

FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Volumen 5 | Número 2
(julio-diciembre 2022)

Narrativa histórica: libertad y
derecho



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

DIRECTOR EDITORIAL

Moris Polanco / Guatemala

EDITOR INVITADO

Carlos Sabino / Argentina

CONSEJO EDITORIAL

Jordan J. Ballor Estados Unidos	Director de investigación, Center for Religion, Culture and Democracy
Alejandro A. Chafuen Argentina	Director gerente, Internacional, Acton Institute
Gonzalo A. Chamorro Chile	Director, Instituto Crux
Helmuth Chávez Guatemala	Decano, Escuela de Negocios, Univesidad Francisco Marroquín de Guatemala
Javier Fernández-Lasquetty España	Político y académico
León M. Gómez Rivas España	Profesor de Ética y Pensamiento Económico, Universidad Europea de Madrid
Jesús Huerta de Soto España	Profesor, Universidad Rey Juan Carlos en Madrid
Wayne Leighton Estados Unidos	Director ejecutivo y CEO, The Antigua Forum
Adrián Ravier Argentina	Director de la Maestría en Economía y Ciencias Políticas de ESEADE
Lawrence Reed Estados Unidos	Presidente emérito, Foundation for Economic Education
Carroll Rios de Rodríguez Guatemala	Presidente, Instituto Fe y Libertad
Gabriel Zanotti Argentina	Director académico, Instituto Acton
Coordinador editorial	Camilo Bello Wilches
Maquetador	Camilo Bello Wilches
Correctora de estilo	Angela Ozaeta

Instituto Fe y Libertad

Instituto Fe y Libertad, oficina 912
Edificio Medika 10, 6 Avenida 04-01, zona 10
Ciudad de Guatemala, Guatemala

www.feylibertad.org • www.revista.feylibertad.org • revista@feylibertad.org

ISSN versión impresa: 2708-745X ISSN versión en línea: 2709-3824

ISBN:



Reconocimiento-No comercial CC BY

La misión del Instituto Fe y Libertad es impulsar el florecimiento humano
promoviendo la libertad individual y los principios judeocristianos.

En portada: Joyful Entry of the Duke of Anjou in Antwerp on 19 February 1582

The Joyous Entry of François, Duke of Anjou (1556-1584), into Antwerp with a Triumphal Arch on St. Jan's
Bridge, 19 February 15822

CONTENIDO

Convocatoria 7

Presentación

Carlos Sabino

9 La narrativa histórica y sus repercusiones en la libertad y el derecho

Artículos

Alejandro Gómez

14 La impronta de Cádiz en la Capitanía General de Guatemala

Juan Pablo Gramajo Castro

34 Ciudadanía en la época independentista y en la historia constitucional de Guatemala

David Jaime Hernández Gutiérrez

55 De narrativa a narrativas: los procesos de independencia hispanoamericanos

Guillermina Herrera Peña

102 Aportes femeninos a la sociedad guatemalteca del siglo XIX: la «gallardía heroica» de Lola Montenegro

José Carlos Martín de la Hoz

117 Bartolomé de las Casas: historia y profecía

Johann Melchor Toledo

139 Unidos en la fe. Cofradías, hermandades y guachivales en Guatemala, 1767-1810

David Orrego

161 Del lenguaje y la narrativa del tercer mundo en Latinoamérica

Carlos Sabino

179 La tergiversación de la narrativa histórica en Guatemala

Gabriel J. Zanotti

204 El liberalismo católico

Reseñas

Alberto Garín

233 *Los conquistadores conquistados*

Edgar Yovani Loch Ajsac

237 *Comprender la primera evangelización de América*

- Sebastián Morales Forte* **241** *Cómo los progresistas reescribieron la Constitución*
- Carroll Rios de Rodríguez* **245** *Liberación negra a través del mercado: esperanza, angustia y la promesa de Estados Unidos*

Colaboradores 250

Revistas del IFYL 255



Convocatoria del volumen 5, número 1

Narrativa histórica: libertad y derecho

Julio-diciembre de 2022

¿Cómo ha afectado, la visión de la narrativa histórica, la realidad de nuestro derecho y la concepción actual de libertad?

Al investigar este tema, discutiremos la problemática de cómo el relato histórico influye en nuestro derecho y en nuestra visión de la libertad y de lo que somos. América Latina vive un momento de cambios políticos que se derivan de la redefinición de lo que somos, de nuestra historia y de nuestros valores. Observamos un intento de abandonar los principios jurídicos que hasta hoy sostienen nuestra civilización.

La historia, como se ha afirmado en multitud de textos, no es solo el relato objetivo del pasado sino un arma política de primera importancia. De la forma en que presentemos lo sucedido anteriormente dependerá, sin duda, la evaluación de nuestro presente y el futuro que podamos crear a través de nuestros proyectos. La historia se escribe desde el presente, desde nuestras preocupaciones, ideas y problemas.

En América Latina, en los últimos tiempos, se ha ido creando una narrativa que justifica el pasado guerrillero y otras tentativas violentas del marxismo. Esa narrativa ha tratado de negar los avances que nuestros pueblos han realizado y proponer una «refundación» de la patria mediante la promulgación de nuevas constituciones. En 1999 inicia en Venezuela una «revolución bolivariana» que, entre otras cosas, produjo una nueva constitución política y encaminó al país hacia el autoritarismo y el desastre. Varios otros proyectos similares están en marcha en otros países, orientados por una ideología socialista, que distorsiona el pasado y repudia los valores políticos tradicionales de Occidente. Lo grave es que tales iniciativas no ponen límites al ejercicio arbitrario del poder, ni resguardan las libertades individuales a la vida, la libertad y la propiedad privada. ¿Cómo y por qué se ha producido este retroceso, que significa un reto a la misma concepción del Derecho, tal como se lo ha entendido hasta ahora? Es importante recordar el conocimiento histórico sobre el derecho constitucional

y recapacitar sobre la función de la constitución en una democracia liberal, como instrumento vital para facilitar la cooperación social y la paz. ¿De dónde surge esta inconformidad que lleva a querer refundar la patria? ¿En qué se ha fallado para llegar al punto de omitir o ignorar los datos históricos?

Las circunstancias actuales obligan a reflexionar sobre el liberalismo, sus ideas centrales y su futuro, en una época marcada por el relativismo y por tendencias colectivistas y autoritarias. ¿Es cierto que el liberalismo ha sido víctima de su propio éxito? ¿Estamos presenciando y viviendo un cambio irreversible en los valores políticos de Occidente? ¿Cómo es, la manera de ver la historia, determinante para entender el derecho y la libertad?

En el plano del Derecho es también necesaria una profunda reflexión. ¿Qué valores fundamentan las nuevas constituciones y en qué se apartan de nuestras tradiciones políticas? ¿Cuál es nuestra historia constitucional, desde Cádiz, en 1812, pasando por los aportes de Juan Bautista Alberdi y Diego Portales, en Argentina y Chile, hasta las nuevas constituciones del siglo XX y XXI? ¿De qué manera la visión de la historia afecta la realidad de nuestro derecho y la concepción actual de libertad? Además, se puede profundizar en otras preguntas como: ¿Cuáles son las grandes lecciones que hemos aprendido de nuestras constituciones? ¿Cuál es el ideario político de consenso de los liberal-conservadores? ¿Qué estamos dispuestos a negociar y qué no está en juego?

La república humana es república de palabras, no de cosas: de ahí la importancia de estar prevenidos contra los intentos de manipular la realidad a través del lenguaje y de la distorsión de nuestra historia. Por eso debemos estudiar el pasado sin hacer de la historia una herramienta ideológica. En tal sentido, pueden formularse otras importantes preguntas: ¿Qué validez tienen los conceptos que hemos heredado? ¿Hay verdades inmutables y universales? ¿Cómo superar los conflictos actuales y enfrentar las amenazas que se ciernen sobre nuestras libertades?

Como se puede apreciar, el campo de nuestras reflexiones es amplio y complejo. Esperamos y deseamos que se responda a nuestra convocatoria con trabajos que ayuden a comprender mejor el mundo contemporáneo y a adoptar conductas acordes con esas reflexiones.

Moris Polanco
Director editorial

Carlos Sabino
Editor invitado



Presentación

La narrativa histórica y sus repercusiones en la libertad y el derecho

Afirmaba Moris Polanco —director editorial de esta revista— en su presentación al número anterior, que el tema del bicentenario de la Independencia de las Provincias Unidas del Centro de América dio pie para que nos formuláramos sugerentes preguntas: «¿cuál es la historia que nos contamos a nosotros mismos, qué nos define frente al mundo? En suma, la reflexión sobre la libertad e independencia nos ha llevado como de la mano a preguntarnos quiénes somos».

A esta inquietud responde el conjunto de trabajos que tenemos el gusto de ofrecer al lector en este número. El momento es oportuno, pues América Latina vive hoy un período de cambios políticos profundos. Por eso nos hemos enfocado en estudiar el modo en que el relato histórico influye en nuestro derecho y en nuestra visión de la libertad y detenernos en reflexionar sobre lo que somos, sobre nuestra historia y nuestros valores. Cuando se presencia, no solo en Latinoamérica, el intento de abandonar los valores y los principios jurídicos que hasta hoy sostienen nuestra civilización, se hace necesario estudiar el pasado para percibir cómo la narrativa histórica ha condicionado nuestros valores y la percepción que tenemos de nosotros mismos.

La historia, como se ha afirmado en multitud de textos, no es solo el relato objetivo de lo acontecido, sino también un arma política de primera importancia. De la forma en que presentemos lo sucedido anteriormente dependerá, sin duda, la evaluación de nuestro presente y el futuro que podamos entrever y tratar de crear a través de nuestros proyectos. La historia se escribe desde el presente, desde nuestras preocupaciones, ideas y dificultades, y extiende su influencia hacia el tiempo venidero, pues define los problemas que nos planteamos y que entonces intentamos resolver.

Pero la narrativa histórica, como es obvio, está construida por nosotros mismos y tiene siempre un residuo de subjetividad que ninguna técnica o método es capaz de eliminar. Es, en ese sentido, como una fotografía: puede mostrar la realidad tal como fue, objetivamente, pero siempre lo hará desde un punto de vista determinado, desde una posición dada. El enfoque, por lo tanto, determinará el ángulo y la perspectiva con que se relaten los hechos, así como el modo de presentarlos e interpretarlos. Y ese enfoque dependerá de nuestros valores y nuestras ideas, de nuestra percepción de los demás y de nosotros mismos.

No es este, sin embargo, el mayor problema que debemos enfrentar. La narrativa histórica puede ser utilizada, más abiertamente, como una poderosa herramienta ideológica: casi invisible pero, por eso, mucho más efectiva. De este modo se defenderán, atacarán u omitirán hechos y personajes, sistemas políticos y estructuras sociales, para influir decisivamente en la marcha del presente. Desactivar estas trampas ideológicas y repasar lo acontecido desde un ángulo más equilibrado y académico es, por lo tanto, una tarea que se impone a quien quiera responderse a las preguntas que nos hacemos sobre nuestra identidad.

Como se puede apreciar, el campo de nuestras reflexiones es amplio y complejo. Abarca desde el pasado más lejano hasta los sucesos contemporáneos; se dilata para explorar no solo el terreno de lo político sino también lo cultural, lo religioso y lo filosófico. Los trabajos que incluimos en este número de *Fe y Libertad* dan testimonio de esta necesaria variedad que amplía nuestro horizonte y enriquece la necesaria discusión de ideas.

Comencemos por el artículo más distante de nuestro presente, el de José Carlos Martín de la Hoz, de la Academia de Historia Eclesiástica: «Bartolomé de las Casas: historia y profecía». El autor aborda la vida, el pensamiento y la decisiva influencia que tuvo el eclesiástico en los tiempos turbulentos de la conquista, cuando el mundo europeo todavía se encontraba algo perplejo ante la existencia de esos seres —los aborígenes— que aparecieron de pronto en la escena. Martín de la Hoz realiza una exploración equilibrada sobre el tema, pues destaca el importante papel de Las Casas en relación al tratamiento de los indígenas en el Nuevo Mundo.

El historiador del arte Johann Melchor Toledo nos ofrece «Unidos en la fe. Cofradías, hermandades y guachivales en Guatemala, 1767-1810», un aporte a la comprensión de la religiosidad en tiempos de lo que llamamos la colonia. Se trata de un recuento exhaustivo y bien documentado que pone de relieve

el papel del fervor religioso —aún presente— en la integración social y cultural de Hispanoamérica y especialmente en Guatemala.

Dos trabajos exploran la compleja época de nuestras independencias; se detienen en el crucial tema de lo constitucional, tan importante en este siglo XXI en que presenciamos vanos intentos de cambiar la realidad social mediante textos legales. El historiador argentino Alejandro Gómez, experto en la vida de José Cecilio del Valle, nos entrega «La impronta de Cádiz en la Capitanía General de Guatemala»: un sólido ensayo en el que confronta los ideales de un liberalismo naciente con las limitaciones y posibilidades reales que tenían los hombres de la independencia para adoptar nuevas formas políticas. De este periodo, y en la misma línea, se ocupa Juan Pablo Gramajo Castro, de la Universidad Francisco Marroquín, quien, en «Ciudadanía en la época independentista y en la historia constitucional de Guatemala» analiza en profundidad el tema de los derechos ciudadanos en los procesos electorales que comenzaron a efectuarse en esos tiempos. La Constitución de Cádiz, de 1812, aparece como referente obligado para estos dos interesantes análisis.

Sobre las independencias de las naciones de América Latina existe ya, por fortuna, una amplia bibliografía. Pero el tratamiento del tema, sobre todo en el siglo XIX, se ha hecho generalmente para justificar la emergencia de estados nacionales, desde una óptica que omite importantes preguntas: ¿era, cada uno de los estados que emergieron a comienzos de ese siglo, una verdadera nación, separada y diferente de las otras?, ¿de qué elementos coyunturales dependió, en aquellos momentos, que se conformaran como de hecho lo hicieron? Se dedica a repasar la bibliografía que se ocupa de este decisivo problema el autor David Jaime Hernández Gutiérrez, quien en «De narrativa a narrativas: los procesos de independencia hispanoamericanos» revisa las llamadas historias oficiales y las alternativas que trabajos más recientes han ofrecido al respecto.

El papel de la mujer en la cultura y el arte, pero también en la política, es abordado por Guillermina Herrera Peña —de la Academia Guatemalteca de la Lengua— con su artículo «Aportes femeninos a la sociedad guatemalteca del siglo XIX: la “gallardía heroica” de Lola Montenegro», en el que se hace un interesante recuento de la vida y la obra de esa poetisa tan poco estudiada, lamentablemente.

En mi artículo «La tergiversación de la narrativa histórica en Guatemala. Cómo se creó una historia oficial favorable a la guerrilla», repaso los documentos y los hechos que llevaron a que, en América Latina, se fuera creando una narrativa que justifica el pasado guerrillero y otras tentativas violentas del marxismo. Esa narrativa ha tratado de negar los avances que nuestros pueblos

han realizado y proponer una «refundación» de la patria mediante la promulgación de nuevas constituciones. Lo grave es que tales iniciativas no ponen límites al ejercicio arbitrario del poder ni resguardan las libertades individuales a la vida, la libertad y la propiedad privada.

Dejo para el final el recuento de dos trabajos de índole más general que resultan un complemento adecuado para los artículos más históricos a los que acabo de referirme. Se encuentra, por un lado, el de David Orrego, «Del lenguaje y la narrativa del tercer mundo en Latinoamérica», que explora teóricamente el modo en que el lenguaje se incorpora y da forma a las narrativas, implicando cargas de valor que pueden pasar desapercibidas. Por el otro, se encuentra el del filósofo Gabriel J. Zanotti, «El liberalismo católico», donde analiza brillantemente la importancia de los profundos mensajes con los que el papa emérito Benedicto XVI ha influido en el pensamiento contemporáneo de la Iglesia, no solo en el plano teológico, sino también en cuanto a las implicaciones sobre su papel en los cambios políticos y sociales.

Creo que el lector, en vista de la variedad y alcance de los artículos que incorporamos en este número, tiene la oportunidad de reflexionar sobre temas que, aunque en apariencia se remiten a lo histórico o lo filosófico, repercuten directamente en la comprensión del complejo y conflictivo mundo en el que nos ha tocado vivir.

Carlos Sabino
Editor invitado

Derechos de Autor (c) 2022 Carlos Sabino



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



La impronta de Cádiz en la Capitanía General de Guatemala

The Imprint of Cádiz in the Captaincy General of Guatemala

Alejandro Gómez

Universidad del CEMA
ag@cema.edu.ar

Resumen: La independencia de Centroamérica, y su posterior organización institucional, es un proceso que comenzó mucho antes del 15 de septiembre de 1821. El presente trabajo es una introducción a la influencia que tuvo la Constitución de Cádiz de 1812 en el accionar de los patriotas de la región y cómo estos tomaron ese documento como referencia a la hora de organizar institucionalmente la nación recientemente independizada. Cómo operó en los patriotas la disyuntiva entre sus ideales y las posibilidades fácticas de implementarlos. De qué manera, la nueva geografía política condicionó el accionar de los constituyentes y sus ideas de organización institucional.

Palabras clave: Constitución de Cádiz, independencia, liberalismo, federalismo, Constitución de 1824.

