritu público en el Oriente se muestra incierto precisamente en el plano religioso. En general, se tiene la sensación de que los cánones se iban alejando de la gran masa de fieles y de ciudadanos, quienes ya no hacían distinción alguna si las disposiciones a las que se sustraían, por inercia, indiferencia o por la miseria de su condición material, eran dictadas por los cánones religiosos o por leyes civiles. Quizás, efecto de una evangelización superficial. La frialdad con la que se acogían a los *cuervos negros* y la distancia de las prácticas religiosas se recuperaron por iluminación de Cristo, tal como escriben los padres jesuitas. Bien mirado, la fuerza de atracción está constituida por el sacramento muy individual de la confesión, a la que se recurre para ganar el miedo de perder el alma y la salvación eterna. Las confesiones son más numerosas con respecto a las comuniones,¹⁰ y multitud de gente se agolpa en las parroquias y en los templos improvisados para recibir la absolución.

Pese a ser citado de manera distraída o hasta ser ignorado por misioneros y obispos, verosíblemente el espíritu de Esquipulas había trabajado a fondo las conciencias y durante un largo recorrido que partió de la captura cuantitativa, antes que cualitativa, de las conciencias, desde la conquista y la primera Colonia. Ritos sacramentales originalmente poco comprensibles habían sido acompañados por signos y eventos también poco asequibles, por un aliento de lo maravilloso que se prestaba a ser descifrado por los operadores de lo sagrado; sin embargo, la imponente arquitectura cultural de la teología tridentina no era menos distante de la arquitectura física e imponente, casi olímpica, del santuario con respecto a las humildes pero urgentes expectativas de las poblaciones indígenas y mestizas que allí acudían en peregrinación. Ahora bien, si es cierto que la magia es “un’idea pratica [...] che ricompensa con la falsa moneta del proprio sogno”, la sociedad que acude a ella predispone las condiciones para que el

¹⁰ En su investigación entre geografía, historia y antropología, Le Bras (*La chiesa e il villaggio*, 215) confirma, para una realidad otra en el tiempo y en el espacio, cómo la preocupación ante la muerte empujara incluso al no practicante a buscar especialmente los sacramentos relacionados, es decir la penitencia y el viático.

mito se renueve a través del rito.¹¹ La centralización tridentina intervino a fondo en la naturaleza social de la magia y en su cultura, que a ella remitía, para el cumplimiento de las expectativas. El rito y su éxito fueron progresivamente desvinculados de la comunidad y de los poderes de uno de sus miembros al que se le habían conferido capacidades chamánicas. Antes bien, a medida que la comunidad física se fue disolviendo, el recorrido de conversión quedaba encomendado al individuo como tal. Por tanto, la secuencia resulta ser constituida por un sentido de culpa-constricción-identificación-conversión, que es la base de la posibilidad de la gracia a la que podrá seguir el milagro.¹² Pero tampoco esto será el producto de procedimientos comunitarios mediados por funciones chamánicas; más bien, será Dios quien concederá el beneficio del milagro en la medida en que la conversión siga los preceptos de una jerarquía que los posee e interpreta. Elaborados y transmitidos esencialmente a través de la tradición oral —y transcritos por memorialistas y canónigos solo en época tardía, la primera vez alrededor de 1720 y la segunda, nada menos que un siglo más tarde— los eventos milagrosos prepararon el terreno para implantar y consolidar los cánones tridentinos y su cultura. Y el barroco dio color a su transmisión en el tiempo, ampliando al máximo la distancia entre cielo y tierra, colmándola después gracias a la función mediadora y tranquilizadora del magisterio eclesiástico.

En este sentido, podemos imaginar que la actitud mágica ha sobrevivido penetrando la dimensión religiosa. Se ha defendido que la homologación fomentada por la Contrarreforma promovió una religiosidad exterior desvinculada de dinámicas horizontales y de solidaridad, aunque cabe suponer que éstas no desaparecieron del todo. Sumidas en los abismos, fueron preservadas con significados diferentes y se hicieron patentes en las manifestaciones de la cultura y religiosidad populares. En el plano político, el que más nos interesa, el individuo acaba por entrar, de este modo, a formar parte de una comunidad eclesiástica y civil

¹¹ Mauss, *Teoria generale della magia*, 159.

¹² Cantù, *La conquista spirituale*, 402.

“as an individual and not as a member of a kin-group”.¹³ En este punto, el reto lo representaba la creación de un nuevo y plausible entramado de integración social.

“EL HEROICO LIBERAL DE NAZARET”

Después de la revolución de 1871, los gobiernos liberales adoptan medidas subversivas con respecto al antiguo régimen restaurado con los clérigo-conservadores. Para ello, como ya se ha anticipado, aprovechan ese gran recurso constituido por la experiencia militar y política del periodo 1839-1871.

Así como Carrera había sido el campeón del separatismo y del equilibrio centroamericano a partir de la supremacía militar de Guatemala, el primer presidente liberal tras la revolución de 1871, Justo Rufino Barrios, fue el campeón del unionismo centroamericano que, una vez más, debía realizarse a partir de la supremacía en el campo de batalla.¹⁴ Los gobiernos de los liberales de la llamada segunda generación —la que asumió el poder en 1871— actuaron desmantelando la compleja arquitectura restauradora de los poderes eclesiásticos del periodo conservador, acompañándola ya con leyes coactivas sobre el trabajo, ya con inversiones en obras públicas, expropiación de tierras comunes y de ejidos con el objeto de favorecer la conversión a café y la consolidación de los bienes eclesiásticos con cuyos capitales se debía constituir un Banco Agrícola Hipotecario.¹⁵

Frente a tensiones recurrentes y extenuantes que se filtraban a la sociedad y la política, se realizaron obras de embellecimiento y, a veces, superfetaciones en el interior del templo-santuario y también en el exterior: los puentes sobre los cursos de agua que obstruían la milla de distancia desde la parroquia hasta el espacio situado delante del santuario en 1858, hasta ocho altares laterales en 1872, junto con el órgano del púlpito y varias estatuas

¹³ Bossy, *The Counter-Reformation*.

¹⁴ Karnes, *The Failure of Union*.

¹⁵ McCreery, *Rural Guatemala*; Castellanos Cambranes, *Coffee and Peasants*. También ASV, Segreteria di Stato, 1911, rubrica 251, fasc. II.

de santos, la balaustrada exterior y el reloj de la fachada (que fue retirado posteriormente), y pilares y ciborio en 1902 y 1905, respectivamente. Pero sobre todo, en 1876 fue realizada la amplia escalinata de acceso a la plataforma sobre la que fue erigido el templo,¹⁶ casi como para significar la inmóvil y elevada majestuosidad del abrazo al que ello invitaba. El contraste no podía resultar más eficaz: mientras anualmente se renovaba el concurso de fieles y peregrinos, confirmando la dimensión popular del hecho religioso, una prensa tan extendida y crítica hacia el poder clerical como alineada con el poder del vencedor, escribía que la ley sobre la instrucción primaria ratificada en 1858 —es decir en un periodo clérico-conservador— tenía la intención de crear una “población de sacristanes”.¹⁷ También escribía de la dictadura de unos pocos elegidos y electores sobre una multitud vejada por jefes militares, escribía de autoridades civiles humilladas por el castigo público del látigo. Y, en contraste, exaltaba el derecho universal al sufragio por lo que, no pudiendo darse los pueblos unas leyes con la participación de todos, podían al menos dar “su poder y comisión a persona que en su representación concurra a hacer la ley”.¹⁸ En la prensa periódica se traducían y publicaban artículos de la *Democracia en América*, de Toqueville, y del *Contrato social*, de Rousseau, así como trozos del *Diccionario* y de *Cándido*, de Voltaire. Cuando murió en la batalla, el presidente Barrios fue comparado con George Washington y Giuseppe Garibaldi, y fue exaltada la función hegemónica asumida y llevada a cabo por Guatemala casi como para querer identificar el destino del jefe con el de la nación entera.¹⁹ Centroamérica estaba compuesta por cinco repúblicas “en política [...] una en la naturaleza [...] Guatemala por su indiscutible superioridad no puede que ejercer sus influencias en las demás”.²⁰ Se evocaba y afirmaba una línea de continuidad entre la época de los conservadores y ahora de los liberales. Por más que el militarismo se

¹⁶ Fernández Marroquín, *Remembranzas de Esquipulas*, 34.

¹⁷ “El Oriental” del 18.7.1878.

¹⁸ “El Oriental” del 5.12.1878.

¹⁹ “La estrella del Oriente” del 30.6.1900.

²⁰ “El Republicano” del 6.7.1885.

revelara siempre “tiranía e inmoralidad, sustentáculo del despotismo”, precisamente en ocasión de la muerte de Barrios, se evidenciaba que solo el despliegue del ejército sobre el territorio fue capaz de evitar que el país y el entero istmo no fueran barridos por el caos.²¹

En cuanto a esta realidad en movimiento, el rito que se celebraba dos veces al año en Esquipulas era juzgado por la prensa liberal como no más que “un rico filón de moneda”. A la sombra del Cristo, que para los rayos de sol tropical ha perdido su color de nieve, se va desarrollando un “vergonzoso comercio [...] por el clero romano”, que expropia a los más pobres “sin que se les dé en cambio nada [...] gran establecimiento bancario sin competencia [...] sin tener sus asaltadores ni urgencia de fondos de reserva [...] metalizados interpretes” de una fe decaída con afán de lucro. “Yugo terrible [...] humanidad humanidad [...] ¿cuándo pensáis sacudir al yugo terrible que os agonía?”. La veneración tributada al Cristo Negro era una superstición, un culto a “un Crucifijo de pobre escultura y peor pintura, al que la credulidad del vulgo atribuye multitud de hechos portentosos [...] multiplicados por el fanatismo”. Por otro lado, se exaltaba la obra de recuperación de los bienes desamortizados que ya pertenecieron al Santuario junto con las 200 caballerías del ejido.²²

“Los farsantes que apelándose intérpretes de la voluntad divina, asumen el mando espiritual, han hecho de su voluntad la ley suprema de las conciencias”. Adaptando el despotismo religioso sobre los pueblos ignorantes y animando su fanatismo, el clero creó nuevas formas de esclavitud, hasta hacer converger las dos formas de despotismo, la política y la religiosa, en un pontífice con poderes propios del rey, olvidando el mensaje del “Mártir del Gólgota [...] mi Reino no es de este mundo”.²³ Las responsabilidades había que atribuir las a los ministros del culto y a sus abusos: Jesús fue tan humilde como sus ministros fueron soberbios, tan casto fue Él, como inmundos aquellos;

²¹ “El Republicano” del 10 e 14.8.1885.

²² “El Oriental” del 7.1.1882 e “La estrella del Oriente” del 10.1.1889.

²³ “El Oriental” del 6 e 11.9.1885.

tan pobre fue Él, como ricos fueron aquellos. El periódico que recoge este comentario sostiene finalmente que “El Republicano dejaría de ser liberal si no fuera cristiano”, los liberales no son enemigos del “heroico liberal de Nazaret”.²⁴ Al clero se le acusaba de haber activado verdaderas formas de idolatría consintiendo que, a través de unas imágenes, un pueblo estúpido e ignorante creyera poder alcanzar a un Dios de puro espíritu. “La Estrella del Oriente”, periódico liberal, invitaba a vencer el materialismo religioso tal como se manifestaba en templos suntuosos con sacerdotes ricos y somnolientos oprimiendo a los pobres que se mueren de hambre. E invocaba más dinero para moralizar a la sociedad “menos religión contra más cultos”.

Los liberales de la segunda generación aprovechaban los resultados de un largo y atormentado proceso de secularización del mando jerárquico y del vuelco que dieron los fundamentos de legitimación del poder. Una vez liberado de los vínculos corporativos, territoriales y móviles, al igual que los demás factores productivos, el individuo seguía insertado en una cadena de mando que le reconocía menos la titularidad de los derechos de ciudadanía y más la obligación de cooperar en lo nuevo que surgía a través de un contrato asimétrico.

La ruptura del módulo unitario a través del cual se manifestó el poder social y eclesiástico, se mostrará históricamente repleto de efectos. Guatemala es el país del “Señor Presidente”, que se podía individuar en el dictador Manuel Estrada Cabrera—inmortalizado en la novela de Miguel Ángel Asturias— y también el país de Jorge Ubico, un dictador no menos despiadado, pero que amaba mostrar sus venas populistas, que será abatido por la gran revolución democrática de octubre de 1944,²⁵ ante la cual la Iglesia plantará cara frontalmente y en total oposición. El año anterior al golpe de estado militar que pondría fin al experimento democrático (1944-1954), la Iglesia denunciaba la turba de mercaderes en el templo de Esquipulas y de agentes comunistas.

²⁴ “El Republicano” del 28.8.1885.

²⁵ Al igual que Manuel Estrada Cabrera, también Jorge Ubico encontró en su camino a un gran literato que tratará su figura: Arévalo Martínez, *Ubico*.

Fruto, a la larga, de la revolución francesa que había difundido en el mundo entero “rebeldía e irrespeto a toda autoridad [...] *vis vi vincitur*”, avisaba amenazante un periódico católico.²⁶ Al día siguiente del golpe, el mismo diario recogía una invocación al Cristo Negro para que descendiera de la cruz y salvara “la nación y la patria [...] arrojando los mercaderes del templo de nuestra patria [...] detrás del Gran Capitán serán las Fuerzas Armadas”.²⁷ Copias del icono sagrado se transportaban por el país para consolidar antiguos pactos. A los dos años del golpe, el mismo periódico identificaba en el santuario el alma de todo el país y, a la vez, el vínculo que unía a todos los países hermanos de Centroamérica: “cuando el marxismo imperaba en Guatemala” apareció la fuerza liberadora del coronel Miguel Castillo Armas, es decir, el autor del golpe de estado y dictador del país hasta su asesinato, ocurrido en 1957. Uno de los primeros actos del comandante de las fuerzas golpistas en el Oriente, el coronel Mendoza, fue precisamente el de acudir al santuario de Esquipulas para escuchar la misa que allí se celebraba.²⁸ Fue entonces —escribía el periódico católico— cuando el Cristo Negro concedería a sus hijos la gracia que imploraban de “verse libres del comunismo ateo y esclavizante [...] Dios gobierna el mundo con leyes que impuso desde el principio de los tiempos [...] y todo forma un maravilloso engranaje”.²⁹ El mismo periódico, sin embargo, debía reconocer años más tarde que, en calidad de vencedores, se habían abandonado a la alegría de la victoria de la justicia “para nuestras bolsas y faltriqueras [...] nos llamaban las mesas de los banqueros y de los grandes negocios”.

POLÍTICA UNA Y TRINA

Como conclusión de este trabajo quizás no sea necesaria una revisión del juicio historiográfico sobre la historia mesoameri-

²⁶ “Acción social cristiana” del 29.1.1953.

²⁷ “Acción social cristiana” del 13.1.1955.

²⁸ “Acción social cristiana” del 10.1.1957.

²⁹ “Acción social cristiana” del 14.1.1960.

cana y sobre el autoritarismo político. Un conocido escritor y político centroamericano, Sergio Ramírez Mercado, escribió hace algunos años un libro sobre Centroamérica cuyo título *Balcanes y volcanes*³⁰ resulta extremadamente eficaz como síntesis de una historia de divisiones y conflictos. Pero la naturaleza plural de las diversas sociedades del istmo, sobre todo de las tres que han hecho de fondo a este trabajo, no puede desviar nuestras miradas de unos factores unificadores. Hay uno histórico, de naturaleza política y comercial: la gestión del dominio de una parte sobre las demás —la capital del reino, Guatemala— que, sin embargo, suscitó repetidos y cíclicos antagonismos de una parte de las provincias. Tras la independencia, la tensión endémica se transformó en una epidemia de guerras y de alianzas transversales. Al mismo tiempo, no se puede considerar como un elemento unificador la composición étnica, muy diversa dentro de cada una de las subregiones que, más tarde, constituirían las cinco repúblicas. Antes bien, la presencia consistente de poblaciones indígenas fue utilizada instrumentalmente por parte de algunos gobiernos para remontar hacia las raíces y la legitimidad del mismo poder, en perjuicio de sociedades que no podían presumir de esa profundidad.³¹ Asimismo, es un error considerar como factor unificador la sumisión a elementos externos: una relación privilegiada o, al contrario, una aversión igualmente cargada de ambivalencias, a su vez, con la madre patria, con el comercio inglés y, luego, con el gran imperio estadounidense. Cada uno se conectó con los vectores externos, extendiendo los límites de lo que eran capaces de ofrecer, en términos de elasticidad de las formas viejas y nuevas de explotación del trabajo, de producción y especificidad locales. El objetivo parece no haber sido nunca el de la máxima rentabilidad, y la productividad y la innovación se vieron sacrificadas en nombre de la estabilidad y continuidad social que había que garantizar incluso a costa de

³⁰ Ramírez Mercado, *Balcanes y volcanes*.

³¹ Un documento histórico absolutamente único y revelador: Batres Jáuregui, *La civilización del indio*. También, León Portilla, *Motivos de la antropología americanista*.

una correspondiente inestabilidad política y del recurso al autoritarismo político y al militarismo. Esto constituye ciertamente un denominador común de las diversas sociedades centroamericanas.

Hemos vuelto a nuestra cuestión inicial: el autoritarismo en sus raíces. Hay un elemento de fondo que unifica las historias diversas a largo plazo: la Iglesia institucional representó la piedra angular de una construcción política que, bajo los Habsburgo, consiguió mantener juntos territorios y poblaciones, etnias y economías diferentes.³² Es difícil compartir la tesis según la cual el Reino de Guatemala era solamente un mosaico de diversidades en las que la naturaleza y las autarquías subregionales jugaron un papel preminente con respecto a los intercambios comerciales y a las dinámicas de integración.³³ Las mismas instituciones eclesásticas ofrecieron identidad y se encargaron de la integración en el plano cultural y económico. Aún en la época de los Borbones, la Iglesia actuaba como un poder incluso más dilatado y económicamente activo de la Corona que, para presidir el territorio, no podía contar con milicias tan presentes y extendidas como el clero con sus parroquias. Su función de legitimación del poder desbordó todo límite geográfico, étnico y social, sin que fueran negadas las diversidades de la composición étnica y social de cada una de las subregiones. En este sentido y sin irreverencia alguna, puede decirse que América Central fue, al mismo tiempo, una y trina: tres diferentes actores étnicos —blancos y criollos, mestizos o ladinos, e indios— se vieron involucrados, en diferente grado, en la lenta creación de las identidades nacionales a través de la compleja vía de una homologación, alimentada originalmente por la cultura religiosa.

Como última confirmación de la crucial importancia de la dimensión religiosa puede recordarse que, inmediatamente después de la independencia, en la joven república de El Salvador

³² La definición de la Iglesia como *bedrock*, sobre todo bajo los Habsburgo, es de Wortman, *Government and Society in Central America, 1680-1840*, New York 1982, 41.

³³ Wortman, *Government and Society*, XV.

se llegó a un verdadero cisma, constituyendo una diócesis con sede en la capital El Salvador, con decisión de la propia Asamblea Extraordinaria Constituyente. Puesto en marcha en 1824, el efímero intento fue perseguido con igual intransigencia a nivel local por el arzobispo guatemalteco Raymundo Francisco Casaus y Torres desde La Habana, donde residía tras haber sido exiliado por el gobierno liberal y por el Vaticano, que condenaba como irreverente y sacrílega toda la operación, amenazando excomulgarle.³⁴ La raíz de la petición y de ese singular acto unilateral estaba en el antagonismo en la esfera material y comercial y se remontaba a los tiempos de la Colonia. El conflicto entre la capital salvadoreña y la capital del reino se manifestó, sin embargo, y de manera relevante y hasta traumática, en el terreno religioso, prolongándose después con incesantes enfrentamientos militares durante todo el siglo XIX. La Asamblea Constituyente de El Salvador recalca cómo, a pocos años de distancia, en octubre de 1829, el rechazo de la iniciativa que procedía de Roma podría desencadenar una serie de peligrosos conflictos entre las “opinioni religiose dello Stato [...] quest’urto di opinione nello spirituale influisce meccanicamente nell’ordine politico [...] per cui] si rende necessaria una misura che renda efficace l’interesse e le mire cui lo Stato si propone in quei decreti, essendo la principale l’indipendenza di questa Chiesa nel suo governo a regime interno, per rassodare quella che nel politico le appartiene [...] Pertanto: lo Stato sarà retto da un governo ecclesiastico residente nel suo seno”.³⁵

³⁴ El cisma tuvo fin en 1832, con la muerte del párroco José Matías Delgado, que se había hecho promotor de la iniciativa unilateral de la joven república con el fin de obtener para su propia ciudad capital una dignidad episcopal, y que había asumido este encargo por designación de la Asamblea Nacional. La documentación al respecto en ASV, AES, Pos. 1-3, fasc. 507, Guatemala 1818-1826; Pos. 7-10, fasc. 521, Guatemala 1831-1836; fasc. 511, 1828-1831.

³⁵ ASV, AES, Guatemala, fasc. 511, 1828-1831. El documento se conserva en su versión italiana para la secretaria de Estado. El problema de la Iglesia nacional se arrastrará hasta los años 60 del siglo XIX: véase, por ejemplo, *Contestación del Ilmo. Sr. Obispo del Salvador al sr. Ministro de Relaciones del Supremo Gobierno de aquella República*, Guatemala 1861.

Las fronteras entre los Estados eran, por aquel entonces, inexistentes y Esquipulas —que surgía junto a los confines de las tres repúblicas— daba acogida a importantes flujos de peregrinos y devotos que procedían de El Salvador. Por otro lado, en su territorio se desarrollaba un movimiento centrífugo que atraía devotos hacia cultos al mismo Cristo Negro, que eran alojados, sin embargo, en las parroquias salvadoreñas situadas en los confines con Guatemala, o en Honduras.³⁶

Una vez concretada la independencia, y en medio de las tensiones recíprocas entre las partes del ex Reino de Guatemala, llegaban al Vaticano detalladísimas informaciones acerca de la composición del clero y de las jerarquías centroamericana. El dato que sobresale es que, aparte de los casos de religiosos seculares dispersos por el campo y devotamente entregados al culto y a la doctrina, el resto el clero no estaba preparado en materia teológica y, a veces, denotaba cierta inmoralidad en los comportamientos. Los informes enviados a Roma evidenciaban todavía la orientación regalista prevalente. La independencia había dislocado al bajo clero hacia posiciones diferentes, formado esencialmente por sacerdotes e intelectuales que estaban a favor, y las jerarquías criollas. Pero la revolución liberal de 1820 en España, y posteriormente algunas disposiciones anticlericales de los primeros gobiernos jacobinos en toda América Latina, produjeron la reunificación del clero. El regalismo atribuido al clero centroamericano representa, al mismo tiempo, un rechazo tanto de las disposiciones anticlericales de los liberales españoles y de las americanas, como de la independencia. Con todo ello, se superaban también las divisiones que la política de los Borbones produjo entre los sectores secular y regular, desplazando a la Iglesia en su conjunto hacia posiciones refractarias.³⁷

³⁶ Como se ha dicho, la difusión del culto fue analizada casi siempre por etnógrafos, y en menor cuantía, por historiadores. Las mayores aportaciones, en cuanto al tema que nos aquí nos interesa, es decir su difusión cerca de las fronteras, son tres trabajos de Navarrete Cáceres, “Quesailica, Honduras”; “Un moderno santuario”, y “El Cristo Negro”. También Barrios Figueroa, “El culto al Cristo Negro”.

³⁷ Lynch, *La Iglesia y la independencia*, cap. 45.

Otro elemento relevante, del que nos informa la reconstrucción prosopográfica del clero a través de las fuentes vaticanas, es que, desde la capital del ex reino, la aristocracia había extendido paralelamente su control sobre los cargos civiles y religiosos en la última parte del periodo colonial.³⁸ Una vez asignados a sus exponentes, ella cerraba el círculo de un control extendido que abarcaba la esfera religiosa y la civil. Cuando se pusieron en práctica las disposiciones jacobinas y estallaron los conflictos intrarregionales, la élite reanudó su propio proyecto de dominio y hegemonía partiendo precisamente de una de las dos dimensiones, es decir de un uso clerical y político de la religión y a través de la movilización del bajo clero. Las guerras antijacobinas y sanfedistas son una prueba de ello.

ENTRE ARIEL Y CALIBÁN... CON PRÓSPERO

El IV centenario de la conquista se celebró en un contexto no solo americano, marcado en sentido cultural por el positivismo como filosofía de la historia, de la ciencia y de la política. Pocos años después de 1892, y solo dos años después de la guerra hispanoamericana, se publicaba *Ariel* del escritor uruguayo Enrique Rodó. El debate que se desarrolla es de sobra conocido: por un lado, se resalta el espíritu de Ariel, “el móvil alto y desinteresado de la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y gracia de la inteligencia”, y en su opuesto, el de Calibán “símbolo de sensualidad y torpeza”.³⁹ La referencia de fondo es la *Tempestad*, de William Shakespeare, donde el juego de los protagonistas ocurre alrededor de su relación con Próspero, el mago, símbolo del arte y de la cultura. La relación con Próspero constituye, por otra parte, un denominador común en la formación de una cultura política de las últimas colonias españolas —Puerto Rico, Filipinas y Cuba— que consiguieron la independencia, justo a finales del siglo XIX, teniendo posteriormente que enfrentarse a una

³⁸ Véanse las indicaciones en la nota 5 de la Introducción.

³⁹ Rodó, *Ariel*, 39.

nueva y abultada presencia: Estados Unidos,⁴⁰ cuya injerencia no se limitaba a la esfera militar. Rodó los identifica como el polo de atracción de una deslatinización de los países latinoamericanos. *Nordomanía* representa para Rodó la tensión irresistible hacia un modelo estadounidense como “encarnación del verbo utilitario”, un injerto todavía ajeno, antes bien, una imitación unilateral, anulación de esa fecunda diversidad de fuerzas de cuya confrontación surgen las grandes civilizaciones, al igual que de la Atenas refinada y de la sobria Esparta nacieron la gran cultura y civilización griega.

En el debate cultural y político, a finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, en América Latina destaca la búsqueda de una identidad diferente por oposición, para cuya definición concurre el concepto de nación, forjado originariamente para un contexto distinto del americano. Al contrario, en opinión de Rodó, la individuación de un espacio nacional procede precisamente de aquellos países que forjaron esa categoría, exportándola después hacia las colonias con una carga de ambivalencias aún mayor respecto a sus lugares de origen.⁴¹ Esto conllevó que el refinado espíritu anglosajón se redujera a la mera aspiración al progreso material, en un país dispuesto a privarse de sus tradiciones y espiritualidad. Los Estados Unidos sacrificaron al altar de la utilidad inmediata el sentido de lo bello y verdadero, y al objetivo transitorio de la utilidad, el ejercicio del pensamiento libre.⁴²

Sin embargo, no se daba por descontado en qué tipo de figura debía identificarse el espíritu latinoamericano —si con el esclavo de Shakespeare, Calibán, o con el etéreo Ariel—.⁴³ Tampoco se

⁴⁰ Schmidt-Nowara, *The Conquest of History*, reconstruye el ambiguo entramado del nacionalismo entre las últimas colonias y la España de antes de la guerra de 1898.

⁴¹ Sobre el concepto de nación desde la Revolución Gloriosa hasta la actualidad, véase Hermet, *Nazioni e nazionalismi in Europa*, que da cuenta de la transformación de nación de instrumento de movilización revolucionaria a proyecto reaccionario tanto en sentido social como cultural.

⁴² Rodó, *Ariel*, 195 y 219.

⁴³ Fernández Retamar, en *Calibano e altri saggi*, especialmente en el cap. 1, vuelve a interpretar la postura de Calibán individuando su encarnación

daba por descontado el hecho de individuar en el primero el materialismo utilitarista de los Estados Unidos y, en el segundo, el espíritu idealista latinoamericano. En efecto, tanto uno como otro, naturaleza y cultura, pueden afirmar haberse beneficiado diversamente de Próspero, uno con la aculturación, otro con la liberación del tronco de pino en el que la madre de Calibán le había encerrado. La figura eminente y de referencia es, entonces, la de Próspero, o bien, dicho de otro modo, el sujeto civilizador que, en el caso que nos interesa, es el hispano-latino.

Más allá de la metáfora literaria, el tema de la civilización y de los modelos en los que se encarna, adquiere nuevo vigor con el advenimiento del liberalismo de finales del siglo XIX. Sin embargo, la revaloración del pasado colonial y los lazos con el mundo hispánico resultan de difícil comprensión en el seno del positivismo, que por entonces no predominaba únicamente en la cultura latinoamericana. Estos manifiestan su propio tributo a una visión romántica de la historia y de la nación, en cuyo seno se pueden acoger e integrar también las teorías de la raza, el genio del Cristianismo y el sentido de una raza americana que, al final, subió al poder. El ensayo de Rodó se abre, de manera significativa, con la figura del maestro acariciando la frente de la estatua de Próspero y, a partir de ahí, da comienzo a su discurso con sus discípulos.

En el contexto latinoamericano, las influencias anglosajonas y latinoamericanas, además, tienen que rendir cuentas al fundamento histórico de la legitimación política. Las repúblicas independientes incluyen entre sus ciudadanos a los indígenas, habitantes originarios de las tierras americanas, pero en la historia colonial han sido integrados exclusivamente en condición subalterna y en calidad de menores. Ya se ha indicado lo que ocurrió con el viraje provocado por las revoluciones liberales desde mediados del siglo XIX en adelante: el vuelco causado por el protopopulismo, que sostenía al caudillo de turno, en una rei-

en la experiencia revolucionaria de Cuba. Sobre la ambivalencia de la figura de Calibán en la edad de los estudios poscoloniales véase Lie, "Countering Caliban"; también Sousa Santos, "Between Prospero and Caliban".

vindicación de los derechos liberales impregnada de un soberbio espíritu anticlerical. De ahí, se libró un feroz ataque a los “grandes inquisidores” y a la Iglesia, indicada como principal obstáculo político y económico al progreso. Por tanto, pasado y presente, romanticismo y positivismo. A pesar de que en la prensa aparecían frecuentemente las referencias y citas de Auguste Comte, Charles Darwin o Herbert Spencer, se puede suponer que el positivismo se mencionaba de una forma instrumental y se utilizaba en una polémica embebida más bien de un persistente espíritu romántico. En una fase de cambios acelerados, tanto mentales como materiales, una rematada visión reaccionaria del indio se alimentaba positivista en oposición a la exaltación romántica del papel histórico de España. El resultado será —si quisiéramos adaptar a América Latina el paradigma orientalista elaborado por Edward Said— la atribución del conocimiento y de las competencias administrativas y políticas a las élites masónicas de la segunda generación liberal, a la raza americana, que forman la conciencia del “nosotros”, frente a un “ellos” de destinatarios aún incapaces de aprender, de utilizar lenguajes universales, de adoptar técnicas de mando y de producción. El dato innovador se puede percibir individuando como primitivos a los indígenas, sobre la base de leyes científicas positivas que, aplicadas al ser humano, parecen capaces de indicar y clasificar las características antropológicas, lingüísticas, culturales y hasta psíquicas de aquellas poblaciones. Una síntesis peculiar de verificabilidad empírica, atribuida a estos parámetros, y de visión finalista de la historia, justifica una visión política fuertemente autoritaria de tipo organicista: la individualidad de la ciudadanía y la democracia política son aplazadas esperando a que los sectores sociales subalternos estén en condiciones de reconocer y ejercer las funciones que se les atribuyen por el simple hecho de pertenecer a la totalidad de la sociedad que ha alcanzado su fase histórica más madura, es decir libre de los pantanos corporativos de antiguo régimen y de los obstáculos de la superstición religiosa. A la vista de este objetivo, a las clases dirigentes les competen funciones pedagógicas, de guía y de selección de los obje-

tivos mismos. Se justificará el hecho de recurrir a instrumentos extraordinarios y autoritarios, tanto más legítimos cuanto mayor será la resistencia planteada al camino de modernización, una resistencia inspirada en el enraizamiento con la tradición y con identidades colectivas anacrónicas.⁴⁴

Más que una pragmática mezcla de espíritu positivista y romántico en la cultura y en la política latinoamericanas, puede decirse que estos fueron utilizados como un prisma a través del cual se podían distinguir diferentes aspectos de la historia, convergiendo ambos en la legitimación del poder.