Abstract: The independence of Central America and its subsequent institutional organization is a process that began long before September 15, 1821. This paper is an introduction to the influence that the Cádiz Constitution of 1812 had on the actions of the patriots of the region and how they took that document as a guide to organize the institutions of the recently independent nation. How the dilemma between their ideals and the factual possibilities of implementing them operated in the patriots. In what way, the new political geography conditioned the actions of the constituents and their ideas on the institutional organization the country.

Keywords: Constitution of Cádiz, independence, liberalism, federalism, Constitution of 1824.

Introducción

Desde comienzos del siglo XXI, en América Latina, se ha lanzado una serie de movimientos tendientes a promover reformas constitucionales para dar paso a modelos de corte populistas, en donde los derechos de los individuos quedan subsumidos en algo, supuestamente, superior como lo es el derecho colectivo o el pueblo. Los promotores de estos cambios argumentan que es necesario. En una parte de su argumentación, sostienen que es necesario «refundar la patria», siguiendo postulados que se relacionan directamente con las ideas de izquierda, más que con cualquier otra consideración de tipo jurídico. Está claro que, detrás de este movimiento reformista, se encuentran los impulsores del llamado «socialismo del siglo XXI», el cual opera bajo la máscara de un supuesto ideario *bolivariano* que no es tal ni tiene asidero histórico en los tiempos que corren. Quizás podríamos decir que, al mejor estilo de nuestros padres fundadores —cuando utilizaban la llamada *máscara de Fernando*—, lo que busca en la actualidad lo que se busca es utilizar la *máscara de Bolívar* para consumir un ideario socialista actualizado. Más que corregir las falencias que tienen las constituciones actuales, lo que se busca es imponer un régimen que, en lugar de promover más libertades y derechos individuales, pretende otorgarle más poder al gobierno en detrimento de los individuos. Se asegura —por medio de la arquitectura electoral— de la permanencia indefinida en el poder, bajo la falsa legitimidad que le darían los votos, de una supuesta república democrática que no es tal, como son los casos de Venezuela y Cuba, entre otros.

Teniendo en cuenta lo antedicho, el objetivo de este trabajo es poner en contexto los primeros pasos institucionales que se dieron, en la Capitanía General de Guatemala, a la hora de diseñar un modelo institucional para organizar la región en los años inmediatamente posteriores a la declaración de la independencia. ¿Cuáles fueron los antecedentes que se tuvieron en cuenta? ¿Cuál fue el verdadero impacto que tuvo la Constitución de Cádiz? ¿Cómo concebían la organización institucional los impulsores de la nueva república? Es cierto, que sobre este tema se ha escrito durante décadas, pero en los últimos treinta años han surgido una serie de investigaciones que hacen hincapié en la influencia gaditana, más que en la francesa o en la norteamericana. Finalmente, otro tema que siempre da vueltas en torno a la emancipación es el que refiere a cuán liberales o revolucionarios fueron los criollos que lideraron el cambio, qué grado de apertura política real existió y cuáles eran los intereses que se jugaban en ese momento de transición de lo *antiguo* a lo *moderno*.

En las siguientes páginas, haré una breve referencia a estos tres tópicos. Primero, el estado de la cuestión de la historiografía en cuanto a la influencia gaditana; en segundo lugar, de qué manera la Constitución de 1812 influyó en

la región y, por último, haré una breve referencia de los intereses encontrados entre criollos, indios y mestizos, y hasta dónde eso favoreció, u obstaculizó, el establecimiento de un gobierno de corte liberal antes de mediados del siglo XIX.

La historiografía y la emancipación

Desde mediados del siglo pasado, lo que predominó en el ámbito académico, a la hora de explicar las causas de la emancipación hispanoamericana, fue el argumento basado en la influencia de la revolución francesa y la independencia norteamericana, como determinantes en el accionar de nuestros patriotas. Como señala Chust (2010), el impacto de la tesis de R.R. Palmer fue clave en esta mirada surgida en la posguerra de los años cincuenta y en el contexto de la *Guerra Fria* (p. 15). Agrega que, contemporáneamente a esta tesis, surge la de Nattie Lee Benson, que hacía más hincapié en el liberalismo gaditano, aunque esta mirada siguió eclipsada hasta que a finales de la centuria pasada comenzó a tomar más relevancia entre la comunidad de académicos que se dedicaron a analizar el período de la emancipación en Hispanoamérica (Chust, 2010, p. 16).

Recién a mediados de la década de 1980, se produjo un salto cualitativo en la investigación de estos temas con el trabajo de John Lynch *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. La tesis de Lynch se abrió paso, lentamente, aún cuando la de Palmer seguía siendo la que predominaba en la interpretación del fenómeno independentista. Lo que postuló Lynch fue que las causas de la emancipación eran más una respuesta al «neo-imperialismo» borbónico que a factores externos (Chust, 2010, p. 17). El hincapié de su argumentación se centra en los controles que impulsaron la corona española a lo largo del siglo XVIII, los cuales serían el verdadero motivo del levantamiento de los criollos, quienes veían en las *reformas borbónicas* un cercenamiento de la autonomía que venían gozando hacia décadas.

Por último, Chust señala un tercer momento historiográfico en el análisis de la emancipación hispanoamericana, que se identifica con el surgimiento y difusión de la obra de Francois-Xavier Guerra, quien para la misma época introdujo el concepto de *revoluciones hispánicas*. Una característica distintiva de su enfoque es que

Guerra partió desde una historiografía que reivindicaba el término de historia cultural en sentido amplio, y llegó a conclusiones conocidas y antes rechazadas por conservadoras y clericales, como fue que las raíces ideológicas de las independencias se hundían en la escolástica hispana del siglo XVI y la neoescolástica del XVII. Explicación que proseguía abundando en temas y aspectos en los cuales Furet, entre otros, ya había insistido, como que las

revoluciones hispánicas lo fueron por razones culturales. Ese gradualismo, que no ruptura, les llevó a la Modernidad. (Chust, 2010, p. 19)

Lo que nos propone Guerra es que el cambio no fue revolucionario, sino un proceso gradual que no implica una ruptura definitiva sino una continuidad en el cambio.

Es precisamente el trabajo de Guerra el que más ha prendido, en los últimos años, en la historiografía hispanoamericana que se dedica al período en cuestión. Desde México hasta el Río de la Plata y Chile, sus trabajos y el de sus discípulos, han generado un cambio de perspectiva inmenso en cuanto a la interpretación de las causas y las consecuencias de la independencia de los territorios de ultramar¹. En este trabajo, así como en otros anteriores, sostengo que la tesis de Guerra resulta clave para comprender el accionar de los patriotas al momento de tomar decisiones: no solo a la hora de romper lazos con la *madre patria*, sino también en lo que refiere a cómo deberían organizarse política e institucionalmente las nuevas naciones que surgen con el desmembramiento del Imperio español. En este sentido —al menos para el caso que nos ocupa en el presente trabajo—, está claro que la influencia de las instituciones españolas, en los primeros años de la organización pos colonial, es igual o mayor a la que proviene de Francia o Estados Unidos, más allá de que aún los propios protagonistas hicieran más alusiones a los antecedentes de Francia y Estados Unidos que a los de España. De alguna manera, esto se explica en la búsqueda de una legitimidad de origen que los alejara del reino del que se buscaban despegar, aunque en los hechos, como veremos en la tercera parte, optaron por seguir conservando los privilegios surgidos en la época colonial.

La influencia gaditana en el constitucionalismo centroamericano

Antonio Bar Cendón (2012) sostiene que «la Constitución de 1812 es el acta de defunción del *Antiguo Régimen* en España» (p. 19), lo cual se trasladó también, casi inmediatamente, a sus territorios americanos. El autor señala que esta constitución no es la primera de su clase ni la más novedosa, pero sí es la

¹ Solo a manera de referencia, pero sin pretender que esto agote el listado de la extensa obra de Guerra podríamos citar a: François-Xavier Guerra (dir.): *Revoluciones Hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Editorial Complutense, 1995; François-Xavier Guerra: *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, FCE, 1992; François-Xavier Guerra, Annick Lemperiere et al.: *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, FCE, 1998; François-Xavier Guerra y Antonio Annina (coord): *Inventando la nación. Iberoamérica*. Siglo XIX, México, FCE, 2003.

primera que codifica el ideario político liberal de la época en España (p. 20). Se trata de un documento que hace equilibrio entre una época que se va y otra que llega. Su carácter liberal está atemperado por una serie de matices de tono conservador que la sitúan a mitad de camino, si se quiere, entre el ideario liberal que comenzaba a despuntar en aquel momento y, por otro lado, el pensamiento restaurador que pretendía volver a la monarquía absoluta (Bar Cendón, 2012).

El texto no es original en lo que propone, ya que se nutre de elementos de la Carta de Derechos de los Estados Unidos de 1689, la Constitución estadounidense de 1787 y la Declaración de los Derechos del Hombre francesa de 1789. Básicamente, lo que proponen los hombres de Cádiz es terminar con el *Antiguo Régimen*, es decir, con un gobierno basado en el poder absoluto del monarca. Lo que difiere el accionar de los españoles, vis a vis con los franceses o norteamericanos, es que en este caso el impulso lo da la ausencia del rey, a diferencia de los otros dos donde se trata de una respuesta a un intento del monarca de mantener —o aún, incrementar— su poder sobre sus súbditos. Cádiz es la respuesta a la ausencia del rey prisionero y la invasión de las tropas francesas al territorio peninsular. La ventaja que tienen estos constituyentes es que, cuando se lanzan a esta aventura, ya existía una «cultura constitucional» en Europa que incluía los mencionados casos, más los de Baviera en 1808, Suecia en 1809, Cundinamarca en 1811, Venezuela ese mismo año y la de Quito de febrero de 1812 (p. 30). Adicionalmente, debemos mencionar el caso menos conocido del Estatuto de Bayona del 6 de julio de 1808 el cual, según García Laguardia (1992, p. 46), es el antecedente más antiguo de la organización constitucional en Centroamérica.

La convocatoria a discutir el texto del Estatuto incluyó la presencia de seis diputados americanos: el marqués de San Felipe y Santiago, por La Habana; Josef del Moral, por Nueva España; Tadeo Bravo y Ribero, por Perú; León Altolaguirre, por Buenos Aires; Ignacio Sánchez Tejada, por Santa Fé y Francisco Antonio Zea, por Guatemala. No fue mucho lo que estos representantes pudieron hacer, ya que Napoleón entregó el texto casi terminado, con poco lugar para el debate (Amaya León, 2015, pp. 100-101). Se trataba de un texto ambiguo que reflejaba la política oscilante del emperador galo en España. Si bien el preámbulo establecía una fórmula pactista que ponía fin a la monarquía absoluta, al mismo tiempo, el poder del monarca era casi absoluto, con lo cual era poco lo que cambiaba. Podría decirse que se trata de un documento que, si bien muestra algunos atisbos de liberalismo muy moderado, no logró hacer pie, entre otras cosas, por su origen ilegítimo (García Laguardia, 1992, pp. 46-47).

De todos modos, los diputados americanos se las arreglaron para dar a conocer algunas de sus inquietudes: eliminar del texto el nombre de *colonias*

y reemplazarlo por el de *provincias*; organizar en América un sistema judicial tal como existía en la península; crear un Ministerio de Indias; garantizar que, en los cargos relativos a las provincias americanas, fueran nombrados los nacidos en ellas y que exista libertad de industria y comercio en las provincias de ultramar. El texto finalmente adoptó el concepto de provincias en lugar de colonias (artículo 87), lo que significó un tratamiento (en teoría) de igualdad de condiciones con las de la península; señaló que habría veinte diputados de América (artículos 91-92) y, además, se estableció la creación de un Ministerio de Indias (Amaya León, pp. 102-103).

Los antecedentes del Estatuto de Bayona están presentes en los constituyentes de Cádiz. La constitución que vería la luz en 1812 es un texto de carácter «posibilista», según lo define Bar Cendón (2012). Se trata de una respuesta a la coyuntura por la que atravesaba el reino. Es un texto muy detallado y minucioso, en el que casi nada deja de ser reglamentado. En el mismo se establece un sistema monárquico limitado, con división de poderes y el reconocimiento de derechos individuales, al tiempo que conserva a la religión católica como la única de la nación, prohibiendo el ejercicio de cualquier otra. Esto último es uno de los vestigios más evidentes de que se trata de un documento de compromiso entre lo «nuevo» y lo «viejo» (Bar Cendón, 2012, p. 32).

La nación española queda consagrada en los primeros artículos del texto:

Artículo 1. La nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios.

Artículo 2. La nación española es libre é independiente, y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia, ni persona.

Artículo 3. La soberanía reside esencialmente en la nación, y por lo mismo pertenece á esta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales. (Constitución de Cádiz, 1812)

De este modo, la soberanía reside en la nación, aunque ahora el poder lo ejerce el monarca de manera compartida con el legislativo y el judicial. De todos modos, no se trataba de una división de poderes como la conocemos en las repúblicas presidencialistas o parlamentarias de hoy en día. Según lo establecía el texto, el rey tenía parte en el proceso legislativo.

Artículo 15. La potestad de hacer las leyes reside en las Córtes con el Rey

Artículo 16. La potestad de hacer executar las leyes reside en el Re

Artículo 17. La potestad de aplicar las leyes en las causas civiles y criminales reside en los Tribunales establecidos por la ley. (Constitución de Cádiz, 1812)

Pero aun, cuando la participación del rey estaba considerada en el proceso de formación de las leyes, esta monarquía moderada provocó la reacción de Fernando VII una vez restaurado en el poder, ya que una de las primeras medidas que tomó, al recuperar el trono, fue anular la constitución y perseguir a algunos de los constituyentes que, en algunos casos, tuvieron que pasar una larga temporada en la cárcel o partir al exilio (por ejemplo, Antonio de Larrazábal, quien llegó a pasar tres años preso en Cádiz, luego en La Habana y finalmente en Guatemala, cuando fue liberado en 1820 al producirse el levantamiento liberal de Rafael Riego en España). Lo interesante del caso es que en España la monarquía no estaba en el banquillo de los acusados, sino que se la quiso mantener, pero con unos contrapesos que limitaran la autoridad real (Bar Cendón, 2012, p. 37).

En cuanto a los derechos de las personas, el texto hace una distinción entre los «españoles» y los «ciudadanos». Los segundos son los que gozan de todos los derechos que establece la constitución (elegir, formar parte de las juntas, obtener empleos municipales, etc.), mientras que los españoles negros; los sirvientes; las personas sin empleo, oficio o sustento propio; así como los analfabetos, tenían sus derechos recortados. Asimismo, reconoce la esclavitud, ya que entre uno de los derechos establece la posibilidad de librarse de ella (Bar Cendón, 2012, pp. 43-44).

Los derechos individuales, como la libertad de las personas y la propiedad, son mencionados en los artículos 172, 287, 290, 291, 293, 296, 297, 300, 303, 305, entre otros. El derecho de propiedad está consignado en los artículos 172 y 304. Por su parte, el derecho al sufragio y a la libertad de expresión estaban bastante limitados. El primero, porque el sistema era representativo indirecto; y, el segundo, porque el peso de la Iglesia siguió siendo muy fuerte en aquellos años; de hecho, muchos de los miembros que tuvieron destacada participación en las cortes eran clérigos (Bar Cendón, 2012, pp. 45-46).

Los representantes de Guatemala en Cádiz

A comienzos de 1810, la Junta Central Suprema y Gubernativa emitió el decreto convocando a la integración de la Constituyente de Cádiz. En Guatemala, la noticia se conoció recién en junio y significó, en palabras de Taracena Arriola y Sarazúa Pérez (2021), «el comienzo del constitucionalismo en Centroamérica» (p. 88). De todos modos, el proceso de selección de representantes llevó casi un año en Guatemala. Los seis diputados elegidos para representar a Centroamérica, finalmente, fueron: Antonio Larrazábal por el Estado de Guatemala, Florencio Castillo por Costa Rica, Mariano Robles por Chiapas, José Antonio de la Plata

por Nicaragua, José Ignacio Ávila por El Salvador y José Francisco Morejón por Comayagua (Rodríguez, 1984, p. 71).

Cuando Larrazábal arribó a España, recibió las *Instrucciones para la Constitución fundamental de la monarquía española...* que había redactado José María Peinado, con la ayuda de Antonio José Juarros y Miguel de Larreynaga, a pedido del Ayuntamiento de Guatemala y con el objetivo de que el documento guiara el accionar del diputado en las cortes. De cualquier manera, en el momento de integrarse Larrazábal a la Asamblea (el 17 de agosto de 1811), esta llevaba casi un año de sesiones, con lo cual no fue mucho lo que pudo hacer, además que el balance de poder se inclinaba definitivamente en favor de los españoles peninsulares. En el texto se aprecia claramente un rechazo al absolutismo monárquico y una propuesta de división de poderes, así como el sostenimiento de la religión católica. *La Declaración de los Derechos del Ciudadano*, incluida al inicio del documento, no deja dudas de la influencia de la ilustración francesa en el pensamiento de la mayoría de los hombres que rubrican con su firma el texto enviado al Dr. Larrazábal (Gómez, 2011, p. 27).