“Después de la escolástica ninguna otra corriente filosófica ha llegado a tener en Hispanoamérica la importancia que tuvo el positivismo”. Ofreciendo un esquema interpretativo de la historia latinoamericana, Gabino Barreda —un mexicano que frecuentó los cursos de Comte en París, entre 1849 y 1851— la dividió en tres grandes épocas: la fase teológica de la Colonia, la metafísica de la Independencia y la positiva de la Reforma.⁴⁵ Tiempos y modos de la reforma liberal no coinciden entre México —nación a la que se refiere G. Barreda— y el área mesoamericana, pero la identificación parece extremadamente sugestiva. En el comentario sobre el área centroamericana, las señales correspondientes se detectan en la modernización agrícola, en el desarrollo de los transportes y de las vías de comunicación, y en la dimensión cultural. Leyes importantes fueron aprobadas para sostener la instrucción pública y para innovar la enseñanza superior, cerrando así la histórica y gloriosa Universidad San Carlos Borromeo, sustituida en 1875 por la Universidad de Guatemala.

Con respecto al positivismo centroamericano, la pregunta que se nos plantea se refiere a su extrema longevidad, que abarca un periodo tan amplio que va desde 1871 hasta 1944, la fecha de la revolución democrática. Si fue eficaz durante los primeros años, a la larga el positivismo manifestaría fanatismo y somno-

⁴⁴ La referencia general es a Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, especialmente en el cap. 3. Una adaptación del paradigma orientalista a América Latina, o mejor, a la literatura latinoamericana, es la de Nagy-Zekmi, *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*.

⁴⁵ Chinchilla Aguilar, “El positivismo y la Reforma”, 35-43.

lencia, y en su mar proceloso naufragarían “las carabelas de espiritualidad y autenticidad que nos había legado la mejor tradición de los viejos tiempos”.⁴⁶

Ello nos hace pensar que la extensión de la influencia positivista en un arco cronológico tan largo y complejo oculta tras sí un malentendido: considero que, detrás del término *positivismo* se esconden una filosofía y una práctica autoritaria muy eficaz en el gobierno de la modernización, igual y contraria, pese a su secularización, a ese hilo rojo alrededor del cual he intentado reanudar las reflexiones sobre el autoritarismo.

Las celebraciones por el IV centenario de la conquista de América constituyen un momento enormemente revelador, siendo fastuosas tanto en América como en Europa. Con una gran afluencia popular, el 12 de octubre de 1892, por las calles principales de la capital de Guatemala desfila una procesión civil cuyos protagonistas van disfrazados de conquistadores y de indios. Un carro alegórico en el que va montada una muchacha sujetando una antorcha representa el símbolo de la ciencia, que ilumina y reaviva la juventud, y la laboriosidad por encima de la rusticidad primitiva, representada por las rocas en las cuales va sentada la muchacha.⁴⁷ En las rocas del carro alegórico se había excavado un túnel por el que asomaba una locomotora, y encima de ellas se habían plantado unos postes del telégrafo y del teléfono. Gracias a las munificas contribuciones de privados, se representa para la ocasión el *Baile de la Conquista*.⁴⁸ Se financiaron becas de estudio para estudiantes meritorios y un decreto gubernamental fijaba un premio a la mejor obra que ilustrara la vida de los indios y los medios adecuados para integrarlos en la civilización.

El premio lo ganó Antonio Batres Jáuregui, historiador y escritor que acababa de cumplir los cuarenta años. Su obra, escrita en 1982 y publicada en 1984, es muy reveladora del espíritu del

⁴⁶ Chinchilla Aguilar, “El positivismo y la Reforma”, 43.

⁴⁷ “Diario de Centro América” del 14 de octubre de 1892.

⁴⁸ Wachtel, *La visione dei vinti*, trata de las dinámicas y de los significados de la “Danza de la conquista”, 56-77.

tiempo y nos permite apreciar, por una parte, el recorrido intelectual entre positivismo y romanticismo del autor, y por otro, la total plausibilidad del resultado político e ideológico de Batres Jáuregui, tal y como se manifestará en una obra posterior de importancia fundamental.

Si el *Ariel* de Rodó ilustra la recuperación de una identidad en antítesis con una asimilación aplanada sobre el momento más alto de la modernidad, constituido por el materialismo estadounidense, Batres Jáuregui argumenta su propia tesis partiendo precisamente de la historia colonial y de sus consecuencias. La irrupción europea se ve como un signo de la Providencia: no se podría explicar de otro modo la conquista llevada a cabo por un puñado de hombres en un territorio inmenso y en perjuicio de los imperios poderosos. Sin embargo, entre el heroico coraje de Colón y el espíritu filantrópico de Bartolomé de las Casas, se insinuaron “vicios horribles y actas salvajes”. La sumisión de los indígenas a una servidumbre de hecho, privados de derechos, incitados a la negligencia y a la subordinación al mando ajeno, provocó que perdieran su capacidad de autogobierno y que se redujera drásticamente la productividad de su trabajo, aun siendo expertos de la naturaleza y del clima locales. Su condición de “ignorancia y abyección” les obligó a asistir como simples espectadores de la independencia, o como máximo, a ser instrumentos de los criollos, pero ciertamente indiferentes a la promesa de esos derechos políticos que se les ofrecía.⁴⁹

Por lo tanto, la solución para activar el progreso es, en opinión de Batres Jáuregui, poner fin a los procedimientos forzosos del trabajo que no hacen sino empujar a los indios hacia la fuga y la separación, y convertirlos en protagonistas activos del mercado —“crearles necesidades”—. Citando a Mill y Droz, Batres Jáuregui sostiene que el progreso se puede alcanzar solo gracias a la libertad y el bienestar colectivo, o sea a la redistribución de la riqueza. Sin embargo, critica la economía política clásica: David Ricardo parece preocuparse solo de sus cálculos económicos olvidándose

⁴⁹ Batres Jáuregui, *Los indios. Su historia y su civilización*, 9 y 153.

del hombre.⁵⁰ El progreso se halla en la extrema simplificación del trabajo, de modo que hasta el pueblo llano e ignorante como el indio pueda realizarlo. Por este motivo, el país no necesita dotarse de una ley de protección del trabajo, sino más bien de un código rural que imponga el respeto de los contratos y de las obligaciones asumidas por el trabajador en el momento del anticipo salarial, un código rural que persiga el vagabundeo, que prohíba la embriaguez y los juegos de azar. En definitiva, un Estado activo no solo para crear obras públicas y que facilite los transportes y el mercado, sino también que eduque a la disciplina laboral.⁵¹

Según enseñaba la filosofía positivista, la tarea principal es la educación: con la enseñanza del español y con el reconocimiento de sus derechos, los indios serán sacados de la tutoría ominosa en la que sobrevivieron durante siglos, serán apartados de la abyecta sumisión a los caciques, se les dará la posibilidad de mejorar su propia agricultura, permitiéndoles enajenar la anacrónica y antieconómica propiedad en común para poder adquirir unas parcelas. De tal manera, proporcionándoles capacidad de demanda, podrán contribuir al erario.

Es muy indicativo, por último, el medio señalado para conseguirlo: como en los grandes países europeos se crearon asociaciones protectoras de animales, ¿por qué no aprovechar el espíritu filantrópico para crear una red extendida de asociaciones que se ocupen de los indios? “El hombre es como el diamante —concluye el autor— que se pulimenta con el roce”. Todo lo nuevo solo podrá nacer a través de una interrelación social sin barreras étnicas, aun conscientes de la imposibilidad de eliminar las diferencias sociales y de civilización. El volumen termina con un lema significativo: “omnia ex labore”.

Llama la atención que, en la reconstrucción histórica del país, apenas se haya mencionado el periodo clérico-conservador al que ya se han dedicado unas páginas: marginalmente, se hace referencia a la restauración, llevada a cabo entre 1839 y 1871,

⁵⁰ Batres Jáuregui, *Los indios. Su historia y su civilización*, cap. 2, parte tercera.

⁵¹ Batres Jáuregui, *Los indios. Su historia y su civilización*, cap. 3.

de las condiciones de minoría que eran propias de la Colonia. Cabe subrayar, una vez más, cómo Batres Jáuregui responde a la previsible objeción de que, sacándoles de su condición, los indios podrían asimilarse a la condición inmoral de los ladinos. La respuesta que nos ofrece es que es necesario no solo civilizarles, sino también acompañar su evolución con un sólido ejercicio de moralización. La historia puede ser leída bien con los ojos de la espiritualidad y de la religión —sugiere—, bien con los del positivismo, de la ciencia y de la naturaleza: sin embargo, el dato esencial es que, en el camino de la civilización, imperios gloriosos y antiguos fueron destruidos, y sus gentes, encarceladas.

En esos mismos años se difunden periódicos que se inspiran precisamente en el tema de la civilización y del indio. El argumento recurrente es la exaltación de Colón “ideal del genio —escribe un diario titulado ‘Los infantes de Colón’— que empuña la piqueta demoledora de la superstición [...] hombre que encierra en su titán cabeza el germen de un divino pensamiento”. Junto con el fraile Bartolomé de las Casas, puso en marcha el grandioso proyecto de sustraer América del señorío de Satanás. Volviendo a alimentar el sentimiento colonial de protección paternalista, es necesario sacar al indio del *atraso* en que se encuentra a través de la emulación de las razas conquistadoras. Para conseguir este objetivo, los medios más indicados son el servicio militar obligatorio, el trabajo remunerado y las escuelas nocturnas. En esta obra se debe mostrar reconocimiento y gratitud a Dios, a Colón, a España y a los apóstoles de la fe. En efecto, contrariamente a los “yankees que se envanecen del título de americanos pero que no tienen nada absolutamente de americanos”, Colón fue acompañado por una “raza heroica grande y generosa, capaz de mesclar su sangre con la sangre americana y constituirse así en una sola familia que poblará en Nuevo Mundo”. Sin embargo, Colón no habría podido realizar su proyecto inspirado en la fe sin la contribución de la ciencia, que hizo operativa aquella fe.⁵²

⁵² Entre las numerosas publicaciones para el cuarto centenario de la conquista —percibida como el término fundativo de una historia nueva pero

Entre las citas sacadas de escritores europeos y del *Popol Vuh*, la biblia del pueblo maya quiché, el punto de vista político se puede así resumir: “En la cultura hay graduaciones, graduaciones que siempre existirán, porque son necesarias para el orden y bienestar social; la igualdad bajo este aspecto es un mito [...] hay una necesidad fundamental de la existencia de la sociedad, la variedad en la unidad, jornaleros y patronos, ricos y pobres, deberán existir siempre. De esta variedad intrínseca viene [...] que el caballero de frac y guantes blancos no irá a manejar el arado en el campo, ni la pobre aldeana a sentarse en los salones”.⁵³

Aún en el año de las celebraciones, en agosto de 1892, el “Diario de Centro América” informa sobre los preparativos relativos a la participación del país en la Expo Universal de 1893. En Chicago, así como en las celebraciones del cuarto centenario de Madrid el año anterior, la identidad del país parece brotar de una historia que discurre entre dos andenes: por un lado, la evangelización promovida por España y la gran civilización maya que, doblegada por la conquista, inculcó en los indios el próximo fin del mundo induciéndoles a la resignación. Para estimular su inteligencia, el reto es instruirles permitiéndoles disfrutar, como los demás ciudadanos, de las oportunidades que el país les ofrece. Por otra parte, el indio ofrece un modelo de moralidad: vive sin ambición de lujo, escasa vestimenta, sin calzado, trabaja diez horas al día y vuelve a casa “sereno y tranquilo”, se sienta a la mesa esperando la comida que su mujer le ha preparado. No tiene miedo a los ladrones, puesto que vive durmiendo en el suelo o encima de una esterilla de caña. Si la felicidad “consiste en el reposo y la tranquilidad del ánimo no perturbado por el vaivén de la onda de las pasiones, allí se encuentra seguramente la existencia sencilla de los indios”.⁵⁴

Madrid, 1892, y Chicago, 1893: dos exposiciones diferentes en sus intentos. Si la primera anhelaba celebrar la hispanidad,

inconclusa— la citación es extraída del mensual *Los infantes de Colón*, del 12 de octubre de 1892.

⁵³ *Los infantes de Colón*, 12 de enero de 1893.

⁵⁴ “Diario de Centro América”, 3 de agosto de 1892.

raíz común de territorios y poblaciones ya reducidas, en Chicago se debían celebrar más bien los importantes y prometedores resultados del progreso económico y científico. En efecto, la presencia de la *expo* parece haber sintetizado el espíritu romántico y el reto de la modernidad positivista. Repasando la lista de objetos que embellecían los pabellones, los 258 artículos expuestos en Madrid son restos arqueológicos mayas, pero se exponen también, y significativamente, la espada de Pedro de Alvarado, las Actas fundacionales del cabildo de Santiago, dos cartas de Colón, reproducciones fotográficas de la *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa* del fraile Ximénez, de la *Isagoge Histórica*, y de la narración de la conquista hecha por Bernal Díaz del Castillo.⁵⁵ Como para decir que la contemporaneidad es hija del trasplante europeo en un cuerpo maya. En el *Catálogo* de los objetos expuestos la única huella positivista se aprecia en el marco: por ejemplo, la minuciosa descripción de las condiciones geográficas, climáticas, de la flora y fauna, percibidas como determinantes para la naturaleza humana. Pero ya desde el ensamblaje de los restos se recupera la centralidad de la historia colonial y, a la vez, su actualidad, sin referencia alguna a la codicia y a los abusos perpetrados durante la Conquista, a la indiferencia española mostrada hacia los pueblos indígenas que, en cambio, la “raza americana” mestiza supo recuperar. La frugalidad y sencillez de la vida indígena constituyen las premisas para que el indio sea, por fin, educado y apartado de su atraso, que no se les puede imputar a los nuevos dominadores, sino a la antigua colonia.

En la inauguración del congreso de literatura que se celebró en Madrid desde el 1 de noviembre de 1892, el enviado extraordinario de la república centroamericana exalta, en su discurso, el gran regalo ofrecido por España a los pueblos latinoamericanos —es decir, la lengua común, la única que puede dar sentido a las bellezas naturales americanas, desde el Amazonas a las erupcio-

⁵⁵ *Catálogo de los objetos que presenta la República de Guatemala á la Exposición histórico-americana de Madrid*. También, *Discurso que pronunció el doctor Fernando Cruz, enviado extraordinario y delegado de Guatemala, al inaugurarse el Congreso Literario en Madrid el 1º de noviembre de 1892*, Madrid, 1892.

nes volcánicas. En este fondo común, ahora le toca a España realizar un nuevo hallazgo que no sean tesoros materiales, sino las joyas del espíritu y de la inteligencia, actuar con el fin de acercar entre ellas a las diferentes nacionalidades americanas en el seno de una “patria común donde han de confundirse en un abrazo fraternal”. Como los descendientes de romanos y sabinos, los americanos son la representación viva de la reconciliación y de la conmixtión de sangre española e india. Superada la condición de colonia, tras la independencia no hay conquistadores y conquistados, violencia y humillación, sino hermanos y amigos que podrán relacionarse de forma libre y leal hacia la unidad.

Asimismo, en Chicago, a pesar de que el papel más importante de la exposición lo jugaron los productos naturales, la artesanía, las orquídeas, el café, el azúcar, el cacao, sigue teniendo espacio una importante sección de restos arqueológicos. En el plan relativo a la recogida de restos para la exposición de Chicago, la indicación principal se refiere a las etnias indígenas, diccionarios de los distintos idiomas, estudios y tablas estadísticas sobre la consistencia, costumbres, tradiciones y actividades relativas a los indios. Con cierta providencia, el redactor del proyecto subrayaba la importancia de convocar anualmente conferencias de los estados latinoamericanos sobre la cuestión indígena para definir mejor los métodos útiles para su integración y para su avance civil.⁵⁶

En definitiva, tanto en las celebraciones internas —pensemos en el *Baile de la Conquista*— como en las externas, el motivo prevalente en el que se funda la identidad nacional es el llamamiento al sustrato maya y, seguidamente, a la providencial obra de evangelización de los españoles. Sigue manifestándose, si bien no muy claramente, una tensión nacional como segmento de una más amplia unión que tendría que surgir sobre el denominador común representado por la hispanidad pacificada y reconciliada a partir de condiciones de paridad entre los interlocutores, o sea la antigua madre patria y los nuevos estados. El papel de Estados Unidos resulta todavía borroso y se menciona en sentido distin-

⁵⁶ AGCA, B.78-11, leg. 1471 B, exp. 35409.

tivo: allá las poblaciones indígenas no viven en mejores condiciones con respecto a América Latina, afirma enojado un redactor del “Diario de Centro América” contestando a un artículo de un periodista norteamericano que imputaba a la conquista el aniquilamiento de las poblaciones y la crisis de las civilizaciones indígenas.⁵⁷

En efecto, desde finales del siglo XVIII, en pleno periodo de la Ilustración, la Sociedad Económica Amigos del País lanzaba un concurso de ideas sobre la manera de civilizar a los indios. La invitación a participar explica claramente la filosofía que lo inspiraba: la iniciativa debía “demonstrar con solidez y claridad las ventajas que resultarán al Estado que todos los indios y ladinos de este reino se calcen y vistan a la española, y las utilidades físicas, morales y políticas, que experimentaran ellos mismos; proponiendo los medios más suaves, sencillos y practicables para reducirlo al uso de estas cosas sin violencia, coacción ni mandato”.⁵⁸ De las diez memorias que se presentaron, fue premiada la del padre betlemita Matías de Córdoba. Más en general, la Sociedad Económica hacía tiempo que se había hecho promotora de actividades que subrayaban la urgencia de adoptar reformas inspiradas en el fisiocratismo, teniendo como objetivo la superación de la propiedad corporativa de pueblos y cofradías, la adopción de un “sistema romano de propiedad rural”, el fin de las manos muertas eclesiásticas, la superación de las obligaciones de servicio personal.⁵⁹

Para nuestro discurso, es importante subrayar el constante llamamiento a reformas que tuvieran en cuenta, por un lado, los vínculos con las tradiciones de los pueblos indígenas, y por otro, factores como el que el padre de Córdoba empleaba como epígrafe en su obra el lema horaciano *odi profanum vulgus et arceo*. No es paradójica la conexión, más bien recalcando lo que se ha

⁵⁷ “Diario de Centro América” 10 de marzo de 1892.

⁵⁸ Batres Jáuregui, *Los indios. Su historia y su civilización*, reproduce la convocatoria del concurso de la Sociedad Económica en el cap. 3 de la parte tercera.

⁵⁹ Sobre la Sociedad Económica Amigos del País véase Reyes, *Apuntes para una historia*.

defendido anteriormente acerca de la revisión intelectual y política realizada por la Iglesia en respuesta a la Reforma. A través de un uso complementario de deducción e inducción, la neoescolástica trató de recuperar la historia en la que las acciones humanas debían sostener el reto de una libertad individual que, para no caer en el pecado, debía estar vigilada por el magisterio y la autoridad tanto en la esfera civil como en la religiosa. Por otra parte, los mismos Borbones provocaron un reajuste de los perfiles culturales en el seno de la Iglesia a partir de su galicanismo.⁶⁰ No resulta, por tanto, extraordinario que entre los mejores conocedores y divulgadores del pensamiento ilustrado se encontraran clérigos, y que lo fueran tanto padre Matías de Córdoba como Antonio Larrazábal, canónigo penitenciario y, más tarde, gobernador vicario del arzobispado de Guatemala, diputado en las Cortes de Cádiz, donde fue promotor de importantes documentos de reforma —las *Instrucciones*, los *Apuntamientos* y la *Declaración de los derechos de hombre*— redactados por el Ayuntamiento de la capital y el Consulado de Comercio.⁶¹ Sin embargo, era necesario que las reformas, a menudo incomprensibles para el pueblo, fueran suavizadas y coherentes con la tradición.

En resumen, circulaban las ideas de los enciclopedistas, de Adam Smith y de John Locke, de la Ilustración española de Campillo, Jovellanos y Floridablanca y la de los napolitanos Genovesi y Filangieri, que se dieron a conocer en Centroamérica gracias a José Cecilio del Valle. Se conocía a Rousseau, cuya lectura del contrato social no entraba en contraste con las teorías tomistas y de Suárez que indicaban al pueblo como depositario del poder. La cuestión central era cómo adaptar el flujo de estímulos reformadores a la específica realidad americana que, desde los comienzos de la “disputa por el Nuevo Mundo”, se consideraba inferior geográfica y culturalmente, lo que no ocurría con los primeros cronistas.⁶² Pese a la naturaleza del clima y de las tierras, que influía en las leyes de la política en sentido negativo,

⁶⁰ Chiaromonte, “El pensamiento político, 475-496.

⁶¹ García La Guardia, *La reforma liberal*, especialmente cap. I.

⁶² Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo*, 93.

pese a que el hombre americano no había decaído en absoluto, sino más bien se había convertido en protagonista de un desplazamiento de oriente a occidente de la cuna de la civilización, el americano representaba, de todos modos, una naturaleza para gobernar, exuberante o joven que fuera, arcaica o decaída precisamente por su exuberancia y en perjuicio del componente racional. Naturalmente, este discurso afectaba al indígena en particular, puesto que algunas disposiciones al menos equitativas entre criollos y peninsulares le habrían beneficiado igualmente, aunque fuera por efecto derivado.⁶³

En este aspecto, los términos de la disputa sobre el Nuevo Mundo difieren de los propios del orientalismo de nuestros días; esto es, la intervención de pedagogía social y cultural, en la época colonial, se había fundado históricamente y legitimado sobre una base religiosa. La elaboración del paradigma del comando se alimentará, más tarde y en la época de la Ilustración, de una perspectiva poco atenta al panorama y a las raíces históricas, y más concentrada en las circunstancias geográficas y en la naturaleza. Hubo también quien le contestó a la Ilustración este determinismo, como el republicano e ilustrado hondureño José Cecilio del Valle, amigo e interlocutor de Jeremy Bentham, redactor de la declaración de independencia de América Central (15 de septiembre de 1821), cual orgulloso adversario de cada revolución e imperio, confiaba en la sabiduría, gradualismo, prudente autoridad y paternalismo “di un filosofo e re platonico, anche a costo di sacrificare gli altri ideali di libertà e democrazia”.⁶⁴

Al verificarse otro cambio, entre el liberalismo de comienzos del siglo XIX y el positivismo de fin de siglo, el despotismo representaba, una vez más, un recurso necesario y plenamente secular para hacer brotar nuevamente en las tierras de América una historia y una naturaleza para nada estáticas, antes bien embebidas de un finalismo civilizador que triunfaba sobre los restos de una civilización que había sido privada de aquella his-

⁶³ Para una panorámica muy general sobre la Ilustración en América Central, Meléndez Chaverri, *La Ilustración en el antiguo Reino de Guatemala*.

⁶⁴ Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo*, 448.

toria y evolución, en beneficio de la madre patria colonizadora. En este largo *continuum*, el momento realmente crucial pudo ser el primer periodo de la independencia. Fue entonces que, ante las disposiciones jacobinas y fuertemente anticlericales de los primeros gobiernos liberales, el pueblo depositario de la soberanía reaccionó dando acogida a la hegemonía del partido conservador.

En este sentido, se puede solo suponer que, en ausencia de estudios al respecto, primero el contractualismo neoclásico y después el galicanismo confluyeron —al constituirse las autonomías nacionales— en un nuevo contenedor: la nación, que nacía como producto de una soberanía popular fuertemente inspirada por la tradición católica como fundamento y legitimación del poder, que el pueblo había delegado momentáneamente al soberano. Posteriormente, las guerras de la Santa Fe produjeron una militarización de la política y una transformación del *pactum societatis*, promocionado por los jacobinos, en un *pactum subjectio-nis* a las jerarquías civiles y militares, secundado y hecho posible por la acción del clero refractario. El fantasma de una guerra de castas revoloteaba alimentado por el ejemplo terrorífico de Haití y del México de Hidalgo y Morelos.⁶⁵

La ascensión del caudillo Rafael Carrera, aun siendo bruto e incontrolable, coronaba un proceso marcado por la dificultad de gobernar la transición y la irrupción de las masas en el escenario político. El rechazo de la hispanidad había alimentado tantas esperanzas y proyectos liberales a la vez, que su rescate mostró la posibilidad de una transición difícil pero controlada tanto desde el punto de vista político y social, como desde el punto de vista económico.⁶⁶

En esta mezcla original, compuesta por autoritarismo y paternalismo, se insertó el proyecto de nación mirando esencialmente al interior, atento a las dificultades de gobierno de la sociedad.⁶⁷

⁶⁵ Ansaldi, "Unidad y diversidad", 403-422.

⁶⁶ Sobre la modernización económica y financiera del periodo conservador véase Pompejano, *La crisis dell'ancien régime*.

⁶⁷ Williams, "Secularization, Integration and Rationalization".

El máximo estudioso del positivismo latinoamericano, Leopoldo Zea, detecta en la conciliación de los opuestos la característica de aquel movimiento de pensamiento, activo desde Bolívar, a través de la Reforma mexicana hasta finales de siglo. De México a Argentina, el positivismo nacería bajo el estímulo de las reflexiones de los pensadores y de la acción de los políticos liberales: una vez abatido el antiguo régimen, tras la Independencia, el clero y la milicia habrían ocupado, según Mora, ese vacío que había dejado el poder colonial. Se trataba de superar la oposición entre “gordos reaccionarios y exaltados jacobinos”, y precisamente la filosofía del superorganismo de Spencer ofrecía un apoyo funcional: al igual que un cuerpo, la sociedad está compuesta por varios miembros que, distintos, deben concurrir, a través de la especialización de los roles correspondientes, para alcanzar el progreso y la armonía de la evolución. Partiendo del lema “Paz y orden”, la transición procedía hacia ese “Orden y progreso” que se podía conseguir a través de una “libertad conducida”, o sea una “tiranía honrada”, según las palabras de Sierra. En este sentido, el liberalismo no habría sido sino la fase preparatoria del positivismo: un nuevo orden que maduraba desde la anarquía producida por las impacencias jacobinas, que estimulaba el desarrollo, que permitía a las nuevas naciones competir con Estados Unidos, completando el proceso de deslatinización de los pueblos y de sus culturas, una transición desde el orden teológico al positivo, desde el militarismo al industrialismo.⁶⁸

No importa ahora detenernos sobre la inconsecuencia lógica e histórica presente en el pensamiento de Zea. Solo señalo que este atribuye a la nación una connotación positiva limitadamente a los lugares originarios, especialmente a Europa, donde fue capaz de generar progreso y democracia. Imputa su fracaso en América Latina a la negación, que los países más desarrollados habrían impuesto a los países en vías de desarrollo, de los principios en base a los cuales los primeros habían nacido.⁶⁹ Con

⁶⁸ Zea, *Pensamiento positivista latinoamericano*, XXII, XXXIII, XLVIII, y *passim*.

⁶⁹ Lipp, “Introduction”, 73-132.

esta transformación radical de significados, Zea salva la nación de una perspectiva *dependentista*. Los contenidos de progreso y de democracia, ínsitos en las naciones, habrían sido negados a los países en vías de desarrollo no por el conflicto interno entre las clases sociales, sino por la presión política y económica procedente del exterior. En esta perspectiva, el nudo del autoritarismo se extirpa de las sociedades que lo sufrieron para desplazar sus causas hacia una diabólica dimensión externa.⁷⁰

Algunos años después de haber obtenido el premio en 1892 por su obra de civilización de los indios, en concreto, inmediatamente después del fin de la Primera Guerra Mundial, Batres Jáuregui se dispone a escribir otro trabajo importante, publicado muchos años más tarde. Al trazar un balance de la historia centroamericana, desde la Independencia hasta 1921, el *Arielismo* del autor revela todas sus ambigüedades de fondo. A su modo de ver, contra el pesimismo de la escuela latina, influenciada por la cimitarra árabe “que imprimió atavismo persistente a la raza hispana”, reaccionó un positivismo árido, estéril e impotente. El mismo Spencer —anota Batres Jáuregui— es el que revalora, aun considerándolas como fases preparatorias, las funciones de la religión en la civilización.⁷¹

Citando a Ernest Renan, escribe que Jesús encendió en corazón de sus discípulos unas chispas de poderosas fuerza morales capaces de frenar los apetitos salvajes, el odio, la venganza, la codicia, la adoración hacia “el dolarismo, el egoísmo, el sensualismo, el industrialismo, el judaísmo”. Se percibe una extendida fuerza de atracción del cosmos que vibra. Ella nos comunica que, aunque muy lejos, “debe haber un Centro Divino, al cual tiende todo lo creado. Si la inteligencia humana no logra comprenderlo, el corazón lo presiente como esperanza, y lo adora con fruición”. Batres Jáuregui pone en tela de juicio la historia reciente: la revolución francesa proclamó como panacea la igualdad ante la ley, pero esta se transformó pretendiendo “una

⁷⁰ Horváth y Szabó, *La historia y las ideas*, 67-78.

⁷¹ Batres Jáuregui, *La América Central*, 25.

igualdad ante los goces”.⁷² Por su parte, Estados Unidos, rico acreedor de la Europa destruida por la guerra, niega a las naciones más pequeñas una igualdad en la soberanía. “El individualismo internacional es un virus —sostiene Batres Jáuregui— consecuencia de las ideas disolventes, tamizadas desde la revolución francesa [tras haber sido] desmoronadas las dinastías, saturadas las democracias, el parlamentarismo desacreditado en este siglo de petróleo y huelgas”. Él mismo registraba una paradoja de aquellos tiempos: en medio del progreso y del desarrollo industrial, el hambre y la desigualdad terminan por enredar la historia de los pueblos, suscitan la envidia del lujo, desatan dinámicas que acaba por disolver a la sociedad. Como reacción, en efecto, se levanta “el bolchevismo siniestro y arrollador, que lleva en el fondo miseria, rabia, destrucción y muerte, la demencia de las masas famélicas, el comunismo igualitario es arrasante, destructor, imposible. En horas satánicas, las turbas criminales pueden ser cómplices, el pueblo cristiano jamás”.⁷³

Si en el clima positivista de 1892 Batres Jáuregui no había hecho mención alguna al periodo clérico-conservador, en esta obra, escrita veinte años más tarde, y justo antes de los trastornos causados por la Primera Guerra Mundial, el autor madura su filosofía política. La independencia de España produciría agudas divisiones sociales y la prevalencia del caciquismo y del militarismo sobre un “populacho” que no era capaz de percibir el sentido de la libertad y de la democracia. Para ello, cita precisamente a Rodó “mudar de una vez la atmosfera social, el medio ambiente, las practicas arraigadas [...] sobre este mísero fundamento de democracia, la clase directora dividida y escara [...] estableció instituciones avanzadas [...]fruto del] demagógico francés de los álgidos principios de la revolución del ’93. Verdad es que en Guatemala el misticismo todo lo ahogaba”.⁷⁴

En la anarquía y el caos provocados por la independencia, tras la expulsión del obispo Casaus y Torres hacia el exilio cubano,

⁷² Batres Jáuregui, *La América Central*, 33.

⁷³ Batres Jáuregui, *La América Central*, 33 y 40.

⁷⁴ Batres Jáuregui, *La América Central*, 103 y 252.

surgió la figura de Rafael Carrera, verdadero restaurador de la paz, en opinión del autor, como solo un caudillo podía hacer. Si un gobierno no tiene en cuenta las tradiciones de un pueblo, pueden estallar las revoluciones y, entonces, el imperio del derecho es sustituido por el de la fuerza. El mestizo Carrera representó la síntesis perfecta de dos espíritus y culturas: la valentía, la audacia y la tenacidad españolas, por un lado, y la astucia, el orgullo, la agilidad y la fuerza del indio, por otro. La autocracia fue necesaria para detener el desorden, puesto que “no era ni hacedero ni lógico pasar del sistema colonial autoritario rígido y fanático, al gobierno propio, a la amplitud de derechos, al régimen democrático, a las elecciones libres, al juicio por jurados, al matrimonio civil, al municipio independiente, a la amplitud de la libertad”.⁷⁵ Carrera fue hijo de su época, promovió obras públicas y la justicia, sin entorpecer la cultura ni las artes. Por otra parte, la vida en el *ancien régime* era “fácil holgada y barata para todas clases sociales”. Los salarios eran suficientes no se nutrían celos en las jerarquías sociales, la existencia discurría guiada por principios de respeto patriarcal. Se podía vivir con ochenta pesos mensuales, no se conocía el lujo corruptor ni los enriquecimientos fáciles e improvisos, los gastos locos ni las fiestas suntuosas. Tras la muerte de Carrera, otro caudillo, esta vez liberal, Justo Rufino Barrios, fue capaz de restablecer el orden desmantelado por la sucesión y de guiar el país hacia el progreso. Carrera fue el jefe que encarnó el orden, mientras que Barrios personificó y realizó la Reforma, y ambos demostraron ser capaces de realizar el espíritu del individualismo y de derrotar el fanatismo de la canalocracia.⁷⁶

En definitiva, lo que resalta de esta reconstrucción no es la conversión a las razones del autoritarismo. Si el positivismo justifica la necesidad de progreso y de gobernar una sociedad formada, en su mayoría, por un pueblo ignorante e inmaduro para la democracia y la libertad, el principio de autoridad se manifiesta como el único instrumento útil, y su legitimidad

⁷⁵ Batres Jáuregui, *La América Central*, 172.