Si bien el documento, por un lado, parece seguir una posición liberal en cuanto a los límites que se ponen a la autoridad del rey, promoviendo la participación política de los ciudadanos y su igualdad ante la ley; por el otro, mantiene ciertos aspectos conservadores relacionados con el tema de la religión católica y la forma de elegir a los integrantes del gobierno, quienes en la mayoría de los casos debían pasar por la aprobación de los ayuntamientos, convirtiendo a éstos en una especie de contralor de todo lo que sucedía. El texto, además, incluía un proyecto de constitución de 112 artículos, «siendo el primer proyecto constitucional elaborado en la historia guatemalteca y centroamericana». En cuanto a lo económico, el proyecto se adhiere a las ideas librecambistas de Adam Smith, tan en boga en ese momento, aunque no todos los miembros del Ayuntamiento aprobaron propuestas «tan» progresistas (Taracena y Sarazúa, 2021, pp. 91-92).

La segunda década del siglo XIX dio señales de un autonomismo incipiente en la región, el cual quedó reflejado en dos aspectos: el derecho de representación en las Cortes y la obtención de una diputación provincial. Esto se aprecia en el accionar de los diputados en las mismas. Las presentaciones no se hacían con miras en los intereses del reino sino en los de las provincias a las que representaban (Avendaño Rojas, 2018, p. 323). Los diputados —del Castillo por Costa Rica, Robles por Chiapas o Larrazábal por la ciudad de la Nueva Guatemala— esgrimían los intereses particulares de cada una de sus representaciones (Taracena y Sarazúa, 2021, p. 94). Nuevamente aquí, se ve que queda camino por recorrer para los historiadores, ya que hablar de Centroamérica

como un todo monolítico no le hace justicia a la cuestión en estudio. Según de quién se trate, centralizaban sus reclamos en la libertad económica, la defensa de los fueros religiosos, la educación de los pueblos indios, las diputaciones provinciales o la descentralización política, entre los más importantes.

Según Mario Rodríguez (1984), «el objetivo principal era el de concentrar el poder político en las manos de la élite americana» (p. 73). Agrega que, si bien «muchas de sus sugerencias eran conservadoras y algunas revelaban intereses oligárquicos, lo nota dominante era el progresismo» (p. 78). En el mismo sentido se manifiesta Xiomara Avendaño al decir que

en el reino de Guatemala no surgió ningún movimiento juntista; a diferencia del resto del continente americano, no hubo levantamiento armado. Dado que el horizonte político de las élites coincidía con el de los diputados de las Cortes de Cádiz, la Constitución gaditana fue aceptada. (Avendaño Rojas, 2018, p. 322)

Esta dualidad entre el ideal de la Ilustración y su forma gradual y conservadora de ser llevado a la práctica, será característico de este período de transición del *antiguo régimen* a la modernidad.

Si uno lo pone en perspectiva histórica, el texto representa el primer intento de establecer un punto final al *Antiguo Régimen*, poniendo límites al monarca, al tiempo que se introducían algunos derechos de los que ya se venía hablando pero que, hasta ese momento, al menos en el reino hispano, no se habían presentado de manera expresa en un texto oficial. Si uno lo analiza desde el punto de vista práctico, la constitución de 1812, en su primera etapa, tuvo una vigencia de un poco más de dos años, ya que en 1814, cuando Fernando VII regresó al trono, una de las primeras medidas que tomó fue anularla. De cualquier manera, el cambio ya estaba en marcha, ya que abrió la posibilidad de nuevas representaciones geográficas dentro de Centroamérica. «La formación de los ayuntamientos constitucionales y las diputaciones provinciales y la elección de representación a las Cortes fortalecieron un proceso autónomo generado por el sistema político monárquico» (Avendaño Rojas, 2018, p. 322), con lo cual está claro que más allá de su vigencia formal, la constitución gaditana tuvo un impacto efectivo en la región.

La «Pepa» —como se conoce coloquialmente a la constitución por haberse promulgado el 19 de marzo, día en que el santoral homenajea a San José—, volvería a entrar en vigencia durante el trienio liberal de 1820-1823. Quizás su legado más importante es que serviría de referencia a los patriotas hispanoamericanos a la hora de redactar sus propias constituciones como las

de México en 1824, Colombia en 1821 y 1830, Perú en 1823 y 1826, Brasil en 1824, Centroamérica (Federal) en 1824, El Salvador en 1824, Guatemala en 1825, Honduras en 1825, Argentina en 1819 y 1826, Bolivia en 1826 y 1831, Nicaragua en 1826, Uruguay en 1830 y Ecuador en 1830 (Bar Cendón, 2012, p. 48).

Para el caso particular de Guatemala, esta influencia se aprecia en el Acta de la Independencia del 15 de septiembre de 1821. Como la constitución había sido restablecida en 1820, una de las primeras disposiciones de las autoridades independientes fue guiarse por esta para organizar el nuevo gobierno. Como veremos, las nuevas autoridades ejercieron sus funciones según lo disponía la constitución de 1812. Incluso se reconoció la autoridad del capitán general Gabino Gainza para que siguiera ejerciendo el Ejecutivo acompañado por una Junta Provisional (Taracena y Sarazúa, 2021, p. 107).

Cádiz y la Constitución de 1824

Entre las consecuencias de la declaración de independencia, encontramos la necesidad de organizar el *estado moderno*, lo cual se realizaría bajo fuertes influencias de las ideas e instituciones jurídicas castellanas. En este sentido, Xiomara Avendaño (2018) sostiene que «(p)ara observar el desarrollo institucional no se debe partir de la teoría liberal sino de la tradición hispánica» (p. 353). De cualquier manera, los años que siguieron a la emancipación fueron de gran inestabilidad. Las provincias centroamericanas no tenían una postura definida, ni con respecto a la forma de gobierno (republicana o monárquica) ni en cuanto a cómo responder a la invitación realizada por Iturbide para anexarse a México. Con respecto al primer asunto, tenemos por un lado a San Salvador (El Salvador) con una postura republicana, y en el otro extremo, a León (Nicaragua) con una posición en favor de la monarquía. En cuanto al segundo tema, para Chiapas y Quetzaltenango, la anexión significa separarse del poder capitalino de Guatemala. Por su lado, en la capital los comerciantes veían la independencia como una oportunidad de mantener el *statu quo*, mientras que El Salvador la rechazaba definitivamente, pues jugaron incluso con la idea de anexarse a Estados Unidos, aunque esta no prosperó, más por la desidia de los últimos que de los primeros (García Laguardia, 1992, p. 54).

Al declararse la independencia, «las antiguas diputaciones se convirtieron en juntas gubernativas», lo que constituyó «una transformación de funciones propiciada por la crisis del sistema monárquico y sustentada por el constitucionalismo de *Antiguo Régimen* y la Constitución de Cádiz» (Avendaño Rojas, 2018, p. 324). En este sentido, la influencia de los programas de estudio de la Universidad de San Carlos fueron claves, ya que era la institución donde

estudiaban los hombres que impulsaron el proceso emancipador y dieron vida a las nuevas repúblicas centroamericanas. Entre los contenidos que estudiaban tenemos las Siete Partidas, la Curia Filipica y las Leyes de Indias. De este modo,

las ideas modernas se entrelazaron con las antiguas, y lo mismo ocurrió con las estructuras estatales. El Estado moderno emergió desde la base del municipio castellano; sin la existencia de partidos políticos, los pobladores se expresaron y actuaron desde el cabildo. (Avendaño Rojas, 2018, p. 329)

Todavía, en este momento fundacional, la monarquía constitucional aparecía como la forma ideal de gobierno, con lo cual la anexión al imperio de Iturbide no sonaba como algo descabellado. Fue así que, desde comienzos de 1822 hasta mediados de 1823, Centroamérica fungió como parte de este imperio. La elección de representantes a las Juntas y la decisión de anexarse a México, la sostuvieron organismos originados en la *Constitución de Cádiz*. De alguna manera, Cádiz es la puerta de entrada a la modernidad en Guatemala.

La nueva autoridad soberana la retomaba la Diputación, ahora erigida en junta, y para representar al reino incorporaban delegados de las provincias. El cargo de capitán general estaba subordinado al nuevo gobierno. El acta [que declaró la independencia], además de declarar la independencia, cambiaba el gobierno y sustituía la autoridad de la monarquía por el ejercicio soberano de las provincias, asumiendo la potestad la Junta Consultiva. (Avendaño Rojas, 2018, p. 330)

Finalmente, tras poco más de un año, Centroamérica da por terminada su anexión a México y vuelve a estar por las suyas. Las Provincias Unidas del Centro de América retoman su actividad constituyente para darse la constitución que guiaría su destino. Como lo disponía el artículo 20 del Acta de Declaración de Independencia, se estableció la Asamblea Nacional Constituyente, que comenzó a sesionar en julio de 1823. La misma estableció los primeros lineamientos organizativos: división de poderes, catolicismo como religión de Estado, equidad ante la ley, abolición de la esclavitud, dictado de regulaciones migratorias, entre otras aspiraciones que, en muchos casos, quedarían a mitad de camino. La forma de gobierno debía ser definida por la nueva constitución y, sobre todo, se afirmó que mientras tanto, la Constitución de Cádiz sería la que regiría los destinos de la nueva nación independiente (García Laguardia, 1992, pp. 57-58).

Una vez organizada y puesta en funciones, la Asamblea nombró una Comisión Constituyente que en octubre de 1823 presentó su proyecto de Bases Constitucionales, que constaba de 44 artículos. Luego de ser debatido y reformado, el mismo se presentó el 23 de mayo de 1824 como el Informe sobre la Constitución, el cual se debatiría entre julio y noviembre de ese año.

Su aprobación como constitución se produjo el 22 de noviembre, dando por finalizada la labor de la Constituyente en enero de 1825 (García Laguardia, 1992, pp. 60-61).

De acuerdo al texto, el Congreso es unicameral, como señala el título IV «Del Poder Legislativo y de sus Atribuciones» en su artículo 55: «El poder legislativo de la Federación reside en un Congreso compuesto de representantes popularmente elegidos, en razón de uno por cada treinta mil habitantes» (Constitución de la República Federal de Centroamérica, 1824, artículo 55), que representan a las provincias y, básicamente, ejercen las funciones de una cámara de diputados (artículos 69 a 88), aunque el texto no la define de esa manera. De todos modos, una de las peculiaridades más llamativas, es la existencia de un senado (artículos 89 a 105) que, como señala García Laguardia (1992), se trata de

un cuerpo híbrido, confuso y sumamente original, con el modelo de la Constitución americana, pero modificada profundamente... Este Senado, institución totalmente novedosa y sin antecedentes, se integraba por dos miembros popularmente electos por cada Estado y sería presidido por el Vicepresidente de la República. Tenía funciones legislativas, ejecutivas y judiciales, pues convocaba al Congreso a reuniones extraordinarias, proponía temas al Ejecutivo para el nombramiento de funcionarios importantes, declaraba cuando había lugar a formación de causa contra Ministros diplomáticos... [y además] tenía el importante derecho de veto típicamente ejecutivo, la obligación de velar por el cumplimiento de la Constitución y de las leyes generales, vigilar la conducta de funcionarios federales, negar sanción a leyes contrarias a la Constitución como órgano de contralor, y una especie de Tribunal Supremo en los casos de conflicto entre los Estados y la Federación, y también órgano asesor del ejecutivo en funciones de importancia. Institución más original no pudo existir. (pp. 64-65)

Como sugiere, el texto en un sentido es confuso y ello ha dado pie a diferentes interpretaciones, ya que el Poder Legislativo, en principio, es unicameral para evitar que el proceso de formación y sanción de las leyes se convierta en un ida y vuelta de proyectos; aunque al mismo tiempo, incorpora a un senado que, por el carácter de sus atribuciones, lo convierte en una rama más poderosa que la Ejecutiva y la Judicial al poder intervenir en las mismas. Es probable que en la mente de los constituyentes estuvieran presentes los excesos de los monarcas y el temor al surgimiento de una dictadura. Claro que, por otro lado, hacía casi imposible la labor del presidente, el cual estaba «sometido» a la aprobación casi constante del Legislativo.

La Comisión redactora era explícita en su Informe al indicar los «modelos que se han tenido en cuenta» y afirmar: «Al trazar nuestro plan, nosotros hemos adoptado en la mayor parte, el de los Estados Unidos, ejemplo digno de los pueblos nuevos independientes, más hemos creído hacer alteraciones bien notables y crear, por decirlo así todo lo que debe acomodarse a nuestras circunstancias o ajustarse a los más luminosos principios que desde la época de aquella nación han adelantado en mucha parte la ciencia legislativa. Tuvimos, sobre todo, presentes las Constituciones de España y Portugal, la federativa y la central de Colombia y toda la legislación constitucional de Francia... (García Laguardia, 1992, p. 70)

Los debates de la Constituyente reflejan las dificultades propias de un periodo de transición en el cual la puja entre las nuevas ideas que se quieren implementar y la realidad social en que las mismas deberían ser aplicadas, hacía que lo que algunos consideraban como un marco institucional deseable se transformara rápidamente en una nueva fuente de roces a la hora de ponerlos en marcha, debido a las peculiaridades políticas, económicas y sociales de cada una de las provincias de Centroamérica. Muchos de los que al comienzo de la década de 1810 se mostraban como reformistas radicales fueron comprendiendo, con el paso del tiempo, que la región no estaba preparada para implementar semejantes cambios: de ahí que la constitución gaditana se presentará como la más acorde a las necesidades del momento (Gómez, 2011, p. 120).

Consideraciones finales

Una de las cuestiones que se vienen discutiendo en los últimos años tiene que ver con cuán liberales o revolucionarios han sido los promotores de la emancipación en Hispanoamérica. A la luz de los nuevos estudios, se ha puesto en escena un debate sobre las ideas que permeaban el accionar de los patriotas independentistas y las reformas que promovieron en sus respectivos países. ¿Hasta dónde los cambios implementados alcanzaron a la totalidad de la población? ¿Hubo realmente una transformación en la condición de las clases bajas, castas, indios, mulatos y esclavos? ¿Pudieron estos sectores alcanzar la igualdad de derechos que promovían los escritos de los patriotas que clamaban por la emancipación, o quedaron solo en el papel? Si fue esto último, ¿por qué sucedió de este modo? Estas son algunas de las preguntas a las que me referiré a manera de introducción en los siguientes párrafos.

Una primera cuestión viene dada por la historiografía «oficial» de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, que dio lugar a una historia que reivindicaba los orígenes nacionales con una serie de conceptos que buscaban exaltar los albores de las naciones que buscaban la implementación de repúblicas

modernas basadas, casi exclusivamente, en la Declaración de los Derechos del Hombre francesa. Por otro lado, desde comienzos de la década de 1960 surgió una postura más crítica, sobre todo con el proceso emancipador, que aplica conceptos y valores del siglo XX a hechos que sucedieron casi un siglo y medio atrás, con lo cual el anacronismo y la visión ahistórica se parecía más a un intento de enjuiciar el pasado que de comprenderlo.

Una primera cuestión para tener presente es que, como todo proceso histórico, siempre está abierto a debates y reinterpretaciones. Para el caso específico del que hemos tratado en este trabajo, la cuestión de si la independencia fue un proceso revolucionario o más bien uno de continuidades, sigue en construcción. Está claro que en todo proceso histórico en el que se producen rupturas siempre perviven cosas del pasado; es decir, existen continuidades. En el caso que analizamos,

hubo bastantes continuidades, pero subsistieron como pervivencias coloniales en un mundo que ya no era tal y que se adentraba, si bien lentamente, en otros caminos estatales como la república, el parlamentarismo y el constitucionalismo. Lo cual no quiere decir que la revolución supusiera el ascenso al poder de las capas populares o un estado del bienestar para éstas (Chust, 2010, p. 23). Para el caso de Centroamérica, vemos que quienes participan en el «nuevo» gobierno independiente y se encargan de elaborar la nueva organización institucional son las mismas personas que tuvieron destacada actuación desde la época de la Constitución de Cádiz. Con ello se aprecia este fenómeno que podríamos llamar *continuidad en el cambio* (Avendaño Rojas, 2018, p. 346).

La nueva institucionalidad no implicó un borrón y cuenta nueva. En realidad, se trata de un proceso de construcción de ciudadanía que tomaría gran parte del siglo XIX. En este sentido, la Constitución de Cádiz permitió ampliar, gradualmente, la participación política, pero no en el sentido del individuo, sino basado en la representación regional que tomó como base del sistema la parroquia: primero se elegían los representantes parroquiales y luego se pasaba a los de provincia (Avendaño Rojas, 2009, pp. 14-15). Esta confrontación de intereses políticos y económicos de las distintas facciones criollas, como se mencionó anteriormente, se manifestó en las Cortes de Cádiz, hecho que años más tarde reforzaría el sentimiento localista a la hora de intentar la implementación de una federación centroamericana.