⁷⁶ Batres Jáuregui, *La América Central*, las citaciones en 242 y 263.

se remonta, románticamente, al pasado próximo, es decir en el periodo clérico-conservador, heredero de la Colonia, que en la obra del autor de 1892 se consideraba como la época de la segregación étnica, del comando brutal, del trato injusto reservado al indio, de los obstáculos al progreso. La polémica recurrente del autor con la filosofía económica de David Ricardo, más atento a los cálculos económicos que al hombre, y la amenaza subversiva del orden provocada por la paradoja de una riqueza de pocos y la miseria general, remiten a un fuerte papel del Estado y de su autoridad capaz de regular los comportamientos en sentido ético y según criterios de utilidad política.

En la obra más tardía y madura de Batres Jáuregui se registra una continuidad con la de 1892, la coparticipación en un recorrido paralelo de la historia intelectual y política de todo el subcontinente. Puede ser leída como la emersión, en la propia esfera intelectual, de la naturaleza ambivalente del positivismo y del organicismo de Comte: en la última parte del siglo XIX, de México a Chile, el positivismo representa el punto de llegada, por fin científicamente definido, de la evolución histórica. Ello consiente la superación del individualismo abstracto y “metafísico” del primer liberalismo, de su fluctuación en la esfera de la política entre orden constitucional y autoritarismo, que produjo desórdenes y anarquía desde la independencia de España. La libertad se muestra como una bandera izada sobre las ruinas del antiguo régimen, pero el futuro pertenece a “Orden y Progreso”, a una aplicación de paradigmas científicos por parte de un gobierno fuerte y asistido por técnicos.⁷⁷ Huellas que, dentro del organicismo al que remiten, parecen representar el preludio del estado ético.⁷⁸

La reacción al positivismo y a la nordomanía fue variada. Rodó aparece como un intelectual de la transición, americanista y romántico, atento a las razones sociales aunque lector de Benjamin Constant y de Alexis de Tocqueville, más que de Renan,

⁷⁷ Una eficaz panorámica sobre la atmósfera intelectual de la transición del liberalismo al positivismo en Hale, “Political and Social Ideas”, 367-441.

⁷⁸ Legrás, “El Ateneo y los orígenes”.

interesado en proyectarse hacia el futuro y en “educare alla democrazia”.⁷⁹ Ya en su día, Próspero nos avisaba de la amenazante agregación de multitudes cosmopolitas, de la amenazante prevalencia de la cantidad sobre la calidad, de una democracia que extinguiría gradualmente la concepción misma de la superioridad no necesariamente ligada a los intereses materiales. La igualdad, una vez adquirida tras haber derrotado las diferencias, fruto de injusticias, deberá manifestarse como punto de partida hacia un orden nuevo y superior. “La multitud será un instrumento de barbarie o civilización según carezca o no del coeficiente de una alta dirección moral”, sostenía Rodó. Dejando de lado los falsos ideales de una efectiva igualdad, la verdadera democracia será —a su modo de ver— la democracia reconducida a través de un estado capaz de sancionar “las misteriosas elecciones de la naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad”.⁸⁰

Antonio Batres Jáuregui obra ciertamente en un contexto diferente al del Uruguay de finales del siglo XIX: en Guatemala, la mayoría de la población es indígena y las huellas y los restos del pasado prehispánico, aún son evidentes. Así, en el balance histórico, él recupera la función de la madrastra española que entregó una lengua y una religión a América. De ella procede la vitalidad de un mensaje no necesariamente religioso, sino ciertamente ético y político. Ante el materialismo y el individualismo, faltos del sentido cristiano de solidaridad, el orden y la personalización de la política son capaces de recuperar el espíritu anti-uti-

⁷⁹ Rodó, *Introducción a Ariel*, 60.

⁸⁰ Rodó, *Introducción a Ariel*, 180 y 183. Según Hale, “Political and Social Ideas”, 414-415, las fuentes de *Ariel* de Rodó no son ni Shakespeare ni Renan, sino el franco-argentino Paul Groussac y Alfred Fouillée. Presumo que ambos influyeron en él a través de la búsqueda de una “idea-fuerza” (Fouillée), capaz de realizar una identidad cultural de difícil legitimación en el plano histórico, no pudiéndose proyectar hacia atrás, ni en dirección a la colonia ni a la actualidad del modernismo juzgado “servil” e imitativo de Europa (Groussac). En este sentido, me pregunto si la severa crítica de Rodó del positivismo no deje imprejuizada una mezcla de influencias fruto de la historia intelectual española, de motivos de la ética católica, junto con el espíritu de un nacionalismo generoso de corte social, aunque elitista y caracterizado por jerarquías de comando producto de la selección natural.

litarista de la tradición y hacer plausible una teoría política de la élite y de la división en clases que no obstaculice las potencialidades del individuo. En esto, se parece más a Renan que a Tocqueville, a Comte más que a Spencer, atento a la teoría de los héroes de Carlyle, autores todos ellos a los que conoce y cita.

En este punto parece que la cultura del poder y las prácticas derivadas se han alimentado de los elementos disponibles, los cuales, más que estar ordenados en base a un principio de consecuencialidad lógica, deben ser valorados según la eficacia manifestada en la coyuntura histórica. Dentro de la cultura de la nación, podemos suponer que fueron confluyendo el autoritarismo positivista del Porfirismo y el clasicismo hispánico, signos de la estructura jerárquica del *ancien régime* y de las sociedades indígenas y la tendencial igualdad del liberalismo. Tendencias que, sobre todo a partir de los primeros años siglo xx, resultarán eficaces en el plano político y permitirán colmar el déficit de integración social y normativa. Ante la “prescindencia de las raíces populares de las culturas nacionales, el nacionalismo vendrá a subsanar —aunque no en un sentido progresista— esa deficiencia. En casi toda Latinoamérica, nacionalismo cultural designa el momento en que estas tradiciones populares [...] vuelven a ser retomadas por el moderno aparato estatal”.⁸¹ Es la época del *Ateneo de la Juventud* y de Pedro Henríquez Ureña —citando el caso mexicano—, es decir el periodo del llamamiento al voluntarismo político y del papel de los intelectuales como vehículo de una cultura socialmente extendida, capaz de integrar a las masas inconscientes hacia una nueva simetría entre estado y sociedad.

El periodo histórico durante el cual Batres Jáuregui maduraba y, después, escribía la obra sobre la historia de Centroamérica, estaba políticamente marcado por el dominio político del “Señor Presidente”, de Manuel Estrada Cabrera. Pero también el periodo en el que, durante los años veinte de 1900, prevalecían las corrientes eugenésicas inspiradas en el pensamiento europeo. La influencia del positivismo es directa en el plano político y se transforma en opinión pública a través de la difusión de

⁸¹ Legrás, “El Ateneo y los orígenes”.

periódicos y gracias a la creatividad de algunas figuras de eminentes intelectuales. Las interconexiones entre los paradigmas seudocientíficos y el proyecto político son continuas: la inevitable decadencia de las razas indígenas, debida a la aridez de la sangre, pero con reflejos precisos en el plano de la decadencia de la civilización, puede detenerse solo a través de un papel activo del Estado y de la instrucción, o sea, a través de instrumentos políticos.⁸²

Muchos años después, precisamente Miguel Ángel Asturias reconstruía el espíritu de la época, dominado por los caprichos del presidente, quien enajena y determina la voluntad de sus subalternos, se burla del destino y de los sentimientos de sus mismos colaboradores, concede el derecho a la vida y a la muerte a su antojo. Es una novela capaz de darnos el sentido, mucho más que los ensayos de historia y sociología, del poder autoritario y de su personalización: en el capítulo catorce, se describe la fiesta nacional en la que la figura del presidente destaca cual “Dios amado [...] del redivivo Pericles”, alabado por los ciudadanos alegres y radiantes, señorones elegantes en sus vehículos, generales enfundados en sus ostentosos uniformes, banqueros paseando “por los salones del estadista que depositó en ellos su confianza y en sus cajas sin fondo los dineritos de la nación a cero y nada por ciento, negocio que les permitía enriquecerse con los rendidos y convertir la moneda de metal de oro y plata en pellejillos de circuncisión. ¡Señor, Señor, llenos están los cielos y la tierra

⁸² Véase el reciente trabajo de Casatús Arzú, “El binomio degeneración-regeneración”. La autora subraya cómo el exterminio del indio, físico y cultural, es el resultado de una influencia positivista en autores como Asturias, Hernández de León, Samayoa Chinchilla y otros, para los cuales el Estado no podía ser sino racista, dada la naturaleza biológica y psicológica del indio. Por tanto, solo de un Estado racista podía surgir una nación homogénea, una nación sin indígenas, por supuesto. Es evidente cómo esta orientación se irá llenando, con el tiempo, de consecuencias nefastas y genocidas. Al contrario, la incapacidad de la Generación de 1920 de concebir una nación mestiza, posee, en mi opinión, raíces menos contingentes. De hecho, es la encarnación en el tiempo —concretamente en las primeras dos décadas del siglo pasado— del espíritu autoritario que recurre a una justificación seudocientífica para legitimar la exclusión.

de vuestra gloria!”.⁸³ El presidente se dejaba ver, grato al pueblo que, así, podía recambiar sus atenciones, aislado de todo el mundo, remoto, entre sus íntimos: “un grupo de mujeres que venían a festejar el feliz aniversario de cuando salvó la vida. [...] ¡Viva el Señor Presidente Constitucional de la República! [...] la Patria se habría quedado huérfana de padre y protector [...] ¡En sien ajada habría sido la bandera, de lograr sus propósitos esos malos hijos de la Patria [...] nunca reflexionaron que la mano de Dios velaba y vela sobre su preciosa existencia [...]! ¡Mercé a eso, el pabellón sigue ondeando impoluto y no ha huido del escudo patrio el ave [...] Y por eso, señores, venimos a festejar hoy día al muy ilustre protector de las clases necesitadas, que vela por nosotros con amor de padre [...] ¡Viva la Patria! ¡Viva el Presidente Constitucional de la República, Jefe del Partido Liberal, Benemérito de la Patria, Protector de la mujer desvalida, del niño y de la instrucción!”.⁸⁴

El personalismo de la política se manifiesta como la extrema encarnación de la metafísica del poder. Ya no se trata de un rey taumaturgo ni de un santo negro, sino de un señor presidente que concede gracias y convierte el derecho, aniquilándolo, en favor. Apartándoles de las virtudes republicanas, el dictador dispensa a los ciudadanos del ejercicio de la democracia y los convierte en clientes de un intercambio que evoca la asimetría de antiguas lealtades y obligaciones religiosas.

⁸³ Asturias, *El señor Presidente*, 59-60.

⁸⁴ Asturias, *El señor Presidente*, 60-61.

CONCLUSIONES

COMPAGINANDO EL NÚMERO CON LA RAZÓN

El autoritarismo político no nutre solo de opresión las relaciones sociales subyacentes. Su blasón es antiguo y su naturaleza de híbrido entre lo sagrado y lo profano lo convierte en un instrumento adaptable de administración ordinaria. El autoritarismo expresa dinámicas asimétricas no solo en el lenguaje a través del cual se manifiesta, sino también en la práctica. Tales dinámicas modelan relaciones tanto macropolíticas como microsociales, más allá de las fases de crisis aguda. El intercambio —no de derechos, sino de oportunidades— se extiende a lo largo de un arco cronológico que interesa la edad contemporánea, estudiada más por la sociología, cuyas contribuciones echaron luz sobre las dinámicas de clientelismo y patronazgo como sustitutos de la soberanía estatal.¹

El autoritarismo latinoamericano manifiesta su naturaleza regresiva solo si se analiza en una perspectiva orientada finalísticamente hacia la modernidad. Si se examina según los ideal-tipos exteriores se corre el riesgo de percibirlo como una inesperada

¹ Por ejemplo, en Leal Buitrago y Dávila Ladrón de Guevara, *Clientelismo. El sistema político y su expresión regional*, se trazan claramente las dinámicas de manipulación alto-bajo de las orientaciones políticas, a las que concurre también una atenta redistribución de recursos públicos desde el centro hasta la periferia. Por lo que atañe a Colombia, para el texto de Leal Buitrago y Dávila Ladrón de Guevara hacen referencia, véase Palacios y Safford, *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*.

invasión de los hicsos, alienígenas procedentes de otros mundos, que interrumpirían el círculo virtuoso puesto en marcha por el liberalismo. En efecto, la influencia del imperio y de Napoleón se manifestaría —en mayor medida que la experiencia de la Francia revolucionaria y republicana— en los proyectos políticos más modernos, posteriores a la independencia latinoamericana, y en Simón Bolívar. Una combinación de autocracia y democracia vaciada, un poder muy personalizado como útil remedio para las dificultades de gobernar las transiciones y la consiguiente desaparición de las agregaciones intermedias.

Una combinación nueva, por supuesto, pero que daba vigor a antiguas combinaciones propias de la tradición española: autoridad desde lo alto, encomienda desde lo bajo. Siguiendo las indicaciones que nos ofrece Stoetzter, merece la pena detenernos sobre la especificidad de la independencia latinoamericana que actualiza una tradición propiamente española no solo contra el radicalismo liberal, sino también contra el centralismo reformador de los Borbones. Quizás no sea un caso que los derechos individuales fueron transcritos en el proyecto constitucional bolivariano, tras el Acta de Guayaquil (1826), en la parte final de la Carta. En la articulación de los poderes, el país legal acaba por ejercer como límite a los procedimientos electorales; de ello, salía reforzado un espíritu plebiscitario que, a la vez, se juntaba con la potestad de emendar la Constitución de la que gozaba la autoridad suprema.²

La política de Carlos III muestra haber superado la antigua tradición de gobierno indirecto —el pacto colonial— fundado en autonomías amplias, al menos desde el punto de vista administrativo. El destierro de las obras de neoescolástica no podía hacer desaparecer el sentido del llamado *pactum traslationis*, según el cual, en ausencia del depositario de la soberanía, se ponía en marcha una retroversión del fundamento popular del poder regio: en definitiva, el rey no era sino un delegado de la soberanía misma, de la que el pueblo no se despojaba salvo en casos coyunturales, como el del *pactum subjectionis*. Una autori-

² Stoetzter, *Las raíces escolásticas*, 438.

dad que imponía centralización y dependencia del ejecutivo y que se encarnaba en algo asimilable a la figura de un monarca electivo.

Por otra parte, como señaló de modo eficaz Stein Rokka, España era un imperio de frontera y la más peligrosa y constantemente amenazada era la suroriental mediterránea, la frontera con el Islam. En este sentido, la religión del imperio español fue una religión de guerra. Sin embargo, justo dentro de sus dominios, se abrió una frontera política que manifestaba la agudeza del conflicto precisamente en la dimensión religiosa, siendo esta una razón de estado totalmente política.³ En las colonias americanas, no menos que en el corazón europeo del imperio y en Alemania, la defensa de la ortodoxia constituía un solo cuerpo junto con los papeles de la política. Eventualmente, esta combinación de religión y política fue exportada a las tierras de ultramar.

La crisis y el vacío provocados por el derrumbe de la única soberanía aceleraron una creciente movilización incompatible con la cultura del poder y amenazante. ¿Cómo se podía hacer compatibles urgencia política y estabilidad social? Cuanto más la 'movilización social era un dato nuevo y necesario para forjar la nación, tanto más la convivencia que la misma reclamaba corría el riesgo de desvanecer nada más nacer, precisamente por ser el efecto de aquella movilización. Recurrir a prácticas más antiguas, pese a estar ya desvinculadas de su matriz religiosa originaria, debió de representar la única solución funcional. Ésta ofrecía los medios para garantizar cierta continuidad social y podía suscitarse incluso el consenso: conquistar y maravillar era el binomio constitutivo de la práctica de gobierno.

A través del concurso electoral, se legitimaba la transición hacia el nuevo sistema político, pero con una distribución desigual de los derechos políticos, lo cual reflejaba como un espejo la complejidad de una sociedad estructurada en al menos tres

³ Rokkan, "Formazione degli stati". Sobre la unificación cultural interna al imperio, páginas importantes escribió Prosperi, *Tribunali della coscienza*, concretamente en el cap. XXVIII.

anillos concéntricos. Todos los componentes de la sociedad formaban el primer anillo, con la exclusión de los extranjeros y de los sirvientes. El segundo comprendía a los titulares de los derechos civiles, incluyendo a los extranjeros y excluyendo a los esclavos. Por último, el tercer anillo contenía a los titulares tanto de derechos civiles como políticos, un derecho electoral a la vez activo y pasivo. Solo a estos últimos les competía la representación de lo nuevo. Pese a constituir una novedad y a representar la que se indicó como una retroproyección de la soberanía regia hacia aquellos que se la habían delegado al rey, el ejercicio de tales derechos electorales se realizaba en el seno de una comunidad social y territorialmente estructurada: lo que se definió como un liberalismo popular y territorial.⁴ Sin embargo, la diferenciación de los derechos políticos permitía, más que elegir, sobre todo sancionar y nombrar “compaginando el número con la razón”,⁵ o sea con la calidad social de los elegidos.

Por ejemplo, en el México de mediados del siglo XIX, en las elecciones de 1851, se realizaba en el primer nivel una transferencia refleja del orden social hacia el político, por lo cual un amplio cuerpo de electores primarios elegía a los electores del segundo nivel, que expresaban, a través de su elección, a los elegidos. El complejo mecanismo configuraba una suerte de ciudadanía orgánica, a nivel casi natural, en virtud de las redes de vínculos de parentesco y de comunidad. Sus miembros podían gozar del derecho electoral en función de su honorabilidad, de la estima de la que gozaban y de los beneficios que, generosamente, habían distribuido y que les había proporcionado su merecido reconocimiento dentro de la comunidad, en confirmación de su estatus. Por tanto, una sociedad-comunidad que, aun siendo estratificada en su interior a nivel social y étnico, les reconocía a sus miembros el derecho de participación política, al menos indirecta. A medida que se procedía desde los niveles más bajos de la estra-

⁴ Annino, “Soberanías en lucha”, cap. 8. Sobre la mutación genética del federalismo desde su primera aparición a comienzos del 800 hasta mediados de 900 véase Carmagnani, *Federalismos latinoamericanos*.

⁵ Guerra, “El soberano y su reino”.

tificación social —a los que les correspondían derechos políticos elementales— hasta los más elevados, la jerarquía se hacía cada vez más autónoma, dejando de ser el reflejo inmediato de la organización social. En los niveles donde más se sentía la directa proyección social dentro de la esfera de la política, esta adquiría una característica de autonomía y necesitaba de sus propios códigos y simbolismos capaces de extender su hegemonía. Concretamente, en los actos electorales se celebraban acuerdos previos entre las élites, de arriba hacia abajo, que suscitaban consenso y participación popular activando las dinámicas de competición propias de la Constitución de 1857.

El nuevo orden se fundaba sobre el orden colonial y la ciudadanía que se generaba era fuertemente jerárquica y remitía a una filosofía política elitista, una ciudadanía de iguales que gobernaban a desiguales.⁶ Era el liberalismo notabiliar que se incrustaba en una sociedad de estados y que no había podido aprovechar ninguna ruptura revolucionaria para poner en marcha diferentes procesos y filosofías de participación.

Otro caso a manera de ejemplo: durante la guerra civil de Colombia, en 1851, los liberales afirmaban inspirarse en la democracia para llevar a cabo su propia iniciativa. Pero no se inspiraban en una democracia bárbara, sino más bien en el gobierno de la inteligencia y de la propiedad. Esto comportaba el hecho de evitar penalizar la inteligencia con una igualdad y una libertad que causarían “cortar la cabeza de quienes la tienen más alta [...] para rendirse a los caprichos y malas inclinaciones del hombre ignorante y grosero”.⁷ Los liberales democráticos sostenían que el pueblo era, histórica y políticamente, una víctima de la codicia de cuantos se habían enriquecido y hecho sus fortunas gracias al arbitrio. Las viejas élites habían administrado despóticamente los recursos: ciencia, capitales y tierras. Así que los que sufrían mayores perjuicios eran los que no disponían de medios y estímulos culturales para defender y afirmar sus propios derechos; tanto así que el pueblo seguía ciegamente

⁶ Sánchez Gómez, “Ciudadanía sin democracia”, 431-444.

⁷ Gutiérrez Sanín, *La literatura plebeya*, 181-201.

la tradición más ilógica y se limitaba a participar pasivamente en el proceso electoral. La propuesta de los liberales luchaba contra los privilegios, el egoísmo, la ociosidad y los gastos de lujo que amenazaban, de hecho, la armonía comunitaria. De manera simultánea, las coaliciones liberales y conservadoras tomaban posiciones diferenciadas sobre los temas de la redistribución inmobiliaria y la emancipación de los esclavos, además de la espinosa cuestión del fisco.

Para hacer frente al “comunismo desde arriba” —que violentaba el derecho natural, la propiedad y difundía la pobreza, suscitando, por el lado opuesto, un “comunismo desde abajo”— la solución era la de recuperar el sentido cristiano de la comunidad, el sentido de los bienes terrenales legitimados por el derecho natural. Ante la oleada de tensiones y conflictos, los dos bandos volvieron a acercarse en la estela de lo que fue definido “el giro pretoriano” del gobierno presidido por José María Melo (1853-1854) que, si por un lado trataba de contener las anacrónicas instancias que provenían de los sectores conservadores, por otro, suscitó la movilización ultramontana de Mariano Ospina Rodríguez.⁸ En resumen, acabó por prevalecer una visión patrimonialista del Estado, al que le correspondía una ciudadanía gobernada de tal modo que no entrara en conflicto con la moral plebeya. Esta visión vertical de la organización política y la constitución de una ciudadanía de los propietarios da que pensar acerca de las raíces comunes de los dos partidos, el liberal y el conservador. Pronto, la lucha política se trasladó al plano militar. Los milicianos de los dos bandos eran reclutados entre jornaleros y empleados de los grandes propietarios, según modalidades especulares en las que prevalecía la mentalidad corporativa territorial del mundo rural. La estratificación interna, desde los peones hasta los brokers y mayordomos, a los colonos y arrendatarios, hizo que la movilización se nutriera de una visión unitaria agrarista, comunitaria y territorialmente radicada, que manifestó una clara cuanto ambigua vitalidad, al menos hasta la gran crisis de 1929. En su conjunto, lo que sobresale es una

⁸ Palacios y Safford, *Colombia país fragmentado*, caps. X-XI.

amplia trayectoria que perfila el déficit histórico de un estado carente de capacidad de dominio y de gobierno, especialmente con respecto a los espacios y territorios más periféricos. Allí intervenían poderes sustitutivos tratando de llenar el vacío provocado por el sistema público, renovando —como se ha mencionado anteriormente— antiguas dinámicas de relación entre los diversos actores sociales unidos por vínculos de matriz agraria y corporativa.⁹

La vitalidad del bloque territorial corporativo parece prolongarse en el tiempo. En un ensayo que traza un balance sobre la historiografía que aborda este tema, hace ya unos años Raymond Buve sostenía que el patronazgo puede definirse como un vínculo que ponía en relación individuos de diferentes dotaciones de medios materiales y simbólicos, una relación que ahonda sus raíces en el periodo colonial.¹⁰ Buve analiza la operatividad de las relaciones asimétricas tras la independencia y hasta la revolución (el estudio de caso es México), pasando por la revolución liberal y el anticlericalismo. El punto de ruptura en el *continuum* habría que buscarlo, a su modo de ver, en las dinámicas de la movilidad territorial y en la desaparición del estatus y de las funciones propias de los caciques locales, en torno a la mitad del siglo XIX:

⁹ Bermúdez, *Del Bogotazo al Frente Nacional*. Un punto de vista sinóptico en Pompejano, “Guerriglia, terrorismo e cittadinanza”. Desde el originario agrarismo, las ambivalencias madurarán hacia proyectos realmente subversivos, alimentados, mucho más tarde, por la izquierda revolucionaria, es decir, se manifestará plenamente el bandolerismo social. El final de este recorrido estará representado por el nacimiento del Frente Nacional: el acuerdo que sancionó su creación conllevó la exclusión de los sectores que no participaron en él y su dislocación hacia las recién nacidas formaciones de la izquierda revolucionaria, contra las cuales se actuaron, más tarde, técnicas de contrainsurgencia y la llamada guerra sucia de paramilitares y narcotraficantes.

¹⁰ Buve, “Transformación y patronazgo político”. No quisiera detenerme sobre el término *ad quem* y sobre la implícita asunción de un ideal-tipo liberal con el que Buve tiene intención de confrontar las experiencias históricas de relación asimétrica. Más bien, prefiero destacar cómo, según el autor, tanto Benito Suárez como nada menos que Porfirio Díaz se aprovecharon de ese viejo sistema de gobierno de la sociedad favoreciendo la función mediadora de los caciques, interviniendo y manipulando el ideario liberal para consolidar unas dinámicas de intercambio centro-periferia, alto-bajo.

en aquella fase, las antiguas dinámicas fueron reconvertidas al nacer nuevas organizaciones urbanas, profesionales, sindicales, etc. En el nuevo escenario, el caciquismo se habría adaptado a través de su *pendulum effect* entre la representación de la sociedad local y el sistema más amplio, aunque “formal office is not the real source of power”.¹¹

Un último estudio de caso podrá ofrecernos ulteriores elementos acerca de la prolongada duración y vitalidad de antiguos vínculos en la modulación del poder político. En el caso argentino, puede percibirse más claramente cómo la Iglesia fue capaz de ofrecer plausibilidad y justificación cultural a un modelo de relaciones sociales impregnadas de espíritu antiliberal y anti-socialista, movimientos particularmente activos justo antes del grave conflicto estallado en ocasión de la Semana trágica de 1919 y, posteriormente, a las vísperas de la gran crisis de 1929. A las tensiones hartamente complejas de la modernización, del protagonismo popular y de las clases medias, entre 1912 y 1930, la Iglesia trató de dar una solución a través del corporativismo. La nacionalización de la Iglesia argentina y la consiguiente atribución al clero argentino de labores pedagógicas y de integración de las diferentes cepas étnicas, constituyeron una respuesta eficaz al anticlericalismo y a las teorías importadas por los inmigrantes europeos, que habían puesto a dura prueba el liberalismo a la hora de recomponer las tensiones entre individuo y sociedad.

La Iglesia asumió el reto: tejer una red de mediaciones entre opuestos ideológicos y sugerir una práctica política volviendo a proponer un modelo antiguo a través de la red de asociacionismo confesional. Una suerte de reducciones políticas que debían actuar como fermento para la asimilación de una visión de la sociedad como de un todo orgánico, una totalidad política nacional en la que pudieran recomponerse diferentes sectores sociales, que no clases, mediante los cuales el individuo estuviera integrado en la sociedad a través de agregaciones intermedias, tanto nuevas y modernas como fundadas en antiguas y nobles tradiciones. A través de esta combinación orgánica de Estado

¹¹ Buve, “Transformación y patronazgo político”, 23.

CONCLUSIONES

y sociedad se ofrecía una alternativa, una tercera vía respecto a la subversión liberal individualista y a la socialista colectivista.¹²

¹² Maier, *La rifondazione dell'Europa borghese*; es un texto antiguo pero, en mi opinión, fundamental por lo que se refiere tanto a la comparación entre Italia, Alemania y Francia como en la indicación de un “modelo” de estabilidad, especialmente en el cap. 8.

ABREVIATURAS

AGCA: ARCHIVO GENERAL DE CENTRO AMÉRICA, CIUDAD DE GUATEMALA
AHA: ARCHIVO HISTÓRICO DEL ARZOBISPADO, CIUDAD DE GUATEMALA
AHN: ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, MADRID
ARSJ: ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS JESUS, ROMA
ASV: ARCHIVIO SEGRETO VATICANO
AAEES.: ARCHIVO DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, VATICANO
AGI: ARCHIVO DE LAS INDIAS, SEVILLA

PESOS Y MEDIDAS

CABALLERÍA: UNAS 45 HA
CARGA: UNAS 65 LIBRAS (1 LIBRA = 460 G)
LEGUA: 5000 VARAS (1 VARA = 83 CM)
PESO: 8 REALES
TOSTÓN: 4 REALES
ZONTLE: DEL NÁHUATL TZONTLI, UNIDAD DE MEDIDA PREHISPÁNICA DEL CACAO EN SEMILLAS, CORRESPONDIENTE A 400 UNIDADES.

BIBLIOGRAFÍA

ALCINA FRANCH, JOSÉ

“El completo ‘santuario-mercado-festival’ y el origen de los centros ceremoniales en el área andina septentrional”. *Revista de Indias* 59, núm. 215 (1999): 31-53.

ANDERSON, BENEDICT

Comunità immaginate. Origini e fortune del nazionalismo. Roma: Manifestolibri, 1996.

ANNINO, ANTONIO

“Soberanías en lucha”. En *De los Imperios a las naciones: Iberoamérica*, edición de Antonio Annino, Luis Castro Leiva y François- Xavier Guerra, 229-253. Zaragoza: IberCaja, 1994.

“Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos, 1812-1821”. En *Historia de las elecciones en Iberoamérica. Siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, edición de Antonio Annino, 177-226. Buenos Aires: FCE, 1995.

ANSALDI, WALDO

“Unidad y diversidad en el pensamiento político”. En *La crisis estructural de las sociedades implantadas*, edición de Germán Carrera Damas y John Vincent Lombardi, 403-422. París: Ediciones UNESCO/Editorial Trota, 2003.

ARENDT, HANNAH

Le origini del totalitarismo. Turín: Edizioni di Comunità, 1999.

- ARÉVALO MARTÍNEZ, RAFAEL
Utico. Guatemala: Tipografía Nacional, 1984.
- ARRIOLA, JORGE LUIS
El libro de las geonomías de Guatemala. Guatemala: SISG, 1973.
- ASTURIAS, MIGUEL ÁNGEL
Il signor Presidente. Milán: Feltrinelli, 1967.
El señor Presidente. Madrid: Unidad Editorial, 1999.
- BAINTON, ROLAND HERBERT
La lotta per la libertà religiosa. Bolonia: Il Mulino, 1961.
Lutero. Turín: Einaudi, 2003.
- BALMORI, DIANA, STUART VOSS Y MILES WORTMAN
Las alianzas de familias y la formación del país en América Latina. México: FCE, 1990.
- BARRIOS FIGUEROA, MIRNA ANABELLA
“El culto del Cristo Negro de Esquipulas en América Latina y Guatemala. Un enfoque etnográfico”. *Tradiciones de Guatemala*, núm. 55 (2001): 99-138.
- BATRES JAUREGUI, ANTONIO
Los indios. Su historia y su civilización. Guatemala: Establecimiento Tipográfico La Unión, 1893.
La América Central ante la historia 1821-1921. Guatemala: Tipografía Nacional, 1949.
- BELLER, ELMER ADOLPH
“La Guerra dei trent’anni”. En *Storia del mondo moderno*, vol. IV: *La decadenza della Spagna e la guerra dei Trent’anni. 1610-1648*, 355-417. Milán: Garzanti, 1982.
- BENIGNO, FRANCESCO
Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell’Europa moderna. Roma: Donzelli, 1999.
- BERLIN, HEINRICH
Historia de la imagería colonial en Guatemala. Guatemala: Instituto de Antropología e Historia, 1952.

BERMÚDEZ, ALBERTO

Del bogotazo al Frente Nacional. Santa Fe de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1995.

BERNARD, CARMEN

“Mestizos mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”. En *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, edición de Miguel León Portilla, 105-133. México: FCE, 2001.

BERTRAND, MICHEL

“Élites, parentesco y relaciones sociales en Nueva España”. *Tiempos de América*, núm. 3-4 (1999): 57-66.

BLANK, STÉPHANIE

“Patrons, Brokers and Clients in the Families of the Elite in Colonial Caracas”. *The Americas*, núm. 36 (1979): 258-283.

“Patrons, Clients and King in Seventeenth-Century Caracas: A Methodological Essay in Colonial Spanish America”. *Hispanic American Historical Review*, núm. 52 (1974): 260-283.