La transición del *antiguo régimen* a la *república moderna* no fue un proceso inmediato, sino que coexistieron elementos de ambos modelos durante muchos años. Por eso, no sería correcto identificar a los agentes más moderados como

realistas y a los más proclives al cambio como liberales puros. Aún en ambos grupos encontramos características tanto del modelo *antiguo* como del *moderno*. Inclusive en la puja política del momento, también los actores de uno y otro bando buscaban descalificarse mutuamente (el ejemplo de Guatemala es el de los *cacos* y *bacos*: tal las etiquetas que se ponían mutuamente los líderes de las facciones en pugna) a sabiendas que, en el fondo, lo que se buscaba era no solo promover un cambio con la caída de la monarquía en el trienio liberal, sino principalmente ser los conductores de dicha transformación y, además, asegurarse de que iban a seguir gozando de sus privilegios. De hecho,

[f]ueron los proyectos liberales, antes que los conservadores, quienes comenzaron a utilizar requisitos de tipo censatario. Los reglamentos electorales se convirtieron en mecanismos de exclusión, sobre todo, en los territorios donde había mayor cantidad de población indígena, y de inclusión en los territorios o poblaciones de mayor población mestiza. La representación política respondía al municipio/Estado, a una identidad local. La ciudadanía y la representación política bajo los requisitos de vecindad y ocupación retomaban los valores y jerarquías sociales del mundo hispanoamericano... Desde estas formas de institucionalidad y prácticas políticas, resultó compleja la evolución al Estado moderno. (Avendaño Rojas, 2009, p. 15)

Los constituyentes eran conscientes del peligro que implicaba el federalismo en aquel momento de la historia de Centroamérica, pero no había lugar para intentar otra fórmula, dada la posición que habían asumido todas las provincias. Estas acumulaban siglos de rechazo contra el centralismo de la ciudad de Guatemala. Por este motivo, hasta los representantes que manifestaban abiertamente los peligros que entrañaban la forma de gobierno federal, dieron su apoyo a dicho sistema en la Asamblea (Gómez, 2011, p. 119). El intento de forjar una república federal fue tumultuoso. «La autonomía provincial es una realidad que las élites van a defender y la adopción de la representación política les permitió la transformación de provincias a Estados utilizando el marco jurídico gaditano» (Avendaño Rojas, 2009, p. 207). El gobierno federal significaba una amenaza para la autonomía que las provincias gozaban desde hacía años; por este motivo, y al no lograrse un consenso, el vínculo político se pierde a finales de la década de 1830, al constituirse las repúblicas independientes de Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador y Guatemala.

Para concluir, podemos afirmar que a comienzos del siglo XIX, lo que se consideraba nación era la del *antiguo régimen*, es decir, el conjunto de pobladores de una provincia o reino. El problema con los cambios que se buscaban implementar es que, por un lado, resquebrajaban siglos de tradición institucional y, además, amenazaban los derechos y privilegios que poseían los

cabildos de indios y las cofradías. La creación del *estado moderno* desafiaba estas prerrogativas, lo cual provocó la resistencia de la sociedad indígena. Se podría decir que en el proceso emancipatorio se presentó un enfrentamiento más marcado entre estos grupos de interés que con los españoles. En este marco, la Constitución de Cádiz se erige como una fuente de derecho ineludible. El primer intento de liberalismo no se relaciona con el liberalismo que pregona la igualdad de derechos y ante la ley, sino que responde a la comunidad como autoridad, lo cual significa que el sufragio no está asociado al individuo, sino a la comunidad a la que pertenece. Fue la carta gaditana, y los reglamentos electorales de cada lugar, lo que determinó las nuevas normas políticas del momento (Avendaño Rojas, 2009, pp. 208-210).

La reseña realizada en el presente trabajo no significa que las ideas de la revolución francesa y americana no hayan tenido impacto en la emancipación centroamericana, sino que, basados en los nuevos aportes historiográficos de los últimos años, encontramos que la influencia de las tradiciones jurídicas de la península ha desempeñado un rol clave en el período que va de 1810 a 1830. Por otro lado, cuando se habla del liberalismo referido a esa época, se tiende a comparar con el liberalismo clásico que tuvo mucho mayor impacto a finales del siglo XIX; estimamos que dicha comparación no es apropiada, ya que lo que se buscó con la Constitución de Cádiz fue poner límites a la autoridad de los monarcas absolutos. De manera tal que, cuando hablamos del liberalismo gaditano, nos referimos a las pequeñas endejas que abre este documento que permiten una participación ampliada en cuanto a la representación de las provincias de ultramar, las cuales hasta su sanción eran consideradas simplemente territorios sin derechos en los asuntos del Imperio. El *estado moderno* es una construcción que se iría conformando a lo largo de todo lo que quedaba del siglo XIX.

Pretender que una vez declarada la independencia, las Provincias Unidas de Centroamérica se organizarían bajo un modelo institucional basado en las constituciones republicanas de finales del siglo XIX, no tiene mucho sentido histórico. Cuando se afirma que eso fue lo que sucedió o se critica lo contrario, se cae en el error de obviar el contexto en el que se dieron estos cambios y la complejidad de las comunidades sobre las que los mismos operaban. La diversidad étnica, geográfica y económica de la región hizo que la organización política fuera una tarea mucho más difícil de lo que se supone. El supuesto fracaso para sostener la unidad centroamericana más allá de 1838 presupone que el Reino de Guatemala era una región con una homogeneidad que no poseía al momento de la emancipación.

Referencias

- Amaya León, W. (2015). El Estatuto de Bayona. La primera carta liberal de América Latina. *Verba Iuris*, (33), 99-104.
- Avendaño Rojas, X. (2009). Centroamérica entre lo antiguo y lo moderno: institucionalidad, ciudadanía y representación política, 1810-1838. *Universitat Jaume I*.
- Avendaño Rojas, X. (2018). El Gobierno Provincial en el Reino de Guatemala, 1821-1823. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 321-354. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/385/independencia_autonomista.html
- Bar Cendón, A. (2012). Los Modelos del Constitucionalismo Liberal y la Constitución de 1812. *Revista de Derecho Político*, (84), 19-56.
- Chust, M. (2010). El laberinto de las independencias. En M. Chust (Ed.). *Las independencias iberoamericanas en su laberinto. Controversias, cuestiones, interpretaciones* (pp. 12-28). *Universitat de València*.
- Constitución de Cádiz [Const.]. Art. 1. 1812 (España). https://www.congreso.es/docu/constituciones/1812/ce1812_cd.pdf
- Constitución de Cádiz [Const.]. Art. 2. 1812 (España).
- Constitución de Cádiz [Const.]. Art. 3. 1812 (España).
- Constitución de Cádiz [Const.]. Art. 15. 1812 (España).
- Constitución de Cádiz [Const.]. Art. 16. 1812 (España).
- Constitución de Cádiz [Const.]. Art. 17. 1812 (España).
- Constitución de la República Federal de Centroamérica [Const.]. Art. 55. 1824. <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv>
- García Laguardia, J. (1984). *Centroamérica en las Cortes de Cádiz*. Fondo de Cultura Económica.
- García Laguardia, J. (1992). De Bayona a la República Federal. Los primeros documentos constitucionales de Centroamérica. *AYER*, (8), 45-73.
- Gómez, A. (2011). José del Valle: el político de la independencia centroamericana. *Universidad Francisco Marroquín*.

Rodríguez, M. (1984). El experimento de Cádiz en Centroamérica, 1808-1826. Fondo de Cultura Económica.

Taracena Arriola, A. y Sarazúa Pérez, J. (2021). La impronta del constitucionalismo gaditano en la Independencia del Reino de Guatemala. *Historia Constitucional*, (22), 87-111.

Derechos de Autor (c) 2022 Alejandro Gómez



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Ciudadanía en la época independentista y en la historia constitucional de Guatemala

Citizenship in the era of independence and constitutional history of Guatemala

Juan Pablo Gramajo Castro

Universidad Francisco Marroquín
Universidad de San Carlos de Guatemala
jpablogc@ufm.edu

Resumen: La ciudadanía guatemalteca en la etapa independentista se basó en la aplicación local de la Constitución de Cádiz de 1812, que consagró el sufragio más amplio de su época. La declaratoria de independencia buscó legitimar tal decisión convocando a una asamblea electa sobre esas bases incluyentes. Las experiencias electorales, desde entonces hasta ahora, señalan la importancia de que los diseños institucionales refuercen coherentemente, en lugar de limitar, las aspiraciones sustanciales de los derechos que se reconocen u otorgan a los habitantes.

Palabras clave: ciudadanía, sufragio, elecciones, constitución, democracia.

Abstract: Guatemalan citizenship in the age of independence was based on the local application of the Cadiz Constitution of 1812, which enshrined the widest suffrage of its time. The declaration of independence sought to legitimize such decision by summoning an assembly elected on that inclusive basis. Electoral experiences, from then until now, signal the importance of institutional designs coherently reinforcing, rather than limiting, the substantial aspirations of rights recognized or granted to inhabitants.

Keywords: citizenship, suffrage, elections, constitution, democracy.

El Acta de Independencia del 15 de septiembre de 1821 dispuso convocar a la elección de un congreso que decidiera sobre la independencia, forma de gobierno y ley fundamental. Las elecciones deberían hacerse por «las mismas Juntas Electorales de Provincia, que hicieron o debieron hacer las elecciones de los últimos diputados a Cortes . . . sin excluir de la ciudadanía a los originarios de África» (artículos 3 y 4).

Así, junto a la Instrucción electoral de 1812, el Acta diseñó la base de sufragio que expresó la soberanía originaria de los pueblos centroamericanos, conforme los modelos y conceptos políticos de la época. Esta convocatoria fue la base para integrar la Asamblea General de las Provincias Unidas del Centro de América, que declaró la independencia absoluta el 1 de julio de 1823.

Este trabajo expone las ideas fundamentales del pactismo hispánico, el diseño de la ciudadanía en la Constitución de Cádiz y su aplicación en Guatemala durante la época independentista, así como su evolución en la posterior historia constitucional del país. A partir de eso, se ofrece una reflexión crítica sobre lo que implica para el entendimiento histórico y jurídico de Guatemala, así como lo que revela en cuanto a la importancia del diseño institucional para la eficacia de los derechos sustantivos.

El pactismo hispánico

Hablar del constitucionalismo moderno es referirse, principalmente, a los procesos revolucionarios y constituyentes de los Estados Unidos de América y de Francia. Si bien estos tuvieron una importante influencia sobre los procesos independentistas en América Latina, la región tuvo otros referentes que le imprimieron características propias: la tradición política del pactismo hispánico —de origen medieval— y la Constitución de Cádiz de 1812. De ellas surgió una base electoral que fue única, radical y más democrática que las de otras constituciones de su época (Castillo Quintana, 2012, p. 60).

El pactismo nace de las prácticas políticas durante la Edad Media en la Península hispánica, y el pensamiento de Isidoro de Sevilla. Sus principios se formularon en el pensamiento teológico y filosófico de la segunda escolástica española, por autores como Francisco de Vitoria, Fernando Vázquez de Menchaca, Juan de Mariana y Francisco Suárez, entre otros. A partir de distintas fuentes consultadas (Carzolio, 2021, pp. 41-42; Gómez Rivas, 2021, p. 152; Hernández Gutiérrez, 2021, pp. 34-40; Prieto López, 2019, pp. 4-5), los enunciados de la

doctrina pactista —que en algunos autores se halla bajo otros nombres, como «contractualismo medieval» o «populismo»— pueden resumirse así:

1. El régimen político no es de derecho divino, sino elegible por el pueblo.
2. Toda la comunidad es titular del poder político o potestad soberana (*soberanía popular*), cuyo origen viene de Dios.
3. Toda adquisición del poder civil, para ser legítima, requiere de un pacto con la comunidad. En una monarquía, la comunidad cede al rey el uso (no la titularidad) del poder (*pactum translationis*).
4. El gobierno se invalida si los gobernantes no respetan ciertas normas.
5. El pueblo conserva su titularidad originaria de manera inalienable.
6. El pacto de traslación cesa en circunstancias extraordinarias de especial gravedad, en que la soberanía y el poder revierten al pueblo, tales como la *vacatio regis*.

Durante el reinado de Carlos I, el pactismo fue cediendo ante ideas de soberanía real absoluta, con las que siempre había estado en tensión (Carzolio, 2021, p. 39). Las reformas borbónicas prohibieron la enseñanza de sus expositores, favoreciendo en su lugar el absolutismo y las doctrinas del derecho divino de los reyes (Prieto López, 2019, pp. 7 y 19). Sin embargo, las ideas pactistas persisten, habiéndose enseñado en las universidades y centros educativos de Hispanoamérica desde el siglo XVI (Hernández Gutiérrez, 2021, pp. 37-38; Gómez Rivas, 2021, p. 152).

Tales ideas renacen a finales del siglo XVIII al difundirse las de autores iusnaturalistas modernos como Grocio y Pufendorf, las teorías contractualistas de Locke y Rousseau y los postulados de la Ilustración y la Revolución francesa, que en el mundo hispano se interpretaron desde el cristianismo católico y la tradición pactista (Guerra, 2009, pp. 214-215; Hernández Gutiérrez, 2021, p. 47).

François-Xavier Guerra (2009) afirma que «los reinos de Indias son el último y más fuerte baluarte del pactismo y de la antigua estructura plural de la Monarquía» (p. 88), donde el discurso pactista fue base para la autonomía americana y el proyecto de fundar una nueva sociedad (p. 70). La crisis desatada por las abdicaciones de Carlos IV y de Fernando VII, así como por la invasión napoleónica, fue tomada como una de las circunstancias graves en que la soberanía revirtió al pueblo. Eso permitió la respuesta que se materializó en la convocatoria a las Cortes de Cádiz (Prieto López, 2019, pp. 2, 5, 10, 21).

El pactismo, como doctrina política, fue un elemento importante en la reconfiguración política del Reino de Guatemala en la segunda década del siglo XIX (Avendaño Rojas, 2001, p. 322), reconociéndose su influencia como ideología

en los movimientos autonomistas e independentistas de Hispanoamérica, incluyendo Guatemala (Dym, 2007, pp. 197-198, 218-219). Fue uno de los apoyos del ayuntamiento de la Ciudad de Guatemala para fortalecer su poder local, tanto respecto del capitán general como de las otras ciudades y villas (Dym, 2007, pp. 200, 205-206).

El pensamiento escolástico fue una de las corrientes intelectuales que influyó sobre la generación independentista a finales del siglo XVIII, a través de la enseñanza en la Universidad de San Carlos de Guatemala y otras instituciones educativas (Gómez Rivas, 2021, pp. 132-133).

La ciudadanía en la Constitución de Cádiz

La Constitución de Cádiz es el punto de partida de la historia constitucional guatemalteca en sentido moderno. Se sigue citando, al menos incidentalmente o como referencia ilustrativa, en algunos casos en los que la regulación histórica de una figura jurídica es relevante a su entendimiento actual (Corte de Constitucionalidad, Expedientes 2810-2014, 537-2010, 538-2010; acumulados 909, 1008 y 1151-2006; acumulados 282 y 285-87; 519-94).

La ciudadanía bajo la Constitución de Cádiz fue de una amplitud singular para su época. Su acceso al sufragio era más amplio que el de «todos los gobiernos representativos de entonces, como los de la Gran Bretaña, los Estados Unidos y Francia» (Rodríguez, como se citó en Posada-Carbó, 2011, p. 37).

Declaró que «la soberanía reside esencialmente en la Nación» (Constitución de Cádiz, 1812/2001, artículo 3, p. 35), entendida como «la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios» (artículo 1, p. 35). Reconoció como españoles a todos los hombres libres nacidos y avecindados en dominios españoles y a los hijos de estos, a los extranjeros naturalizados y a los avecindados por más de diez años, así como a los libertos (Constitución de Cádiz, 1812/2001, artículo 5, p. 35).

La ciudadanía se otorgó a los «españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios y están avecindados en cualquier pueblo de los mismos dominios» (Constitución de Cádiz, 1812/2001, artículo 18, p. 37), pudiendo optar a ella los extranjeros cumpliendo ciertas condiciones (artículos 19 y 20, p. 38). En el caso de «los españoles que por cualquier línea son habidos y reputados por originarios del África», podían optar a la ciudadanía por servicios a la patria, distinción por talento, aplicación y conducta, cumpliendo otros requisitos de nacimiento, matrimonio, vecindad, ocupación y capital (Constitución de Cádiz, 1812/2001, artículo 22, p. 38).

La ciudadanía podía perderse o suspenderse por causas como pena impuesta en sentencia, incapacidad física o moral, quiebra o deuda tributaria, desempleo, proceso penal o ser sirviente doméstico, entre otras (Constitución de Cádiz, 1812, artículos 24 y 25, p. 38).

El requisito de saber leer y escribir para nuevos ciudadanos se previó con vigencia a partir de 1830 (Constitución de Cádiz, 1812/2001, artículo 25.6, p. 39), por lo que originalmente no fue exigencia de ciudadanía bajo la Constitución de Cádiz, ni en la Instrucción electoral guatemalteca desarrollada en 1812 (Posada-Carbó, 2011, p. 36).

La Constitución de Cádiz no siguió el modelo francés del voto censitario, y «entre las constituciones atlánticas que instauraron gobiernos representativos, Cádiz fue la única que adoptó un amplio sufragio masculino sin restricciones económicas» (Aguilar Rivera, 2014, p. 20; Posada-Carbó, 2011, pp. 37 y 42). En Francia, por ejemplo, la Constitución de 1791 había establecido como requisito para ser ciudadano activo (votante) el pago de una contribución directa equivalente a por lo menos tres jornales.

La vecindad, elemento esencial de la ciudadanía, tenía una connotación social en cuanto se vinculaba al honor, el prestigio y la riqueza; es decir, en la independencia económica: el ejercicio de los derechos de ciudadanía se suspendía «por no tener empleo, oficio o modo de vivir conocido» (Constitución de Cádiz, 1812/2001, artículo 25.4, p. 39), o por ser «deudos a los caudales públicos» (artículo 25.2, p. 39). Si bien la Constitución igualaba a peninsulares, criollos e indígenas, la concepción de vecino remitía al cabeza de familia con medios honestos de vivir (Pérez Castellanos, 2012, p. 49-50).