BOBBIO, NORBERTO

Perfil ideológico del Novecento. Milán: Garzanti, 1990.

BONORA, ELENA

La Controriforma. Bari-Roma: Laterza, 2001.

BORHEGYI, STEPHEN FRANCIS DE

The Miraculous Shrine of Our Lord of Esquipulas in Guatemala and Chimayo. Nuevo México: Spanish Colonial Arts Society, 1953.

“Culto a la imagen del Señor de Esquipulas en Centro América y Nuevo México”. *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. 11, núm. 1 (1959): 44-56.

“Settlement Patterns of the Guatemalan Highlands”. En *Handbook of Middle American Indians*, vol. 2, edición de Robert Wauchope y Gordon Willey, 3-58. Austin: University of Texas Press, 1965.

BOSSY, JOHN

“The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe”. *Past & Present*, núm. 47 (1970): 51-70.

BREULLY, JOHN

Nationalism and the State. Tr. it. *Il nazionalismo e lo Stato*. Bologna: Il Mulino, 1995.

BURKE, PETER

Una rivoluzione storiografica. La scuola delle Annales, 1929-1989. Roma-Bari: Laterza, 1993.

BUVE, RAYMOND

“Transformación y patronazgo político en el México rural. Continuidad y cambio entre 1867-1920”. *Cuadernos AHILA*, núm. 1 (1993), 1-17.

CABAT, GEOFFREY

“The Consolidation of 1804 in Guatemala”. *The Americas*, vol. XXVIII (1971), 20-38.

CABRERA, EDGAR

El calendario maya: su origen y su filosofía. San José: Ediciones Liga Maya, 1995.

CANTÙ, FRANCESCA

La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo. Roma: Viella, 2007.

CARMAGNANI, MARCELLO

L'America Latina dal '500 a oggi. Nascita, espansione e crisi di un sistema feudale. Milán: Feltrinelli, 1981.

El regreso de los dioses. México: FCE, 1988.

L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio. Turín: Einaudi, 2003.

CARMAGNANI, MARCELLO Y CHIARA VANGELISTA

I nodi storici delle aree latino-americane, secoli XVI-XX. Turín: Otto editore, 2001.

CARMAGNANI, MARCELLO Y ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ

“La ciudadanía orgánica mexicana, 1850-1910”. En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas en América Latina*, edición de Hilda Sabato, 371-404. México: FCE, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

CASAÚS ARZÚ, MARTA ELENA

Guatemala: linaje y racismo. San José: Flacso, 1992.

“El binomio degeneración-regeneración en las corrientes positivistas y racialistas de principio siglo XX: de la eugenesia al exterminio del indio en la Generación de 1920 en Guatemala”. *Mesoamérica* 30, núm. 51 (2009): 1-27.

CASSI, ALDO ANDREA

Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo. Bari: Laterza, 2007.

CASSIRER, ERNST

Storia della filosofia moderna. Milán: Il Saggiatore, 1968.

CASTAÑEDA, GABRIEL ÁNGEL

Esquipulas. Descripción geográfica, histórica, legendaria y etimológica del municipio y de la villa de Esquipulas. México: Costa-Amic, 1955.

CASTELLANOS CAMBRANES, JULIO

Coffee and Peasants in Guatemala. The Origins of the Modern Plantation Economy in Guatemala, 1853-1897. Stockholm: Institute for Latin American Studies, 1985.

Catálogo de los objetos que presenta la República de Guatemala á la Exposición Histórico-Americana de Madrid.

Madrid: Est. Tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1892.

Discurso que pronunció el doctor Fernando Cruz, enviado extraordinario y delegado de Guatemala, al inaugurarse el Congreso Literario en Madrid el 1º de noviembre de 1892.

Madrid: 1892.

CHANDLER, DAVID LEE

Juan José Aycinena. Idealista conservador de la Guatemala del siglo XIX. Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1988.

CHARNEY, PAUL

“The Implications of Godparental Ties between Indians and Spaniards in Colonial Lima”. *The Americas* 47, núm. 3 (1997): 295-314.

CHIAROMONTE, JOSÉ CARLOS

“El pensamiento político y la reformulación de los modelos”. En *Historia General de América Latina*, vol. IV, *Procesos americanos hacia la redefinición colonial*, edición de Enrique Tandeter y Jorge Hidalgo Lehuédé, 475-496. París: Trotta, 2000.

CHINCHILLA AGUILAR, ERNESTO

La Inquisición en Guatemala. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1953.

“El positivismo y la Reforma en Guatemala”. *Antropología e Historia de Guatemala*, núm. 12 (1960): 35-43.

Contestación del Ilmo. Sr. Obispo del Salvador al sr. Ministro de Relaciones del Supremo Gobierno de aquella República.

Guatemala: 1861.

CORTÉS Y LARRAZ, PEDRO

Descripción Geográfico-Moral de la diócesis de Goathemala. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.

CULBERT, THOMAS PATRICK

Classic Maya Political History. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

CUNHA, MAFALDA SOARES DA

A casa de Bragança 1560-1640. Práticas senhoriais e redes clientelares. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.

DEL PANTA, LORENZO Y ROSSELLA RETTAROLI

Introduzione alla demografia storica. Roma-Bari: Laterza, 1994.

DELILLE, GÉRARD

Agricoltura e demografia nel regno di Napoli nei secoli XVIII e XIX. Nápoles: Guida, 1977.

Discurso que pronunció el doctor Fernando Cruz, enviado extraordinario y delegado de Guatemala, al inaugurarse el Congreso Literario en Madrid el 1º de noviembre 1892.

Madrid: 1892.

DURKHEIM, ÉMILE

La divisione del lavoro sociale. Milán: Edizioni di Comunità, 1962.

Per una definizione dei fenomeni religiosi. Roma: Armando, 1996.

ELLIOTT, JOHN

The Old World and the New 1492-1650. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Empires in the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830. Londres: Yale University Press, 2006.

ESQUIVEL VÁSQUEZ, ARACELY

“Romería al Cristo Negro de Flores, Petén”. *Tradiciones de Guatemala*, núm. 65 (2006): 35-57.

FARRISS, NANCY

La sociedad maya bajo el dominio colonial. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

FERNÁNDEZ MARROQUÍN, VITALINO

Remembranzas de Esquipulas. Guatemala: Tipografía Nacional, 1972.

Apuntes de historia de Esquipulas. Guatemala: Cenaltex, Ministerio de Educación, 1985.

FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO

Calibano e altri saggi. Florencia: Ponte delle Grazie, 1992.

FINCHELSTEIN, FEDERICO

“The Anti-Freudian Politics of Argentine Fascism: Anti-Semitism, Catholicism and Internal Enemy, 1932-1945”. *Hispanic American Historical Review*, núm. 87 (2007): 77-110.

FIRPO, LUIGI

Lo stato ideale della Controriforma. Ludovico Agostini. Bari: Laterza, 1957.

Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma. Turín: UTET-Libreria, 2005.

FIUME, GIOVANNA

Il santo moro. Milán: Franco Angeli, 2002.

FIUME, GIOVANNA Y MARILENA MODICA

San Benedetto il Moro. Santità, agiografia e primi processi di canonizzazione. Palermo: Città di Palermo, 1998.

FLORES MONROY, ROSA

Chiquimula en la historia. Guatemala: José de Pineda Ibarra, 1973.

FOUCAULT, MICHEL

Le parole e le cose. Milán: Feltrinelli, 1978.

FOUGHT, JOHN

Chortí (Mayan) Texts. (I). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

FREUD, SIGMUND

“L'uomo Mosé e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938”. En *Opere di Sigmund Freud. Vol. 11*, edición de Cesare Musatti. Turín: Bollati Boringhieri Editore, 2003.

FUENTES Y GUZMÁN, FRANCISCO ANTONIO DE

Recordación Florida. Madrid: Ediciones Atlas, 1972.

GABALLO, MARCELLO Y SANTINO BOVE BALESTRA

Il Cristo nero della cattedrale di Nardò. Nardò: Congedo Editore, 2005.

GAGE, THOMAS

Viajes por la Nueva España y Guatemala. Madrid: Historia 16, 1987.

GARCÍA ACEITUNO, JOSÉ LUIS

Esquipulas. Guatemala: República de Guatemala, 1954.

GARCÍA AÑOVEROS, JESÚS MARÍA

“Situación social de la Diócesis de Guatemala a finales del siglo XVIII”. Tesis de licenciatura en Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala, 1979.

“América Central. La iglesia diocesana”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, edición de Pedro Borges, vol.II, 215-238. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

GARCÍA LA GUARDIA, JORGE MARIO

La reforma liberal en Guatemala. Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala, 1985.

GARCÍA SAIZ, MARÍA CONCEPCIÓN

La imagen del indio en la Europa moderna. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fundación Europea de la Ciencia, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1990.

BIBLIOGRAFÍA

- GARIN, EUGENIO
La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Florencia: Sansoni, 1961.
- GERBI, ANTONELLO
La disputa del Nuovo Mondo. Milán: Adelphi, 2000.
- GLIOZZI, GIULIANO
Adamo e il Nuovo Mondo. Florencia: La Nuova Italia, 1976.
- GIACON, CARLO
La seconda Scolastica. Milán: Fratelli Bocca, 1946.
- GIRARD, RAFAEL
Los chortís ante el problema maya. México: Antigua Librería Robredo, 1949.
- GIRAUDO, LAURA
“Dal Re alla Costituzione e ritorno. Cerimonie pubbliche e conflitti politici in Nuova Spagna dal 1808 al 1814”. En *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, vol. XXXI, 237-290. Turín: Einaudi, 1997.
La questione indigena in America Latina. Roma: Carocci, 2009.
- GÓNGORA, MARIO
El Estado en el derecho indiano. Santiago de Chile: Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, 1951.
- GONZÁLEZ DE FLORES, AURA ROSA Y JORGE ALBERTO CARÍAS ORTEGA
Restauración en Esquipulas. Guatemala: Instituto de Antropología e Historia, 1998.
- GRUZINSKI, SERGE
La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. México: FCE, 1991.
- GUARNIERI CALÒ CARDUCCI, LUIGI
Nuovo mondo e ordine politico. Rimini: Il Cerchio, 1997.
- GUERRA, FRANÇOIS XAVIER
“El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”. En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas en América Latina*, edición de Hilda Sabato, 33-61. México: FCE, 2002.

GUTIÉRREZ SANÍN, F.

“La literatura plebeya y el debate alrededor de la propiedad (Nueva Granada 1849-1854)”. En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas en América Latina*, edición de Hilda Sabato, 181-202. México: FCE, 2002.

HALE, CHARLES ADAMS

“Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930”. En *The Cambridge History of Latin America*, vol IV, edición de Leslie Bethell, 367-441. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HANKE, LEWIS

“The Requerimiento and Its Interpreters”. *Revista de la Historia de América*, núm. 1, (1938): 25-34.

HENDERSON, JOHN

“El mundo maya”. En *Historia General de Centro América*, edición de Robert Carmack, tomo I, Madrid: FLACSO/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.

HERA, ALBERTO DE LA

“El Patronato y el Vicariato Regio en Indias”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, edición de Pedro Borges, vol. I, 63-80. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

HERA, ALBERTO DE LA

“El Regalismo indiano”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, edición de Pedro Borges, vol. I, 81-96. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

HERMET, GUY

Nazioni e nazionalismi in Europa. Bolonia: Il Mulino, 1997.

HERRICK, THOMAS

Desarrollo económico y político de Guatemala: 1871-1885. Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala, 1974.

HIRSCHMAN, ALBERT OTTO

Ascesa e declino dell'economia dello sviluppo. Turín: Rosenberg e Sellier, 1983.

HOBSBAWM, ERIC Y TERENCE RANGER

L'invenzione della tradizione. Turín: Einaudi, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

- HOLLERAN, MARY PATRICIA
Church and State in Guatemala. Nueva York: Octagon Books, 1949.
- HORST, OSCAR HEINZ Y TERRY BOND
Hace cuatro siglos: las romerías y las tradiciones de Esquipulas. Universidad del Texas, s.n., 1995.
- HORVÁTH, GYULA Y SÁRA SZABÓ
La historia y las ideas. El liberalismo, el positivismo y el populismo en Brasil y México 1820-1945. Kaposvár, Hungría: Editorial Dávid, 2004.
- HUIZINGA, JOHAN
L'autunno del Medioevo. Florencia: Sansoni, 1966.
- INGERSOLL, HEGEL MARLYN BENNETT
“The War of Mountain. A Study of Reactionary Peasant Insurgency in Guatemala 1837-1873”. Tesis de doctorado. The George Washington University, 1972.
- JOSSELAND, KATHRYN Y NICHOLAS HOPKINS
“Tila y su Cristo Negro: historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México”. *Mesoamérica* 49 (2007): 82-113.
- JUARROS, DOMINGO
Compendio de la historia del Reyno de Guatemala (1500-1899). Guatemala: Piedra Santa, 1981.
- KANTOROWICZ, ERNST HARTWIG
“Mysteries of State”. En *Selected Studies*, edición de Ernst Hartwig Kantorowicz, 391-398. Nueva York: Augustin, 1965.
I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale. Turín: Einaudi, 1989.
- KARNES, THOMAS
The Failure of Union, Central America, 1824-1960. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1961.
- KELEMEN, PÁL
Baroque and Rococò in Latin America. Nueva York: Mac Millan, 1951.

KENDALL, CARL

“The Black Christ of Esquipulas”. En *Pilgrimage in Latin America*, edición de N. Ross Crumrine y Alan Morinis, 139-156. Nueva York: Greenwood Press, 1991.

Documento mimeografiado sin título, fecha ni lugar. Guardado en CIRMA, Antigua Guatemala.

KNIGHT, ALAN Y WIL PANSTERS

Caciquismo in the Twentieth Century Mexico. Londres: Institute for the Study of Americas, 2005.

KOHUT, KARL Y SONIA ROSE

Pensamiento europeo y cultura colonial. Frankfurt-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1997.

KÖNIG, HANS-JOACHIM

“Nacionalismo y Nación en la historia de Iberoamérica”. *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, núm. 8 (2000): 7-49.

LA MATTINA, ROSOLINO

L'Ecce Homo in Sicilia. Caltanissetta: Lussografica, 2005.

LEAL BUITRAGO, FRANCISCO Y ANDRÉS DÁVILA LADRÓN DE GUEVARA

Clientelismo. El sistema político y su expresión regional. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1991.

LE BRAS, GABRIEL

La chiesa e il villaggio. Turín: Boringhieri, 1979.

LEGRÁS, HORACIO

“El Ateneo y los orígenes del estrado ético en México”. *Latin American Research Review* 38.2 (2003): 34-60.

LEMUS, MANUEL

“Datos para la historia del Santo Cristo de Esquipulas”. En *Mundo Libre*, 4 de marzo de 1950, 19 y 24 de enero de 1955.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL

Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia. México: FCE, 2001.

LIE, NADIA

“Countering Caliban. Roberto Fernández Retamar and the Postcolonial Debate”. En *Revisiting the Colonial Question in Latin America*, edición de Mabel Moraña y Carlos A. Jáuregui, 185-208. Madrid/Fránkfort: Vervuert, 2008.

LIEHR, REINHARD

“La deuda interna y externa de la República Federal de Centroamérica, 1823-1838”. En *La deuda pública en América Latina en perspectiva histórica*, edición de Reinhard Liehr, 447-477. Fránkfort: Vervuert, 1995.

LIPP, SOLOMON

“Introduction”. En *From Mexicanidad to a Philosophy of History*, edición de Leopoldo Zea. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1980.

LUJÁN MUÑOZ, LUIS

“Breves consideraciones arquitectónicas sobre el templo de Esquipulas”. *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, núms. 1-4 (1963): 417-425.

LUJÁN MUÑOZ, JORGE

Los escribanos en las Indias occidentales. México: UNAM, 1982.

Inicios del dominio español en Indias. Guatemala: Ministerio de Educación, 1987.

Relaciones geográficas e Históricas del siglo XVIII del Reino de Guatemala. Tomo I, *Relaciones geográficas e históricas de la década de 1740*. Guatemala: Universidad del Valle de Guatemala, 2006.

LUTZ, CHRISTOPHER H.

Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1982.

LYNCH, JOHN

“La Iglesia y la independencia hispanoamericana”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, edición de Pedro Borges, vol. I, 815-833. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

MAIER, CHARLES

La rifondazione dell'Europa borghese. Bari: De Donato, 1979.