La ciudadanía en Guatemala durante la época independentista

La crisis provocada en la península por la invasión napoleónica y las abdicaciones fortaleció la autonomía de las ciudades en el Reino de Guatemala, que desde 1542 —con las Leyes Nuevas— se venía estructurando sobre «la transposición americana de uno de los aspectos más originales de la estructura política y territorial de Castilla: la de los grandes municipios, verdaderos señoríos colectivos, que dominan un conjunto muy vasto de villas, pueblos y aldeas dependientes» (Guerra, como se citó en Avendaño Rojas, 2001, p. 321).

El Reino de Guatemala se estructuró sobre la figura de los cabildos. No solo el cabildo hispánico sino también las comunidades indígenas, cuya forma jurídica y política no fue anulada sino incorporada en el sistema llamado «de

las dos repúblicas». A su vez, las reformas borbónicas del siglo XVIII crearon las intendencias que, con el tiempo y la formación de diputaciones provinciales en el contexto de las Cortes de Cádiz, serían la base para los futuros estados de la época independiente (Avendaño Rojas, 2001, pp. 323 y 327). A criterio de Dym (2007),

En el reino de Guatemala la crisis napoleónica produjo una multiplicidad de soberanías e intereses que operaban simultáneamente. La soberanía del pueblo (ciudad), la de la junta revolucionaria y la de las clases populares. Aunque todos compartieron como punto de partida la idea pactista del origen de la soberanía en las comunidades políticas, difirieron en cómo definir estas comunidades. . . . en Guatemala lo que reveló la abdicación de Fernando VII no era un reino unido, sino una serie de pequeños pueblos organizados alrededor de su institución principal, el cabildo de españoles. (p. 219)

Para 1808, el Reino de Guatemala era la parte más densamente poblada de Hispanoamérica, con cerca de un millón de habitantes: aproximadamente 40.000 blancos (peninsulares y criollos), 313.334 castas y 646.666 indígenas, en 15 ciudades y villas de españoles y más de 800 pueblos de indígenas y ladinos (Dym, 2007, p. 199). Un listado de los distritos electorales en la provincia de Guatemala puede verse, en Avendaño Rojas (1995, p. 188-197), detallando los lugares y parroquias en que se subdividían los partidos de Huehuetenango, Quetzaltenango, Totonicapán, Chimaltenango, Sololá, Atitlán, Sacatepéquez, Suchitepéquez, Escuintla, Chiquimula, Guazacapán, Acasaguastlán, Nueva Guatemala, Verapaz y Petén.

El Acta de Independencia de 1821 ha sido vista como el punto de partida de la historia constitucional de Guatemala, expresión de la soberanía popular como poder constituyente originario (León Archila, 2018). A juicio de Vásquez Martínez (1990, p. 19-23), el Acta puede considerarse la primera constitución de Guatemala, pues cumple los cinco elementos del «mínimo irreductible constitucional» (Loewenstein) y las funciones propias de toda constitución, aun cuando su organización del poder político fuera provisional y su garantía de derechos fuera por remisión a la Constitución de Cádiz.

En el Acta de Independencia «convergen el viejo horizonte político y el nuevo» (Avendaño Rojas, 2001, p. 330), otorgando el poder político decisorio a los ayuntamientos constitucionales. «La declaración independentista aceleró la organización de instancias del Estado moderno, pero desde perspectivas de las ideas políticas y jurídicas castellanas. Para observar el desarrollo institucional no se debe partir de la teoría liberal sino de la tradición hispánica» (Avendaño Rojas, 2001, p. 353). En ese sentido, los reglamentos electorales como la

Instrucción de 1812, influidos por las ideas y prácticas políticas hispánicas, con frágil influencia del liberalismo, contribuyeron a que el sistema de elecciones indirectas absorbiera la sociedad tradicional: «las ideas y las instituciones liberales fueron limitadas por las antiguas» (Aguilar Rivera, 2014, p. 21-22; Avendaño Rojas, 1996, p. 27).

El diseño electoral para el congreso que habría de ratificar la independencia se hizo por remisión a las Juntas Electorales de Provincia de las últimas elecciones a Cortes. La Constitución de Cádiz, que establecía el sufragio más amplio de su época, había sido incluso superada en la práctica americana —«en las regiones donde se condujeron elecciones bajo sus disposiciones ..., las evidencias sugieren la presencia de un universo electoral que desbordó las restricciones constitucionales» (Posada-Carbó, 2011, p. 37)—, incluyendo en Guatemala, donde la interpretación laxa de las reglas había ya permitido el voto de castas y sectores populares (Posada-Carbó, 2011, p. 37-38). El Acta de Independencia, al disponer que no se excluyera de la ciudadanía a los originarios de África, sentó bases para una soberanía popular aún más amplia que la contemplada en Cádiz.

La elección de diputados a Cortes se había regulado por una Instrucción de 1812 emitida por una Junta Preparatoria, y redactada por su secretario José Cecilio del Valle. Esta concepción de ciudadanía se aplicó para las elecciones de diputados al congreso mexicano en 1822 y para la constituyente centroamericana de 1823 (Avendaño Rojas, 2011, p. 6, 7). La Instrucción de 1812 declaraba que:

El título de ciudadano, más honroso que el de español, debía concederse con más economía: exigir más requisitos, o calidades, y ser como un premio de la virtud, del talento, y de la industria: Un estímulo para avivar el patriotismo; y un medio eficaz para aumentar la población, promover los trabajos útiles; y desterrar la ociosidad. (Junta Preparatoria, 1812, artículo 2, p. 3)

Así, para ser ciudadano votante se requería ser varón, español, libre, católico y mayor de veinticinco años. Tanto la nacionalidad como la ciudadanía eran accesibles a los blancos americanos y europeos, a los indios y a los mestizos, así como a los hijos de unos y otros, legítimos o naturales. Se excluía de la ciudadanía: a los adulterinos, hijos de hombre casado con mujer viuda o soltera; a los sacrílegos, hijos de sacerdotes o religiosos; a los incestuosos, hijos de parientes sabiendo ambos el parentesco; a los mancillados, hijos de prostitutas; y a los de dañado y punible ayuntamiento, hijos de mujer casada con hombre distinto de su esposo. Las mujeres eran ciudadanas, pero no votaban, aunque se les tomaba en cuenta para la base de representación poblacional al igual que a los menores de veinticinco (Junta Preparatoria, 1812, pp. 3-11).

La práctica electoral

Como indica Posada-Carbó, la historia electoral hispanoamericana del siglo XIX suele identificarse con el fraude, la violencia o la manipulación del electorado. Sin embargo, estos fenómenos no fueron exclusivos de la región, sino que se dieron también en lugares como Estados Unidos e Inglaterra. Por otro lado, señala la relevancia de investigar cómo la precariedad institucional causó desorganización y dificultades. Apunta que, aunque no se debe sobredimensionar el significado de la Constitución de Cádiz, esta tuvo un profundo impacto sobre el desarrollo político de las nuevas naciones (Posada-Carbó, 2011, p. 40-43).

Otros autores también se han referido a limitaciones y defectos prácticos en los sistemas electorales de la época. Ya entonces se señalaron, por ejemplo, vicios como la coacción de votantes y la compra de votos (Filisola, como se citó en Luján Muñoz, 1982, p. 40).

Por otro lado, aunque la regulación implicaba que indígenas, blancos y mestizos podían aspirar a ser representantes, en la práctica la representación política correspondió principalmente a las redes familiares criollas que desde el siglo XVIII ascendían en el poder local (Avendaño Rojas, 2011, pp. 7-8).

Avendaño Rojas (2011) concluye que «los resultados electorales muestran a una sociedad desigual de tipo piramidal» (p. 11) en que, sobre los tres niveles de elección indirecta de la Constitución de Cádiz, se agregó un cuarto que fue incluyente respecto de indígenas y mestizos. Este nivel desapareció con la Constitución Federal de 1824, adquiriendo la ciudadanía rasgos más cercanos al sistema inglés o francés, donde se exigían requisitos de propiedad e instrucción.

Como ha señalado la misma autora para el caso de Nicaragua en la segunda mitad del siglo XIX, «el sufragio indirecto fortaleció el carácter notabiliar de las autoridades» e «inició una red clientelista entre electos y electores, entre ciudadanos y caudillos» donde «las lealtades personales prevalecieron por encima de una organización o programa» y de manera que «no se logró el paso a un partido político moderno» (Avendaño Rojas, 1996, p. 38).

Monsalvo Mendoza, en su revisión de la historiografía sobre ciudadanía y elecciones en el mundo hispánico, incluye el trabajo de Sonia Alda sobre la participación indígena en la construcción del sistema político guatemalteco durante el siglo XIX. Se subraya «la capacidad de los grupos étnicos para negociar con las élites a cambio de apoyo en las elecciones, adecuando tanto la constitución como el liberalismo a los proyectos locales» (Monsalvo

Mendoza, 2009, p. 178), como vías de negociación con el poder central para el mantenimiento de jurisdicción indígena local.

Evolución de la ciudadanía en la historia constitucional de Guatemala

La Constitución Federal de 1824 (Constitución Federal de la República de Centro América, 1824/2001, artículo 14, p. 111) y la estatal guatemalteca de 1825 (Constitución Política del Estado de Guatemala, 1825/2001, artículo 5, p. 144) otorgaron la ciudadanía a los habitantes casados o mayores de dieciocho años, siempre que ejercieran una profesión útil o tuvieran medios conocidos de subsistencia. El Acta Constitutiva de 1851 la confirió a los guatemaltecos con profesión, oficio o propiedad que les proporcionara medios para subsistir independientemente (Asamblea Constituyente, 1851/2001, artículo 1, p. 232). La Constitución de 1879 dio ciudadanía a los mayores de veintiún años que tuvieran renta, oficio, industria o profesión que les proporcionara medios de subsistencia y a todos los que pertenecieran al ejército mayores de dieciocho (Asamblea Constituyente, 1879/2001, artículo 8, p. 250).

Las reformas de 1885 la ampliaron a los mayores de veintiuno que supieran leer y escribir, suprimiendo la norma especial para miembros del ejército (Asamblea Nacional Constituyente, 1885, artículo 8, p. 268). Esta norma fue reincorporada por las reformas de 1887, que además ampliaron la ciudadanía a los mayores de dieciocho con grado o título literario obtenido en los establecimientos nacionales (Asamblea Nacional Constituyente, 1887/2001, artículo 8, p. 275).

Para dar una idea de cómo operaba la ciudadanía en la práctica hacia finales del siglo XIX, obsérvese que el censo de 1893 mostró una población total de 1.354.678, de las cuales el 54.42 % (737.131) eran mayores de dieciocho años. Solamente el 9.1 % de la población total (124.586 personas) tenía instrucción, de las cuales 99.553 sabían leer y escribir y 25.033 solo sabían leer (Castellanos Rodríguez, 2017, p. 227-243). Si suponemos que entre las 99.553 personas que sabían leer y escribir había mujeres y menores de dieciocho, el total de votantes era menor al 7.35 % del total de población.

En 1891, un periódico propuso que la mujer tenía derecho a votar porque el Código Civil establecía que «las disposiciones de la ley abrazan los dos sexos, siempre que ella no lo distinga expresamente» (artículo 26), la Constitución no lo hacía y ninguna ley lo prohibía. Sin embargo, no fue este el entendimiento generalizado en la época (Castellanos Rodríguez, 2017, p. 109).

Las reformas de 1921 ampliaron la ciudadanía a los varones mayores de dieciocho que supieran leer y escribir o que desempeñen o hubieren desempeñado cargos concejiles (Asamblea Nacional Constituyente, 1921/2001, artículo 1, p. 284). Las de 1935 la modificaron nuevamente, otorgándosela a varones mayores de dieciocho que supieran leer y escribir o tuvieran renta, industria, oficio o profesión que les proporcionara medios de subsistencia (Asamblea Nacional Constituyente, 1935/2001, artículo 2, p. 379). El censo de 1921 mostró que, de una población total de 2.004.900 personas, solo el 5.63% eran varones alfabetos, de los cuales no todos eran mayores de dieciocho (Dirección General de Estadística, 1924, pp. 68 y 71).

La Constitución de 1945 confirió la ciudadanía a los varones mayores de dieciocho (incluyendo los analfabetos) y a las mujeres mayores de dieciocho que supieran leer y escribir (Constitución Política de la República de Guatemala, 1945/2001, artículo 9, p. 450). El censo de 1950 muestra 865.114 ciudadanos, que representa el 31% de una población total de 2,790.868. Entre los ciudadanos, 81.2% eran hombres y 18.8% eran mujeres (Dirección General de Estadística, 1957, Cuadros 1, 17). Esto indica el impacto que tuvo la ampliación de la ciudadanía a los varones analfabetos y mujeres alfabetas.

La Constitución de 1956 no modificó la ciudadanía (Constitución Política de la República de Guatemala, 1956/2001, artículo 16, p. 512). Fue hasta en la de 1965 que se amplió la ciudadanía a todos los guatemaltecos, hombres y mujeres, mayores de dieciocho, sin distinción de alfabetización (Constitución de la República de Guatemala, 1965/2001, artículo 13, p. 579). En los mismos términos se mantiene en la Constitución de 1985 (artículo 147, p. 702). Al respecto, la Corte de Constitucionalidad ha considerado lo siguiente:

1. «La concepción básica de que la ciudadanía es atribución del individuo a participar en los asuntos públicos, que le pertenecen como patrimonio humano, debe prevalecer...» (Corte de Constitucionalidad, Expediente 96-86).
2. «Un sistema democrático debe posibilitar la participación de la ciudadanía y el fortalecimiento de los mecanismos existentes en cada Estado de manera que se permita la inclusión de su población en la toma de decisiones» (Corte de Constitucionalidad, Expediente 4528-2015).
3. Para el desarrollo efectivo del sistema representativo que rige en Guatemala, debe garantizarse la participación ciudadana mediante la celebración de elecciones libres y periódicas, en las que en forma transparente se respete la voluntad de la mayoría, apoyada en el principio de un voto por persona,

y en las que, a la vez, se asegure el derecho a elegir sin más limitaciones que aquellas que racionalmente propendan al afianzamiento del régimen democrático, así como en la garantía del voto universal, libre, secreto, único, personal y no delegable, ello como derecho y deber inherente a la ciudadanía, como una forma de alcanzar la optimización de los valores libertad e igualdad como pilares del régimen democrático. Lo anterior, porque se ha de favorecer la equitativa participación de los ciudadanos, sin discriminaciones o privilegios de cualquier tipo, para lograr el ideal de igualdad en la participación política. (Corte de Constitucionalidad, Expediente 3087-2019)

Por su parte, la Carta Democrática Interamericana establece:

La participación de la ciudadanía en las decisiones relativas a su propio desarrollo es un derecho y una responsabilidad. Es también una condición necesaria para el pleno y efectivo ejercicio de la democracia. Promover y fomentar diversas formas de participación fortalece la democracia. (OEA, 2001, artículo 6)

La participación directa o representativa en la dirección de los asuntos públicos, así como el sufragio universal e igual y el voto secreto, que garanticen la libre expresión de la voluntad de los electores, se incluyen entre los derechos políticos garantizados por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Concretamente, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ONU, 1966, artículo 25) y la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José) (OEA, 1969, artículo 23).

Este reconocimiento implica que los Estados están obligados a garantizar el goce de los derechos políticos, regulándolos y aplicándolos conforme con el principio de igualdad y no discriminación, adoptando medidas que garanticen su pleno ejercicio. Estos derechos propician el fortalecimiento de la democracia y el pluralismo político como medios para garantizar los demás derechos humanos (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2010, n. 106-107).

La vecindad se define actualmente como la circunscripción municipal en que reside un individuo, siendo vecino quien haya residido continuamente por más de un año o tenga allí el asiento principal de sus negocios o intereses patrimoniales de cualquier naturaleza (Código Municipal, 2002, artículos 12 y 13). El Código Municipal (2002) también reconoce las comunidades indígenas como formas de cohesión social natural, con derecho al respeto de su organización y administración interna conforme sus normas, valores, procedimientos y autoridades tradicionales propios (artículo 20).

Reflexiones

La Constitución de Cádiz estableció una ciudadanía con el acceso al sufragio más amplio de su época. Guatemala lo aplicó con mayor extensión y el Acta de Independencia lo amplió aún más. Así, Guatemala nace a la vida independiente con aspiraciones que, en lenguaje actual, llamaríamos «de inclusión democrática», aunque dentro de otras limitaciones propias de la época y con tensión en las concepciones de soberanía, ciudadanía y representación entre la tradición hispánica y el liberalismo.

Desde una perspectiva contemporánea, se objetarían aspectos como que el voto estaba limitado a varones católicos y aun existía la esclavitud. Sin embargo, la Asamblea Constituyente Centroamericana abolió la esclavitud en 1824 y ya la Constitución de Cádiz otorgaba nacionalidad a los libertos y, aunque con restricciones, abría la puerta de la ciudadanía a los afrodescendientes. En Estados Unidos, por ejemplo, la esclavitud se abolió hasta en 1865 y en 1870 se extendió el sufragio a los varones afroamericanos. Por otro lado, la idea de «ciudadanía única» implicó cambios respecto del sistema de las «dos repúblicas», que prefiguran importantes debates de nuestros días sobre pluralismo jurídico y plurinacionalidad del Estado.

El bicentenario ha recordado la influencia de interpretaciones sobre la independencia como la ofrecida por Martínez Peláez (2018, p. 565), quien la entiende como la toma del poder por parte de una clase colonial dominante que pasó a explotar directamente a los indígenas y a las capas medias pobres, libres de la influencia extranjera de la metrópoli: «la Independencia suprimió el factor metropolitano de la estructura colonial . . . pero conservó los otros factores esenciales . . . : clase terrateniente dominante, acaparamiento de la tierra por dicha clase, y explotación servil de la masa india» (Martínez Peláez, 2018, p. 571).

Luján Muñoz (1994, p. 38), aunque admite que las clases altas capitalinas lograron sacar mejor provecho al incorporarse (tardíamente) al movimiento independentista, propone comprenderla desde la estratificación social. Esto revela una diversidad en los intereses, propósitos y resultados esperados, a partir de unos primeros estallidos de origen popular y medio que luego fueron marginados. Los pueblos indígenas, por su parte, tuvieron acciones propias no conectadas con el proceso urbano. Esto recuerda que en la época independentista existieron varios horizontes poscoloniales alternativos, de los cuales el proyecto liderado por las élites capitalinas —o, quizá más específicamente, su interiorización como narrativa nacionalista— supuso una «cancelación discursiva» (Vásquez Monterroso, 2021).

Estudiar la ciudadanía en la época independentista invita a cuestionar si Guatemala realmente fue, desde su independencia, un proyecto de élite excluyente. Al menos formalmente, no fue así. Pero tampoco se puede ignorar que, en la práctica, los sistemas electorales sí favorecieron a los notables y las élites, la desaparición del primer nivel inclusivo del sistema indirecto, o las prácticas clientelistas que impiden el desarrollo de un sólido sistema de partidos, como en cierta forma sigue sucediendo.

Esto apunta hacia la importancia que reviste el diseño del sistema electoral, como sugiere Posada-Carbó. En efecto, no basta otorgar un sufragio incluyente y extenso. También es necesario diseñar instituciones que permitan una política robusta y saludable mediante la eficacia del sistema de partidos, entre otros elementos, con capacidad de reflejar adecuadamente las opciones del electorado y responder a él. ¿Qué otras ideas de país podrían haberse articulado y puesto en práctica —en la época independentista o a lo largo de dos siglos— bajo esquemas institucionales diferentes?

La historia posterior del constitucionalismo guatemalteco también ofrece esa lección: la Constitución de 1965, aunque amplió el derecho de sufragio a toda la población adulta, sin distinción de sexo o alfabetismo, también instauró un sistema electoral controlado por el Ejecutivo en que diversos factores —incluyendo prohibiciones constitucionales, el contexto de la guerra fría y del conflicto armado interno, así como barreras de entrada para la creación de partidos— limitaron la libre participación democrática, acusándose de fraude electoral en varias ocasiones.

Esto es otra materia que ejemplifica cómo la parte orgánica de las constituciones debe complementar la parte dogmática de derechos, que pueden verse afectados o frustrados en la práctica por un diseño institucional que no garantice su observancia (Gargarella, 2018).

José Cecilio del Valle (2021) escribió que «un ciudadano no lo es sino cuando conoce la extensión de sus derechos» (p. 177). Podríamos acaso agregar: un derecho no lo es sino cuando su ejercicio está eficazmente garantizado por el marco institucional. También el prócer redactor del Acta de Independencia tuvo esta preocupación:

muchas veces existe una diferencia grande entre los derechos que la ley reconoce en los ciudadanos y los derechos que gozan positivamente; entre la igualdad establecida por las instituciones políticas y la que existe entre

los individuos: . . . esta diferencia ha sido una de las causas principales de la destrucción de la libertad en las repúblicas antiguas, de las tempestades que las han turbado. . . . Estas diferencias tienen tres causas principales: la desigualdad de riqueza, la desigualdad de estado, y la desigualdad de instrucción. Estas tres especies de desigualdad deben disminuirse continuamente; pero . . . no podría ensayarse la destrucción total de sus efectos sin abrir fuentes más fecundas de desigualdad y atacar más directa y funestamente los derechos de los hombres. (Del Valle, 2021, p. 272)

El poder de la opinión hizo proclamar la independencia en paz y sosiego, sin sangre ni muertes. Que el mismo poder vaya haciendo lo que nos falte sin hostilidades, ni persecuciones. Dirijamos la opinión. Ella hará progresos; y su potencia será irresistible. El mundo está en movimiento; y no retrocederá. Difundamos luces útiles para que su marcha sea pacífica; y gozaremos entonces los bienes que promete la independencia. . . . (Del Valle, 2021, p. 289)

Al conmemorar los bicentenarios del 15 de septiembre de 1821 y del 1 de julio de 1823, Guatemala sigue necesitada de un derecho constitucional que haga eficaces los derechos y libertades de todos sus habitantes, sin distinción. En su historia puede encontrar tanto inspiración como advertencias.

Referencias

- Aguilar Rivera, J. A. (2014). Cádiz y el experimento constitucional atlántico . Política y gobierno, 21(1), 3-24. <https://bit.ly/3V2ho81>
- Asamblea Constituyente. (2001). Acta Constitutiva de la República de Guatemala. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 231-239). Editorial Serviprensa. (Original del 19 de octubre de 1851)
- Asamblea Nacional Constituyente. (2001). Ley Constitutiva de la República de Guatemala, decretada por la Asamblea Nacional Constituyente el 11 de diciembre de 1879, y sus reformas. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 245-267). Editorial Serviprensa. (Original del 11 de diciembre de 1879)
- Asamblea Nacional Constituyente. (2001). Reforma a la Constitución de la República de Guatemala, decretada el 5 de noviembre de 1887. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 273-278). Editorial Serviprensa. (Original del 5 de noviembre de 1887)
- Asamblea Nacional Constituyente. (2001). Reforma a la Constitución de la República de Guatemala decretada el 11 de marzo de 1921. En Corte de

- Constitucionalidad (Ed.), *Digesto Constitucional* (pp. 284-306). Editorial Serviprensa. (Original del 11 de marzo de 1921)
- Asamblea Nacional Constituyente. (2001). *Reforma a la Constitución de la República de Guatemala decretada el 11 de julio de 1935*. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), *Digesto Constitucional* (pp. 378-394). Editorial Serviprensa. (Original del 11 de julio de 1935)
- Asamblea Nacional Constituyente. (2001). *Reformas a la Ley Constitutiva de la República de Guatemala, decretadas a 20 de octubre de 1885*. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), *Digesto Constitucional* (pp. 268-272). Editorial Serviprensa. (Original del 20 de octubre de 1885)
- Avendaño Rojas, X. (1995). *Procesos electorales y clase política en la Federación de Centroamérica (1810-1840)* (tesis doctoral). <https://bit.ly/3yiJvWF>
- Avendaño Rojas, X. (1996). 'El pactismo: el mecanismo de ascenso de los notables, 1858-1893'. *Revista de Historia*, No. 7, Instituto de Historia de Nicaragua. <https://bit.ly/3SubMe3>
- Avendaño Rojas, X. (2001). *El gobierno provincial en el reino de Guatemala, 1821-1823*. En Guedea, V. (coordinadora), *La Independencia de México y el proceso autonomista novohispano 1808-1824*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://bit.ly/3Mdk7rd>
- Avendaño Rojas, X. (2011). *Entre electores y electos en Centroamérica: reflexiones sobre la representación política, 1811-1823*. Cuaderno de Ciencias Sociales, (4). <https://bit.ly/3SE04oa>
- Carta Democrática Interamericana. Art. 6. 11 de septiembre de 2001. <http://bitly.ws/Aiiu>
- Carzolio, M. I. (2021). *La sociedad corporativa y la vigencia de la monarquía pactista. De la Baja Edad Media a la emancipación americana*. Cuadernos de Historia de España, (88), 21-53. <https://bit.ly/3BDmHSF> <https://doi.org/10.34096/che.n88.10942>
- Castellanos Rodríguez, M. L. (2017). *José María de Jesús Reina Barrios, un presidente guatemalteco olvidado por la historia* (tesis doctoral). <https://bit.ly/3FJajB7>
- Castillo Quintana, R. (2012). *Las Cortes de Cádiz y las municipalidades de Centroamérica*. Presentaciones para el "Diálogo sobre Integración Centroamericana". Secretaría General del Sistema de la Integración Centroa-

mericana (SICA) / Segundo Programa de Apoyo a la Integración Regional Centroamericana (PAIRCA II) (pp. 53-89). <https://bit.ly/3fd59oP>

Código Municipal. Decreto 12-2002. 2 de abril de 2002 (Guatemala).

Constitución de Cádiz. (2001). Constitución Política de la Monarquía Española (Constitución de Cádiz). En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 33-95). Editorial Serviprensa. (Original de 1812). <https://bit.ly/2WS9ZyE>

Constitución de la República de Guatemala. (2001). Constitución de la República de Guatemala, decretada el 15 de septiembre de 1965. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 573-657). Editorial Serviprensa. (Original de 1965)

Constitución de la República Federal de Centroamérica. (2001). Constitución Política de la República Federal de Centro América, decretada por la Asamblea Nacional Constituyente en 22 de noviembre de 1824. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 109-141). (Original de 1824)

Constitución Política de la República de Guatemala. (2001). Constitución Política de la República de Guatemala, promulgada el 11 de marzo de 1945. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 447-506). Editorial Serviprensa. (Original de 1945)

Constitución Política de la República de Guatemala. (2001). Constitución Política de la República de Guatemala, decretada por la Asamblea Constitucional en 2 de febrero de 1956. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 507-571). Editorial Serviprensa. (Original de 1956)

Constitución Política de la República de Guatemala. (2001). Constitución Política de la República de Guatemala, promulgada el 31 de mayo de 1985. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 659-755). Editorial Serviprensa. (Original de 1985)

Constitución Política del Estado de Guatemala. (2001). Primera constitución del Estado de Guatemala. En Corte de Constitucionalidad (Ed.), Digesto Constitucional (pp. 143-183). Editorial Serviprensa. (Original de 1825)

Convención Americana sobre Derechos Humanos. Art. 23. 22 de noviembre de 1969. <http://bitly.ws/AinR>

- Corte de Constitucionalidad. (1986). Expediente 96-86, dictamen. Guatemala: 25 de noviembre de 1986. <http://bitly.ws/Aioh>
- Corte de Constitucionalidad. (1988). Expedientes acumulados Nos. 282-87 y 285-87. Guatemala: 19 de mayo de 1988. <http://bitly.ws/Aiow>
- Corte de Constitucionalidad. (1995). Expediente 519-94, sentencia. Guatemala: 2 de marzo de 1995. <http://bitly.ws/AioA>
- Corte de Constitucionalidad. (2006). Expedientes acumulados 909, 1008 y 1151-2006. Guatemala: 19 de julio de 2006. <http://bitly.ws/Aipe>
- Corte de Constitucionalidad. (2011). Expediente 537-2010. Guatemala: 14 de diciembre de 2011. <http://bitly.ws/Aips>
- Corte de Constitucionalidad. (2012). Expediente 538-2010. Guatemala: 16 de febrero de 2021. <http://bitly.ws/Aiqc>
- Corte de Constitucionalidad. (2015). Expediente 2810-2014. <http://bitly.ws/Aiqi>
- Corte de Constitucionalidad. (2016). Expediente 4528-2015, dictamen. Guatemala: 15 de febrero de 2016. <http://bitly.ws/AiqE>
- Corte de Constitucionalidad. (2020). Expediente 3087-2019, sentencia. Guatemala: 14 de julio de 2020.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2010). Caso Chitay Nech y otros vs. Guatemala. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia. Costa Rica: 25 de mayo de 2010. <https://bit.ly/3STc3y2>
- Del Valle, J. C. (2021). El amigo de la patria. Escritos del licenciado José Cecilio del Valle. Edición Conmemorativa del Bicentenario (Vol. II) (M. C. Muñoz Paz y O. Peláez Almengor, Eds.). Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Dirección General de Estadística. (1924). Censo de la República de Guatemala, 1921. Gutenberg. <https://bit.ly/3FSSWOy>
- Dirección General de Estadística. (1957). Sexto censo de población, 1950. <https://bit.ly/3333fkE>
- Dym, J. (2007). Soberanía transitiva y adhesión condicional. Lealtad e insurrección en el Reino de Guatemala, 1808-1811. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, 9(18), 196-219. <https://bit.ly/3C1gWy0>

- Gargarella, R. (2018). Sobre el nuevo constitucionalismo latinoamericano . *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 27(1) , 109-129. <https://bit.ly/2LOLhWY>
<https://doi.org/10.26851/RUCP.27.5>
- Gómez Rivas, L. M. (2021). *Escolástica e independencia. Las bibliotecas jesuitas al tiempo de la emancipación americana*. Editorial Fe y Libertad.
- Guerra, F. (2009). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Encuentro.
- Hernández Gutiérrez, D. J. (2021). Fe y libertad hispanas en el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821 . *Revista Fe y Libertad*, 4(2), 32-61 <https://doi.org/10.55614/27093824.v4i2.109>
- Junta Preparatoria. (1812). *Instrucción formada de orden de la Junta Preparatoria para facilitar las elecciones de diputados y oficios consejiles*. Beteta. <https://bit.ly/3NwXG0j>
- León Archila, I. R. (2018). *Historia constitucional de Guatemala (Vol. I)*
- Luján Muñoz, J . (1982). La Asamblea Nacional Constituyente Centroamericana de 1823-1824 . *Revista de Historia de América*, (94), 33-89. <https://bit.ly/3V4n7u5>
- Luján Muñoz, J . (1994). *Aportaciones al estudio social de la independencia de Centroamérica*. Procuraduría de los Derechos Humanos.
- Martínez Peláez, S . (2018). *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Fondo de Cultura Económica. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtxw2km.22>
- Monsalvo Mendoza, E. (2009). *Ciudadanía y elecciones en el mundo hispánico. Elementos para un debate historiográfico* . *Historia Caribe*, 5(15), 159-183. <https://bit.ly/3RCZoOL>
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Art. 25. 19 de diciembre de 1966.
- Pérez Castellanos, L. M. (2012). La Constitución de Cádiz y la construcción de la ciudadanía . *Estudios jaliscienses*, (87), 42-54. <https://bit.ly/3fLdDDP>
- Posada-Carbó, E . (2011). La independencia y los orígenes de la democracia en Hispanoamérica . En H. Calvo Stevenson y A. Meisel Roca (Eds.), *Car-*

tagena de Indias en la independencia (pp. 13-57). Banco de la República (Colombia) . <https://bit.ly/3JRIits>

Prieto López, L. J. (2019). Francisco Suárez, el pactismo hispánico y la emancipación de la América española . En F. Castilla Urbano (Ed.), *Civilización y dominio: la mirada del otro* (pp. 1-27). Ediciones Universidad Alcalá de Henares. <https://bit.ly/3BDo4AN>

Vásquez Martínez, E. (1990). El Acta de la Independencia: Primera Constitución de Guatemala . *Revista de Información Social y Cultural*, 4(4).

Vásquez Monterroso, D. (14 de septiembre de 2021). Bicentenario: Los pasados presentes en Guatemala y los futuros que esperan . Plaza Pública. <https://bit.ly/3pUtD80>

Derechos de Autor (c) 2022 Juan Pablo Gramajo Castro



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



De narrativa a narrativas: los procesos de independencia hispanoamericanos

From Narrative to Narratives: The Spanish American Independence Processes

David Jaime Hernández Gutiérrez

Universidad Francisco Marroquín

djhernandez@ufm.edu

Resumen: Los procesos de independencia hispanoamericanos han gozado de un enorme interés, tanto académico como no académico, desde el momento en que tuvieron lugar hasta hoy. No obstante, a partir del surgimiento de los modernos estados-nación en Hispanoamérica, a principios del siglo XIX, la narrativa nacional se convirtió en la oficial, monopolizando toda la explicación sobre dichos procesos y negando cualquier otra narrativa que no reafirmara el pretendido nacionalismo. Sin embargo, desde mediados del siglo XX se han ido desarrollando numerosas narrativas alternativas a la oficial, proponiendo novedosas interpretaciones y negando muchos de los discursos de las narrativas oficiales. Más allá de la pertinencia histórica de cada una de estas nuevas narrativas, lo verdaderamente importante de este fenómeno es que supuso el fin de las narrativas oficiales como única explicación posible a los procesos de independencia hispanoamericanos, lo cual ha contribuido grandemente a una mejor comprensión histórica de dichos procesos.

Palabras clave: historia, narrativas, independencia, Hispanoamérica.

Abstract: The Spanish-American independence processes have enjoyed enormous interest, both academic and non-academic, from the moment they took place until today. However, after the emergence of modern nation-states in Latin America, at the beginning of the 19th century, the national narrative became the official one, monopolizing all the explanation of said processes and denying any other narrative that did not reaffirm the alleged nationalism.

However, since the mid-twentieth century, numerous alternative narratives to the official one have been developed, proposing novel interpretations and denying many of the discourses of the official narratives. Beyond the historical relevance of each of these new narratives, what is truly important about this phenomenon is that it marked the end of official narratives as the only possible explanation for the Spanish-American independence processes, which has greatly contributed to a better historical understanding of said processes.

Keywords: history, narratives, independence, Latin America.