MALLE, EMILE

El arte religioso del siglo XII al siglo XVII. México: FCE, 1952.

MARAVALL, JOSÉ ANTONIO

La philosophie politique espagnole au XVIIe siècle. París: Vrin, 1955.

La cultura del Barocco. Bolonia: Il Mulino, 1985.

MARTÍN, MELQUÍADES ANDRÉS

“Reforma religiosa europea en América en tiempo de Carlos V”.
En *El precio de la “invención” de América*, edición de Reyes Mate y
Friedrich Niewohner, 83-108. Barcelona: Anthropos, 1992.

MARTÍNEZ PELÁEZ, SEVERO

*La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial
guatemalteca*. San José: EDUCA, 1972.

MASTROPAOLO, ALFIO

La mucca pazza della democrazia. Turín: Bollati Beringhieri, 2005.

MAUDSLAY, ANNE CARY Y ALFRED PERCIVAL MAUDSLAY

*A Glimpse at Guatemala, and Some Notes on the Ancient Monuments
of Central America*. Londres: Murray, 1889.

MAUSS, MARCEL

Teoria generale della magia. Turín: Einaudi, 1965.

MCCREERY, DAVID

Rural Guatemala 1760-1940. Stanford: Stanford University Press,
1994.

MCLEOD, MURDO

Historia socio-económica de la América Central española 1520-1720.
Guatemala: Piedra Santa, 1980.

MELÉNDEZ CHAVERRI, CARLOS

La Ilustración en el antiguo Reino de Guatemala, San José: Editorial
Universitaria Centroamericana, 1970.

RECINOS, ADRIÁN

Memorial de Sololá-Anales de los Cakchiqueles. Guatemala: Dirección
General de Antropología e Historia-Editorial Piedra Santa, 1980.

- MILLONES FIGUEROA, LUIS Y DOMINGO LEDEZMA
El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- MOORE, BARRINGTON JR.
Le origini sociali della dittatura e della democrazia. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno. Turín: Einaudi, 1969.
- MOORE, LAURENCE
Touchdown Jesus. The Mixing of Sacred and Secular in American History. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- MÖRNER, MAGNUS
Estados, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial. México: SEP, 1974.
- MOSSE, GEORGE
La nazionalizzazione delle masse. Bolonia: Il Mulino, 1975.
- MOUSNIER, ROLAND
 “Les concepts d’ordre, d’états, de fidélité et de monarchie absolue en France, de la fin du xve siècle à la fin du xviii”. *Revue Historique*, núm. 502 (1972): 289-313.
Furori contadini. I contadini nelle rivolte del xvii secolo (Francia, Russia, Cina). Soveria Mannelli: Rubbettino, 1984.
- MUÑOZ, MIGUEL
Novena dedicada al Señor Crucificado de Esquipulas por el finado presbítero Miguel Muñoz cura interino y vicario capellán de dicha basilica. Guatemala: 1830.
- NAGY-ZEKMI, SILVIA
Moros en la costa: Orientalismo en Latinoamérica. Madrid/Fránkfort: Iberoamericana/Vervuert, 2008.
- NAVARRETE CÁCERES, CARLOS
 “El Cristo Negro de Esquipulas: origen y difusión”. *Estudios*, agosto 1999, 3ª época. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas e Históricas, Escuela de Historia, C. de Guatemala. Universidad de San Carlos.

NAVARRETE CÁCERES, CARLOS

“Un moderno santuario al Cristo de Esquipulas: Choluteca, Honduras”. *Tradiciones de Guatemala*, núm. 65 (2006): 167-194.

Las rimas del peregrino, Guatemala: Centro de Estudios Folclóricos, 2006.

NAVARRETE CÁCERES, CARLOS, EDGAR BARILLAS Y OSCAR HAEUSSLER

“Quesailica, Honduras: una fiesta al Cristo de Esquipulas en la imagen del Señor del Buen Fin”. *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, Tomo LXXIX (2004): 129-176.

NEBEL, RICHARD

Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México. México: FCE, 1995.

NIOLA, MARINO

Il corpo mirabile. Roma: Meltemi, 2002.

Noticia verdadera de la imagen que se venera en la basílica de Esquipulas [...] Y Novena dedicada al Señor Crucificado de Esquipulas por el finado Presbítero Miguel Muñoz [...] año 1830. Guatemala: 1930.

O’GORMAN, EDMUNDO

La invención de América. México: FCE, 1958.

PAGDEN, ANTHONY

La caduta dell’uomo naturale. L’indiano d’America e le origini dell’etnologia comparata. Turín: Einaudi, 1989.

PALACIOS, MARCOS Y FRANK SAFFORD

Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Bogotá: Norma, 2002.

PALMA MURGA, GUSTAVO

Algunas relaciones entre la Iglesia y los grupos particulares durante el periodo de 1860 a 1870. Su Incidencia en el movimiento liberal de 1871. Tesis de Licenciatura. Escuela de Historia, USAC, Guatemala, 1977

“Núcleos de poder local y relaciones familiares en la ciudad de Guatemala a finales del siglo XVIII”. *Mesoamérica* 7, núm. 12 (1986): 241-308.

Índice general del archivo del extinguido Juzgado Privativo de Tierras. Guatemala: CIESAS, 1991.

PATOREAU, MICHEL

Una historia simbólica de la Edad Media occidental. Buenos Aires: Katz, 2006.

PAZ SOLORZANO, JUAN

Historia del Santo Cristo de Esquipulas. Guatemala: Unión Tipográfica, Castañeda, Ávila y Co., 1949.

PETRUCCIANI, STEFANO

Modelli di filosofia politica. Turín: Einaudi, 2003.

PHELAN, JOHN LEDDY

The Millenian Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of Writings of Geronimo de Mendieta (1525-1604). Berkeley: University of California, Press, 1956.

PO-CHIA HSIA, RONNIE

La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770). Bologna: Il Mulino, 2001.

POLANYI, KARL Y ABRAHAM ROTSTEIN

Il Dahomey e la tratta degli schiavi. Analisi di un'economia arcaica. Turín: Einaudi, 1987.

POMPEJANO, DANIELE

Storia e conflitti del Centro America. Florencia: Giunti, 1991.

La crisi dell'ancien régime in America Centrale. Milán: F. Angeli, 1993.

“Jurisdicciones y poder político. Guatemala entre liberales y conservadores”. En *Dinámicas de Antiguo Régimen y orden constitucional: representación, justicia y administración en Iberoamérica, siglos XVIII-XIX*, edición de Marco Bellingieri, 395-432. Turín: Otto Editore, 2000.

“Guerriglia, terrorismo e cittadinanza: le difficili mediazioni della politica in America Latina. Il caso colombiano”. *Rivista della Cooperazione Giuridica Internazionale*, vol. 18 (2004): 151-160.

Popoya. Storia di un pueblo maya, secoli XV-XIX. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.

L'America Latina contemporanea. Tra democrazia e mercato. Roma: Carocci, 2006.

PORTANTIERO, JUAN CARLOS

“La democracia”. En *America Latina. Le istituzioni, la politica, l'economia*, vol. 3, edición de Alberto Cuevas. Roma: Edizioni Lavoro, 1998.

PROSPERI, ADRIANO

“America e Apocalisse. Note sulla ‘conquista spirituale’ del Nuovo Mondo”. *Critica Storica* 13 (1976): 1-61.

“Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo”. En *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, edición de Gian Luca Podestà, 433-460. Génova: Marietti, 1991.

“Il missionario”. En *L'uomo barocco*, edición de Rosario Villari, 179-218. Roma-Bari: Laterza, 1991.

Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari. Turín: Einaudi, 1996.

RAMÍREZ MERCADO, SERGIO

Balcanes y volcanes. México: Siglo XXI, 1975.

RECUPERO, ANTONINO

La rivoluzione borghese in Inghilterra. Milán: Mursia, 1971.

REINA, RUBÉN

“Eastern Guatemalan Highlands: The Pokomames and the Chortís”. En *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, *Ethnology, Part One*, edición de Robert Wauchope y Evon Vogt, 101-132. Austin: University of Texas Press, 1969.

Relación de las exequias del Exc.mo Sr. Presidente del Guatemala [...] el día 17 de abril 1865. Guatemala, 1865.

RENAN, ERNEST

Calibano (seguito della Tempesta). Módena: Guanda, 1939.

REYES MONROY, JOSÉ LUIS

Apuntes para una monografía de la Sociedad Económica Amigos del País. Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1964.

RIVERA DORADO, MIGUEL

La religión maya. Madrid: Alianza Universidad, 1986.

- RODÓ, JOSÉ ENRIQUE
Ariel. Madrid: Cátedra, 2000.
- ROKKAN, STEIN
 “Formazione degli stati e differenze in Europa”. En *La formazione degli stati moderni nell’Europa occidentale*, edición de Charles Tilly. Bolonia: Il Mulino, 1984.
- ROMANO, RUGGIERO
 “Historia colonial hispanoamericana e historia de los precios”. En *Cuestiones de historia económica latinoamericana*, edición de Ruggiero Romano, 35-48. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1966.
 “American Feudalism”. *Hispanic American Historical Review*, núm. 64 (1984): 121-134.
- ROMEO, ROSARIO
Le scoperte americane nella coscienza europea del Cinquecento. Milán-Nápoles: 1954.
- ROMMEN, HEINRICH
Lo stato nel pensiero cattolico. Milán: Giuffrè, 1959.
- RUBIO SÁNCHEZ, MANUEL
 “Apuntes para el estudio del comercio marítimo en la Capitanía General del Reino de Guatemala durante el siglo XVI”. *Antropología e Historia de Guatemala*, núm. 2 (1953): 63-74.
Historia del añil o xiquilite en Centro América. San Salvador: Ministerio de Educación, 1976.
- SÁBATO, HILDA
Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina. México: FCE, 2002.
- SAID, EDWARD
Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente. Milán: Feltrinelli, 2006.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, GONZALO
 “Ciudadanía sin democracia o con democracia virtual”. En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, edición de Hilda Sabato, 431-444. México: FCE, 2002.

SARAZÚA PÉREZ, JUAN CARLOS

“Centralización política y construcción territorial en Guatemala. El departamento de Santa Rosa, 1840-1871”. *Diálogos, Revista Electrónica de Historia* 8, núm. 2 (2007): 10-28.

SCHMIDT-NOWARA, CHRISTOPHER

The Conquest of History. Spanish Colonialism and National Histories in the Nineteenth Century. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006.

SCHMITT, CARL

Le categorie del politico. Bolonia: Il Mulino, 1972.

SERRERA CONTRERAS, RAMÓN MARÍA

“Sociedad estamental y sistema colonial”. En *De los imperios a las naciones*, edición de Antonio Annino, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra, 45-74. Zaragoza: IberCaja, 1994.

SOLANO, FRANCISCO DE

Los mayas del siglo XVIII. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1974.

SOUSA SANTOS, BOAVENTURA DE

“Between Prospero and Caliban”. En *Revisiting the Colonial Question in Latin America*, ediciones de Mabel Moraña y Carlos A Jáuregui, 139-182. Madrid/Fránkfort: Iberoamericana/Vervuert, 2008.

SPINI, GIORGIO

Autobiografia della giovane America. Turín: Einaudi, 1968.

Barocco e Puritani. Florencia: Vallecchi, 1991.

STAROBINSKI, JEAN

1789. I sogni e gli incubi della ragione. Milán: Garzanti, 1981.

STOETZER, OTTO CARLOS

Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

STRAUB, LESLIE ELLEN

“La romería como modelo de peregrinación”. *Mesoamérica* 9 (1985): 104-132.

BIBLIOGRAFÍA

- SULLIVAN-GONZÁLEZ, DOUGLASS
Piety, Power and Politics. Religion and Nation Formation in Guatemala, 1821-1871. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1998.
- TARRACENA ARRIOLA, ARTURO
Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850. San José, Costa Rica: Porvenir, 1997.
- TENTORI, TULLIO
Popol Vuh. Il libro sacro dei Quiché. Turín: UTET, 1959.
- THOMAS, ROBERT, OSCAR H. HORST Y JOHN M. HUNTER
“Pilgrims Networks of the Holy Shrine of Esquipulas, Guatemala”. *Journal of Cultural Geography* 20, núm. 1 (2002): 27-50.
- THOMPSON, JOHN ERIC SIDNEY
La civiltà maya. Turín: Einaudi, 1954.
The Rise and Fall of Maya Civilization. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1970.
- TILLY, CHARLES
La Vandea. Turín: Rosenberg e Sellier, 1976.
- TOBAR CRUZ, PEDRO
Los montañeses. Guatemala: Editorial Universitaria, 1971.
- TODOROV, TZVETAN
La conquista dell'America. Turín: Einaudi, 1984.
- TOLEDO PALOMO, RICARDO
“El Templo de Esquipulas y la arquitectura antigüeña”. *Anales de la Geografía e Historia de Guatemala*, núm. 1-4 (1963): 392-416.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE
L'antico regime e la rivoluzione. Milán: Rizzoli, 1989.
- TOURAINÉ, ALAIN
La globalizzazione e la fine del sociale. Milán: Il Saggiatore, 2008.
- TUTINO, JOHN
“The Revolution in Mexican Independence: Insurgency and the Renegotiation of Property, Production and Patriarchy in the Bajío”. *Hispanic American Historical Review* 78 (1998): 367-418.

VALVERDE MUCIENTES, CARLOS

“La filosofía”. En *Historia de España*, edición de Ramón Menéndez Pidal y José María Jover Zamora, vol. XXVI. Madrid: Espasa Calpe, 1988.

VAN OSS, ADRIAN

Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala 1524-1821. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

WACHTEL, NATHAN

La visione dei vinti. Turín: Einaudi, 1977.

WERNER, KARL FERDINAND

Nascita della nobiltà. Lo sviluppo delle élites politiche in Europa. Turín: Einaudi, 2000.

WILLIAMS, EDWARD J.

“Secularization, Integration and Rationalization: Some Perspectives from Latin American Thought”. *Journal of Latin American Studies* 5, parte 2 (1973): 199-216.

WISDOM, CHARLES

Los chortís de Guatemala. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 10, 1961.

WOODWARD, RALPH LEE JR.

“Economic and Social Origins of the Guatemalan Political Parties (1773-1823)”. *Hispanic American Historical Review* 45, núm. 4 (1965): 544-566.

Class Privilege and Economic Development: The Consulado de Comercio of Guatemala, 1793-1871. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966.

Central America. A Nation Divided. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala 1821-1871. Atenas: University of Georgia Press, 1993.

WORTMAN, MILES L.

Government and Society in Central America, 1680-1840. Nueva York: Columbia University Press, 1982.

BIBLIOGRAFÍA

- WRIGLEY, EDWARD ANTHONY
Demografia e storia. Milán: Mondadori, 1969.
- ZAGREBELSKY, GUSTAVO
Contro l'etica della verità. Roma-Bari: Laterza, 2008.
- ZANATTA, LORIS
Dallo stato liberale alla nazione cattolica. Milán: Franco Angeli, 1996.
- ZARRI, GABRIELLA
Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina. Lecce: Congedo, 2003.
- ZAVALA, SILVIO ARTURO
Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala. Guatemala: Universidad de San Carlos, 1967.
- ZAVALA, SILVIO ARTURO
Il pensiero politico della Conquista. Florencia: Ponte alle Grazie, 1991.
- ZEA, LEOPOLDO
Pensamiento positivista latinoamericano. Caracas: Ayacucho, 1980.
- ZWEIG, STEFAN
Erasmus da Rotterdam. Milán: Rusconi, 1994.

El
*Dios negro de los
hombres blancos. Sobre las raíces del
autoritarismo*

editado por el CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES
Y EN CIENCIAS SOCIALES, siendo el jefe de Publicaciones
SALVADOR TOVAR MENDOZA, se terminó de imprimir el 27
de junio de 2017 en los talleres de Impresiones Editoriales
FT, S. A. de C. V., calle 31 de Julio de 1859, manzana 102,
lote 1090, colonia Leyes de Reforma, Iztapalapa, 09310,
Ciudad de México. El texto estuvo al cuidado de DANIELA
MALDONADO CANO. La formación (en tipos Goudy Old
Style, 11:13, 10:12 y 9:11 puntos) la llevó a cabo JORGE
PÉREZ MARTÍNEZ. El diseño de los forros lo realizó
SAMUEL FLORES OSORIO. El tiraje consta de 250
ejemplares en tapa rústica, impresos en
offset sobre papel cultural de 90
gramos.