1. Introducción

Con motivo de los bicentenarios hispanoamericanos que acabamos de vivir, se ha producido un cambio o, más bien, una ampliación de los límites históricos, políticos, sociales y económicos con que tradicionalmente se han estudiado y divulgado los procesos de independencia hispanoamericanos. Pero esto no ha sido algo nuevo que se haya producido en el siglo XXI, sino que ya desde el siglo XIX podemos apreciar una pugna entre, por un lado, las narrativas oficiales —más rígidas, estáticas y homogéneas—; y por el otro, las narrativas que difieren, en todo o en parte, con las oficiales —más maleables, dinámicas y heterogéneas—.

Como tantos otros historiadores, compartimos la idea de que es necesario ampliar y modificar las perspectivas con las que tradicionalmente se han visto y analizado los procesos de independencia hispanoamericanos. Y ante un hecho que se ha vuelto recurrente desde el siglo XIX —el predominio hegemónico de las narrativas nacionales frente a cualquier otro tipo de narrativa histórica—, compartimos la advertencia que hace Manuel Chust (2010) sobre la necesidad de tener en cuenta, por lo menos, cinco puntos a la hora de intentar abordar cualquier estudio actual sobre los procesos de independencia hispanoamericanos:

En primer lugar, aún se registra un preeminente peso de los estudios dominantes y su extensión como modelos generales a otros casos que tuvieron otras dinámicas particulares. En segundo lugar, los casos historiados pueden confundirse con la perspectiva presentista de las fronteras de los actuales estados nacionales, conformados posteriormente a las independencias. Esto puede distorsionar la visión histórica del proceso, así como su conformación dinámica, en nada estática, y dialéctica. En tercer lugar, persiste en ciertos casos una lectura de las independencias desde el presente, lo que condiciona su interpretación histórica volviéndola ahistórica. La inevitable proyección del presente a lo histórico, y más en este tema, ha sido utilizada consciente e inconscientemente. En cuarto lugar, se puede observar que

sigue habiendo una difícil conjugación entre la aplicación del análisis del método histórico, sus herramientas, la crítica de fuentes, etc., y el aparato ideológico-político del nacionalismo que acompaña inherentemente a este tema, lo cual invade y llena de suspicacias de clase, étnicas, raciales y nacionales las conclusiones a las que muchas veces se llega y que, inevitablemente, se proyectan a la situación presente ideológica y político-social... Por último, se advierte, si bien cada vez en menor medida, un desequilibrio entre las distintas historiografías nacionales y también regionales. Lo cual ha devenido en notorios estudios para unos casos y en un panorama casi desierto para otros. (pp.13-14)

Las narrativas oficiales de los procesos de independencia hispanoamericanos han considerado, con una visión homogénea y continental que, tal como indica Pedro Pérez Herrero,

los libertadores se enfrentaron a los absolutistas en sangrientas guerras de liberación; que la modernidad y la ilustración triunfaron sobre el oscurantismo y la tradición; que los valerosos guerreros libertadores, convertidos en héroes nacionales, eran la encarnación de los sentimientos patrióticos; y que las batallas habían funcionado como un fuego purificador para las nacientes Repúblicas independientes. No obstante, cada proceso independentista era narrado como una historia nacional excepcional y diferente. (Pérez Herrero, 2010, p. 53)

Tal fue la hegemonía que llegaron a imponer estas narrativas, a partir del siglo XIX, que Manuel Chust e Ivana Frasquet (2012) han llegado a afirmar lo siguiente:

El consenso historiográfico funcionó sin mayores problemas en la mayor parte de las académicas iberoamericanas hasta los años sesenta del siglo XX. Es más, era asimilado y utilizado por los partidos e ideologías de izquierdas y derechas. El nacionalismo historicista impregnaba toda la explicación histórica. La independencia suponía la «gran gesta» nacional, la fundación de la Nación por unos hombres a los que se elevó a la categoría de héroes mitológicos al realizar grandes gestas bélicas y el relato de una historia maniquea de buenos y malos, de patriotas y realistas, de criollos y «gachupines» u «orejones» o «godos». Un discurso que se volvió hegemónico porque todos los estados se encargaron de cuidar – desde la enseñanza primaria – un discurso unificador, una sola lectura de lo acontecido, simple, directa, emotiva. El propósito, entre otros, era homogeneizar una historia que uniera a sociedades altamente diferenciadas étnicamente y socioeconómicamente, así como con amplios contrastes regionales. Y unirlos en una identidad

nacional que les hiciera iguales, «orgullosamente» iguales, aunque fueran realmente desiguales, en especial económicamente. (p.18)

En el caso concreto de la Guatemala hispana, por carecer el proceso de independencia de grandes batallas entre los «extranjeros» y los «nacionales» (que fue lo que destacaron las narrativas oficiales en otras partes de Hispanoamérica), y aunque el proceso se integró dentro de las grandes narrativas del momento, continentales y homogéneas, siempre hubo una especie de excepcionalidad centroamericana que diferenció su proceso de independencia del proceso novohispano o sudamericano, haciéndolo de menos por carecer de esas grandes batallas y de esas grandes figuras libertadoras que tanto ensalzan las narrativas oficiales en toda Hispanoamérica.

Por todo ello lo que pretendemos con este artículo es hacer un breve recorrido por algunas de las diferentes narrativas que se han ido desarrollando, desde el siglo XIX hasta nuestros días, acerca de los procesos de independencia hispanoamericanos, con el objetivo de superar las limitaciones manifiestas de las narrativas oficiales que, sin ser totalmente erróneas, adolecen de grandes errores históricos por su pretendido carácter único, excluyente, combativo, ideológico y emocional. La historia y los procesos históricos jamás pueden tener una única lectura; pretenderla, como hace la narrativa oficial, no puede llevar más que a errores interpretativos y a disputas o conflictos que ponen su foco no en la evidencia histórica, sino en cuestiones políticas e ideológicas muchas veces anacrónicas a los procesos históricos analizados.

2. Narrativas sobre los procesos de independencia hispanoamericanos

2.1 La independencia como producto de ideas extranjeras

Durante las décadas de 1950 y 1960, el historiador estadounidense Robert Roswell Palmer y el historiador francés Jacques Godechot asentaron el concepto de «revoluciones atlánticas». Este concepto, tal cual lo desarrollaron dichos historiadores, tuvo una enorme difusión y un amplísimo acogimiento entre el público especializado y no especializado. La idea clave que desarrollaron fue que el origen de las democracias modernas se encontraba tanto en la independencia de los Estados Unidos de América como en la Revolución francesa. A partir de esos dos momentos originarios y generadores, la democracia moderna terminó extendiéndose al resto del mundo occidental de manera gradual y progresiva a imitación del modelo anglosajón norteamericano y del modelo revolucionario francés.

En *The age of the democratic revolution. A political history of Europe and America, 1760-1800*, publicada en 1959, Robert Roswell Palmer (2014) afirmó lo siguiente:

The present work attempts to deal with Western Civilization as a whole, at a critical moment in its history, or with what has sometimes recently been called the Atlantic Civilization, a term probably closer to reality in the eighteenth century than in the twentieth. It is argued that this whole civilization was swept in the last four decades of the eighteenth century by a single revolutionary movement, which manifested itself in different ways and with varying success in different countries, yet in all of them showed similar objectives and principles. It is held that this forty-year movement was essentially «democratic», and that these years are in fact the Age of the Democratic Revolution. . . . It is a corollary of these ideas that the American and the French Revolution, the two chief actual revolutions of the period, with all due allowance for the great differences between them, nevertheless shared a good deal in common, and that what they shared was shared also at the same time by various people and movements in other countries, notably in England, Ireland, Holland, Belgium, Switzerland, and Italy, but also in Germany, Hungary, and Poland, and by scattered individuals in places like Spain and Russia. (p.33)

Para dicho historiador, los acontecimientos históricos que marcaron la llegada de la «Edad de la Democracia» al mundo occidental fueron, con carácter prácticamente exclusivo, la independencia de los Estados Unidos de América y la Revolución francesa: ambos sucesos ocurridos a finales del siglo XVIII y cuyo ejemplo trataron de imitar, con mayor o menor éxito, el resto de los países occidentales. De manera residual se menciona al ámbito hispano, indicando que dichas ideas anglosajonas y galicanas fueron imitadas «por individuos dispersos en lugares como España» (Palmer, 2014, p. 33).

En un artículo previo titulado *The world revolution of the West*, publicado en 1954, Palmer (1954) ya había sostenido que:

the main idea, if we must single one out, seems to have been demand for self-determination, a sense of autonomy of the personality, a refusal to accept norms laid down outside the self, leading sometimes to a profound subjectivity, or an insistence on self-expression rather than adjustment to preexisting authoritative standards. This seems to be the message of Rousseau, in the Confessions and the novels as well as in the Social Contract. In the latter, it is a collective self that defines the right; and each citizen is triumphantly demonstrated to be subject and sovereign at the same time. The same note of personal autonomy underlies all the practical demands for liberty, political and economic. It may be found in Kant's metaphysics and in his political theory,

and in the world-creating Ego of Fichte, who believed himself and his philosophy to be part and parcel of the revolutionary movement. It presumably explains what Hegel meant when he said that Mind became fully free only with the French Revolution. It inspired the educational doctrine of Pestalozzi, who welcomed the revolutionary Helvetic Republic in Switzerland. . . . The revolutionary struggle, throughout the thirty-odd years, was inseparable from the struggle between England and France. (pp. 1-14)

En esta segunda cita podemos verificar cómo, si bien Palmer entendía el nuevo período democrático occidental como «la demanda de autodeterminación», no concedía la más mínima atención a la tradición hispana, la cual quedó relegada, en estos discursos propios de las décadas de 1950 y 1960, a un ostracismo total en favor de las tradiciones anglosajonas y galicanas. Esto lo podemos apreciar más claramente en el discurso sostenido por Jacques Godechot en su obra titulada *Les révolutions, 1770-1799*, publicada originalmente en 1963, que resume muy bien su narrativa histórica respecto de la situación y condición de la monarquía hispánica y de Hispanoamérica a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX:

en la América española y portuguesa, las «luces» habían penetrado a pesar de la Inquisición. La burguesía y la nobleza leían las obras de los filósofos, especialmente de Voltaire, Rousseau y del abate Raynal... El ejemplo de los Estados Unidos estaba allí, y los criollos que formaban la clase dirigente y la única instruida de las colonias españolas y portuguesas aspiraban a la independencia... Pero la burguesía criolla aspiraba solo a ocupar por sí sola el poder; no tenía la intención, como los revolucionarios de América del Norte, de organizar un Estado verdaderamente democrático, y menos aún de conceder la igualdad de derechos a los indios... No obstante, esta burguesía criolla recogió ávidamente las noticias de la Revolución francesa... En Quito, Santa Cruz Espejo, uno de los pocos indios que había logrado cursar estudios superiores – era médico y literato –, fue arrestado y encarcelado en 1792. En la cárcel conoció a Nariño. Los dos cambiaron impresiones sobre la Revolución. Al salir de la cárcel, Espejo volvió a Quito y fundó un periódico y una especie de club, la Escuela de la Concordia, donde se podía leer las obras llegadas de Francia o de Estados Unidos... En Méjico [sic], el cura Miguel Hidalgo leía con avidez las noticias de Francia. Pero otros criollos, que viajaron a Europa y participaron en la Revolución, soñaban con emancipar a su patria (Godechot, 1974, pp. 133-135).

Vemos cómo las narrativas dominantes en los ámbitos anglosajón y galicano durante las décadas de 1950 y 1960 presentaron a la monarquía hispánica como oscura y opuesta a las nuevas ideas «democráticas» propias del último cuarto del siglo XVIII. Ideas que, según esta narrativa, terminaron penetrando

en el ámbito hispano procedentes de los Estados Unidos de América y de Francia. El discurso, como vemos, fue claro: los procesos de independencia hispanoamericanos fueron producto de las ideas anglosajonas y galicanas que vinieron a ofrecer la libertad a dichos territorios.

Y estas narrativas anglosajonas y galicanas se impusieron firmemente en Hispanoamérica, adoptadas por las narrativas nacionales que construyeron su relato sobre la supuesta falta de la Ilustración y el atraso y rechazo al cambio en la monarquía española.

2.2 La independencia como producto de ideas hispanas

Como afirma Jaime Edmundo Rodríguez Ordóñez (2010),

el primer libro importante sobre la independencia, la Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac, de Servando Teresa de Mier, el cual apareció en 1813, estableció el patrón que todavía domina los trabajos sobre el tema. El objeto de Análisis es la nación. (p. 201)

No obstante, dicho historiador recoge una cita muy ilustrativa acerca del pensamiento de Servando Teresa de Mier, contemporáneo de los procesos de independencia hispanoamericanos, en donde rescata los principios de la tradición hispana para explicar el origen de dichos procesos:

es evidente... que por la Constitución dada por los reyes de España a las Américas, son reinos independientes de ella sin tener otro vínculo que el rey. Cuando yo hablo del pacto social de los americanos, no hablo del pacto implícito de Rousseau. Se trata de un pacto del reino de Nueva España con el soberano de Castilla. La ruptura o suspensión de este pacto... trae como consecuencia inevitable la reasunción de la soberanía de la nación... cuando tal ocurre, la soberanía revierte a su titular original. (Rodríguez Ordóñez, 2010, p. 202)

A mitad del siglo XIX, Karl Marx dedicó una serie de artículos al ámbito hispano donde explicó los procesos de independencia hispanoamericanos desde el punto de vista de la propia tradición hispana. Karl Marx defendió, de manera muy interesante para la época, la importancia de la tradición propiamente hispana y su materialización en la Constitución Política de la Monarquía Española de 1812, rechazando que dicha constitución fuera producto de ideas extranjeras, fundamentalmente de la Revolución francesa. En un artículo publicado el 9 de septiembre de 1854 en el *New York Daily Tribune*, Karl Marx se preguntó lo siguiente:

Pero, ¿cómo podemos explicar el singular fenómeno de que, pasados casi tres siglos de dinastía de los Habsburgo, seguida de una dinastía borbónica - cualquiera de las dos haría suficiente para aplastar a un pueblo - las libertades municipales de España sobrevivieran en mayor o menor grado? ¿Cómo podemos explicar que precisamente en el país donde la monarquía absoluta se desarrolló en su forma más acusada antes que en todos los demás Estados feudales, jamás haya conseguido arraigar la centralización? Así ocurrió que Napoleón, quien, como todos sus contemporáneos, creía a España un cadáver exánime, se llevó una sorpresa fatal al descubrir que, si el Estado español yacía muerto, la sociedad española estaba llena de vida y rebosaba, en todas sus partes, de fuerza de resistencia. (Marx y Engels, 1978, pp. 12-14)

En otro artículo publicado el 24 de noviembre de 1854 también en el New York Daily Tribune, Karl Marx sostuvo que

lo cierto es que la Constitución de 1812 es una reproducción de los fueros antiguos, pero leídos a la luz de la revolución francesa y adaptados a las demandas de la sociedad moderna. El derecho a la insurrección, por ejemplo, suele ser considerado como una de las innovaciones más osadas de la Constitución jacobina de 1793; pero este mismo derecho se encuentra en los antiguos fueros de Sobrarbe, donde es llamado «Privilegio de la Unión». Ese derecho figura también en la antigua Constitución de Castilla. Según los fueros de Sobrarbe, el rey no puede hacer la paz, ni declarar la guerra, ni concretar tratados sin el previo consentimiento de las Cortes. . . . Examinando, pues, más de cerca la Constitución de 1812, llegamos a la conclusión de que, lejos de ser una copia servil de la Constitución francesa de 1791, era un producto original de la vida intelectual española que resucitaba las antiguas instituciones nacionales, introducía las reformas reclamadas abiertamente por los escritores y estadistas más eminentes del siglo XVIII y hacía inevitables concesiones a los prejuicios del pueblo. (Marx y Engels, 1978, pp. 42-46)

Karl Marx realizó, a mitad del siglo XIX, una de las interpretaciones más lúcidas e interesantes que explicaba los procesos de independencia hispanoamericanos no como un producto de influencias extranjeras, como sostenía el discurso hegemónico en ese momento, sino como un producto original propio de la tradición y del mundo hispano. Se remitió a la formación de los reinos cristianos en la Península Ibérica, durante la Edad Media, para explicar esas peculiaridades propias del mundo hispano que ni «Napoleón» ni «todos sus contemporáneos», a principios del siglo XIX, conocían.

No obstante, este tipo de narrativas que identificaban el origen de los procesos de independencia en la propia tradición hispana fueron relegados y

negados por las narrativas nacionales y oficiales hispanoamericanas del siglo XIX. No sería sino hasta mediados del siglo XX cuando esta narrativa hispana cobraría fuerza a través de múltiples trabajos de investigación histórica.

En 1947, Manuel Giménez Fernández publicó una obra pionera titulada *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica*, en la que analizó el mundo de las ideas y la influencia de las doctrinas neoescolásticas en los procesos de independencia hispanoamericanos. Afirmó en el prefacio —frente a las narrativas nacionales y oficiales que seguían sosteniendo que los procesos de independencia hispanoamericanos habían sido provocados por ideas extranjeras, fundamentalmente francesas— que

el examen de documentos . . . nos llevó al convencimiento de que la base doctrinal general y común de la insurgencia americana, salvo ciertos aditamentos de influencia localizada, la suministró, no el concepto rousseauiano del Pacto social perennemente constituyente, sino la doctrina suareziana de la soberanía popular, tendencia —perfectamente ortodoxa dentro de su inflexión voluntaria— de la teoría aquiniana del Poder Civil, que exige (al contrario de la heterodoxia pactista) una coyuntura existencial, para que revierta al común del pueblo la soberanía constitucionalmente entregada a sus órganos legítimos. (pp. 3-4)

El discurso dominante, fuera del ámbito hispano durante las décadas de 1950 y 1960, fue que los procesos de independencia hispanoamericanos fueron motivados por ideas extranjeras propias de los Estados Unidos de América y de Francia. En cambio, el I Congreso Hispanoamericano de Historiadores, celebrado en Madrid en 1949, ofreció una serie de narrativas históricas, desde la perspectiva hispana, contrapuestas a las narrativas anglosajonas y galicanas. En dicho congreso participaron historiadores tanto de España como de Hispanoamérica y, en palabras del escritor y político nicaragüense Julio Ycaza Tigerino (1949),

el tema central fue el de la Independencia hispanoamericana. El hecho mismo de su planteamiento en un Congreso que debía celebrarse en Madrid indica el grado de madurez y comprensión a que se ha llegado en las relaciones espirituales, culturales y políticas entre España y las naciones hispanoamericanas. En el Congreso discutieron con toda libertad, amplitud y objetividad, españoles e hispanoamericanos, sin que esta discusión suscitara en ningún momento las posibles y naturales discrepancias de tipo sentimental y nacionalista. Y es que si por una parte en España se ha llegado a reconocer que la raíz de la disolución de su Imperio se encuentra, no en la deslealtad de América, sino en la de sus propios gobernantes españoles, traidores a su misma Patria, y que las razones que asistieron a los criollos

hispanoamericanos para separarse de la Metrópoli fueron, en gran parte, razones de fidelidad a las esencias mismas del ser hispánico de sus patrias americanas, por otra parte, en América se ha rectificado la Leyenda Negra antiespañola, que nos hizo renegar durante más de un siglo de nuestros pasado histórico imperial y de nuestras más hondas raíces espirituales y culturales, en una autodenigración empeñada y absurda, que, fomentada desde fuera por las naciones interesadas en debilitarnos internamente, ha sido la base de una desmoralización nacional...

Las conclusiones del congreso han sido, en el orden científico, las únicas que podían sacarse dadas las diversas corrientes historiográficas presentes en el mismo ya que nos hemos referido:

«1. Que en el estado actual de las investigaciones y conocimientos históricos es imposible formular con caracteres definitivos una teoría general sobre la Revolución americana y la Independencia de América, que fue su consecuencia

2. Que es de la mayor importancia, para que oportunamente pueda formularse dicha teoría general, la coordinación de los esfuerzos y estudios de los historiadores del mundo hispánico, así como el eficaz e intenso desarrollo de la publicación y difusión de las fuentes documentales existentes en los archivos hispanoamericanos

3. No obstante lo expuesto en el número primero puede afirmarse que la Revolución americana no es un episodio aislado cuya explicación deba buscarse en la brusca actuación de una o varias causas concretas, sino un proceso espiritual complejo, vinculado a la Historia universal, y para cuya comprensión es menester el conocimiento profundo de la historia prerrevolucionaria. De esta manera la ruptura de la unidad política del mundo hispanoamericano no puede considerarse como una disgregación de la unidad histórica anterior, regida por España, sino como un fenómeno acaecido dentro de una superior unidad espiritual, cuyos protagonistas principales actúan en tal proceso por causas y con propósitos diferentes entre sí.» (pp. 332-338)

La lección inaugural del I Congreso Hispanoamericano de Historiadores —que como mencionamos, tuvo lugar en Madrid en 1949— estuvo a cargo del historiador argentino Ricardo Levene, quien la tituló «Las Indias no eran colonias», nombre que utilizó posteriormente, en 1951, para la publicación de

un libro sumamente interesante para la historiografía hispana. En dicho libro, el autor sostuvo lo siguiente:

Las Indias no eran colonias, según expresas disposiciones de las leyes: Porque fueron incorporadas a la Corona de Castilla y León, conforme a la concesión pontificia y a las inspiraciones de los Reyes Católicos, y no podían ser enajenadas; Porque sus naturales eran iguales en derecho a los españoles europeos y se consagró la legitimidad de los matrimonios entre ellos; Porque los descendientes de españoles europeos o criollos, y en general los beneméritos de Indias, debían ser preferidos en la provisión de los oficios; Porque los Consejos de Castilla y de Indias eran iguales como altas potestades políticas; Porque las instituciones provinciales o regionales de Indias ejercían la potestad legislativa; Porque siendo de una Corona los reinos de Castilla y León y de Indias, las leyes y orden de gobierno de los unos y de los otros debían ser lo más semejante que se puedan; Porque en todos los casos que no estuviese decidido lo que se debía proveer por las Leyes de Indias, se guardarían las de Castilla conforme al orden de prelación de las Leyes de Toro; Porque, en fin, se mandó excusar la palabra conquista como fuente de derecho, reemplazándola por las de población y pacificación. De ahí la conclusión de que España ha formado política y jurídicamente, de estas provincias, reinos, dominios o repúblicas indianas - que no eran colonias o factorías, según las leyes - nacionalidades independientes y libres. (Levene, 1973, pp. 9-11)

Como afirma Manuel Chust (2010),

esta interpretación partió de diversos historiadores e historiadores del derecho, situados muchos de ellos próximos a sectores conservadores, clericales e hispanófilos, especialmente en Argentina, México y España. Interpretación que encasilló durante décadas, hasta los años noventa, y aún hoy en día se nota en ciertos sectores historiográficos, cualquier intento de incluir en la explicación de las independencias al liberalismo gaditano y doceañista como un paso más en el proceso histórico de las independencias, sin que por ello se beba en las fuentes ideológicas del conservadurismo y clericalismo, muy al contrario. Hasta la fecha. Quizá fue por todo ello que las tesis de Nettie Lee Benson quedaron aisladas desde los años cincuenta durante décadas, al abogar por los orígenes gaditanos del liberalismo novohispano como explicación de la génesis del republicanismo federal mexicano. (p. 16)

Lo polémico de este I Congreso Hispanoamericano de Historia fue que adoptó una conclusión general —esto es, una postura oficial— en la que se consideró los procesos de independencia hispanoamericanos como una revolución propiamente americana. Entre los historiadores y académicos que

no estuvieron conformes con esa conclusión del congreso se encontraba Julio Fernando Guillén y Tato, marino e historiador español que publicó, en 1953, la obra titulada *Independencia de América. Índice de los papeles de expediciones de Indias*. En ella defendió que, frente a la consideración de las independencias hispanoamericanas como revoluciones, había que considerarlas como guerras civiles. Afirmó, en la introducción de dicha obra, que

no estoy del todo conforme con este cómodo acuerdo y, aunque nada puede ser definitivo en materia de investigación, más bien creo que aún no están los ánimos serenados en cierto campo de las antiguas provincias ultramarinas españolas para plantear un tema que los libros de texto en casi siglo y medio han deformado, reduciendo demasiado el horizonte histórico, que debiera ser el amplio y preciso para poder proyectar en él especulaciones estrictamente científicas, sin el apasionamiento que creó –sin diálogo posible– la que podríamos denominar versión tradicional de la emancipación americana... Y puesto que la Independencia americana comenzó como una guerra civil, al mismo grito de ¡Viva Fernando VIII!, desoyeron todos de consuno a los emisarios de Napoleón; marinos de guerra, aún camaradas de un mismo navío en Trafalgar, hubo en los dos campos, sin distinción de patrias: criollos terciaron en las filas realistas, como peninsulares lucharon en las tropas que gobernaban las Juntas americanas. Lo que no hubo allí fue afrancesados ¡Con la de tinta que se ha gastado discurriendo sobre la influencia de la revolución francesa! ¿Acaso hacía falta? ¡Pero, si el fermento de independencia lo llevó a América el primer español que pisó tierra, que, como todos, sabía mucho de achaques de cabildos y behetrías! (Guillén y Tato, 1953, pp. V-XII)

Continuando con la narrativa de Julio Fernando Guillén y Tato, en 1960, el historiador argentino Enrique de Gandía publicó la obra *La independencia americana*, en la cual criticó muchas de las conclusiones a las que habían llegado multitud de artículos y ponencias presentadas en el I Congreso Hispanoamericano de Historia. En palabras de Jaime Edmundo Rodríguez Ordoñez (2010), el argumento de Enrique de Gandía consistía en que

el movimiento independentista hispanoamericano no fue una revolución sino fundamentalmente una guerra civil política provocada por la invasión napoleónica de la península. La verdadera revolución ocurrió en España, no en América. El movimiento americano no fue el producto de las ideas políticas de la Ilustración ni de la Revolución francesa que generalmente era detestada en la América española. De hecho, los dos conjuntos de ideas eran muy diferentes, aunque muchos historiadores las confunden. Aun cuando los dirigentes americanos se dividieron sobre quién o sobre qué grupo debería gobernar durante el interregnum [sic], aquellos que abogaban por la

autonomía fundaban sus argumentos en el pensamiento político tradicional español. (pp. 204-205)

Por otra parte, y recuperando la narrativa propuesta por Servando Teresa de Mier en el siglo XIX y por Manuel Giménez Fernández a mediados del siglo XX, en un discurso pronunciado ante la Faculty of the Graduate School de la Universidad de Georgetown, como parte de los requisitos para obtener el título de doctor en Filosofía, el historiador argentino Otto Carlos Stoetzer (1962) afirmó lo siguiente:

Las corrientes españolas de pensamiento constituyeron, como es natural, la base fundamental de la filosofía política que prevaleció en la América española durante el período de su gobierno por España. Dos son las más sobresalientes líneas del pensamiento político, a las que puede considerarse como básicas para la comprensión del ideario político de la América española a lo largo del período histórico que se extiende desde la Revolución Francesa hasta la batalla de Ayacucho en 1824, hito que marcó el término del poder español en la América española continental: 1. La filosofía política de los siglos XV y XVI; y 2. El pensamiento de la España del siglo XVIII...

Estas doctrinas fueron la realidad práctica del Gobierno español en las Indias y pueden ser resumidas como sigue:

1. Cualquier autoridad política es una forma de ley humana, no divina, y puede, por consiguiente, ser legalmente elegida por el pueblo.
2. Por ley natural, la autoridad soberana procedente de Dios pertenece al pueblo, el cual no puede desechar totalmente esta autoridad.
3. La autoridad civil se adquiere legalmente solo con el consentimiento del pueblo, ya que es este el único sujeto de soberanía.
4. La autoridad así conferida al rey no puede ser despótica, pues, de otra manera, se legaliza el derecho a la resistencia y el tiranicidio.
5. Si el rey muere o abdica o es depuesto sin sucesor legítimo, la soberanía recae sobre la comunidad política (*pactum translationis*). (pp. 257-258).

Esta narrativa hispana sobre los procesos de independencia hispanoamericanos ha tenido una firme continuidad hasta el siglo XXI, como

podemos apreciar, por ejemplo, en un artículo del historiador ecuatoriano Jaime Edmundo Rodríguez Ordóñez (2010) y titulado *Sobre la supuesta influencia de la independencia de los Estados Unidos en las independencias hispanoamericanas*, en donde afirma lo siguiente:

Ni la independencia de Estados Unidos ni la Revolución francesa persuadieron a los habitantes de la América española de cortar sus lazos con la Monarquía Española. En cambio, un inesperado levantamiento transformó el mundo hispánico. En 1808, los franceses invadieron España... En 1808, los habitantes de América respondieron a la crisis de la Monarquía con gran patriotismo y determinación. Los americanos de todas las razas y clases se mostraron unánimes en su expresión de lealtad a Fernando VII, en su oposición a Napoleón y en su determinación de defender su fe y sus patrias frente a la dominación francesa... La independencia de Estados Unidos influyó poco sobre la independencia de la América española, pero la federación del norte les resultó muy atractiva a las nuevas naciones... La independencia hispanoamericana no consistió únicamente en la separación respecto de la madre patria, como en el caso de Estados Unidos; también destruyó un vasto y receptivo sistema social, político y económico que funcionaba bien pese a sus muchas imperfecciones. La Monarquía española mundial había demostrado ser flexible y capaz de contener las tensiones sociales e intereses políticos y económicos encontrados durante casi 300 años. En la época posterior a la independencia, se hizo evidente que, de manera individual, las antiguas partes de la Monarquía española se encontraban en desventaja competitiva. Es en ese sentido que la España decimonónica, al igual que su progenie americana, fue solo una nación más, recién independizada, buscando a ciegas un lugar en un mundo desconcertante y complicado. (pp. 698-707)

Otro ejemplo del desarrollo de la narrativa hispana en el siglo XXI la encontramos en la obra del historiador español León María Gómez Rivas, quien, en 2021, publicó una obra de recopilación de ciertos artículos suyos que tituló *Escolástica e independencia: las bibliotecas jesuitas al tiempo de la emancipación americana*. En uno de los artículos que contiene la obra, titulado «Los orígenes escolásticos de la independencia latinoamericana (en el bicentenario de la emancipación: 1810-2010)», publicado originalmente en el 2005, León María Gómez Rivas afirmó lo siguiente:

La tesis que desarrollaremos a continuación recoge una postura que no es original, pero estimamos que no ha recibido toda la atención que merece tanto en los manuales más generalistas como en las monografías especializadas. Se trata de enfatizar la aportación del pensamiento tradicional español (la Escolástica Tardía, Escuela de Salamanca, Segunda Escolástica

o como quiera llamarse) a los orígenes del movimiento independentista. Y en el sentido de que, tanto en lo referente a la teoría del contrato social, como a los fundamentos «democráticos» de la autoridad civil, en las viejas universidades americanas (como reflejo de las peninsulares) se llevaba varios siglos enseñando esas doctrinas que luego pusieron de moda los teóricos del liberalismo (desde Locke hasta Rousseau); pero que insistimos ya habían sido expuestas desde la época de Vitoria y - sobre todo - Suárez, hasta las postrimerías del siglo XVIII. (Gómez Rivas, 2021, pp. 147-148)

Por último, nosotros mismos hemos desarrollado esta narrativa hispana para el caso concreto de Guatemala y Centroamérica con la obra *15 de septiembre de 1821. La desvinculación del Reino de Guatemala y la oportunidad perdida*, publicada en 2021, y con el artículo titulado *Fe y libertad hispanas en el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821*, publicado en 2022, en donde afirmamos que

a la hora de analizar e interpretar el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821, se suele prestar poca atención a la tradición hispana sobre la que se originó dicho documento, tradición que hunde sus raíces en el pasado tardoantiguo de la Península ibérica y que se fundamenta en los principios cristianos de Fe y Libertad. Sobre estos principios se edificó la Monarquía Hispánica, de la cual formó parte Guatemala desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX. Precisamente fueron estos principios hispanos y cristianos, de Fe y Libertad, los que encontramos en el acta del 15 de septiembre de 1821, principios que habían garantizado en la Monarquía Hispánica, y se esperaba que continuaran haciéndolo en Guatemala, libertades políticas y civiles junto a la defensa del pactismo, del rechazo al tirano y del origen democrático del poder. (Hernández, 2021b, p. 33)

2.3 La independencia como revolución liberal fallida

Durante las décadas de 1960 y 1970 se experimentó, con motivo del contexto mundial, un desarrollo de las narrativas históricas inspiradas en el materialismo histórico. Siguiendo los postulados políticos, económicos y sociales sostenidos por Karl Marx, varios historiadores los aplicaron al caso concreto de Hispanoamérica y sus procesos de independencia, en donde destacó el historiador alemán Manfred Kossok, considerado uno de los grandes historiadores de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en el estudio del concepto de las revoluciones liberales burguesas en Europa e Hispanoamérica.

Los historiadores españoles Lluís Roura y Manuel Chust sostuvieron en la presentación de su obra *La ilusión heroica, Colonialismo, revolución e independencia en la obra de Manfred Kossok*, publicada en 2010, que

tras la caída del muro de Berlín y el hundimiento de los estados del socialismo real, los estereotipos del llamado mundo occidental en relación con el legado científico de los países del Este de Europa se han mantenido, mayoritariamente, enquistados. De modo que, desde mediados del siglo XX hasta la actualidad, ha podido darse una significativa marginación, cuando no ignorancia, de la actividad científica – y por tanto también historiográfica – que se desarrollaba en aquellos países. Ciertamente fue notable el peso de una escolástica propia de arquetipos dogmáticos, pero todavía hay que advertir de algo tan simple como que en ellos nunca existió una «historiografía oriental europea». Entre otras cosas porque hubo una considerable diversidad de escuelas. De modo que, al lado de corrientes absolutamente dogmáticas, las hubo también abiertas y dinámicas. Así pudo darse la paradoja de que mientras el mundo «liberal» occidental tendía a ignorar cuanto se investigaba en los países del centro y del este de Europa (un hecho acentuado también por el escaso conocimiento, en la Europa occidental, de sus idiomas), en los países del «dogmatismo científico» se desarrollaba un conocimiento histórico que en algunos casos llevaba a cabo un admirable seguimiento de lo que se producía y publicaba en la Europa occidental. Y éste fue, sin duda, el caso de la llamada escuela de Leipzig... Manfred Kossok, discípulo de Markov, llevaría a cabo, desde el Instituto de Historia Universal, una de las más fecundas obras tanto en torno al estudio y la investigación de los procesos de transición, como en relación con su interés por la metodología comparada, a la cual le conducían tanto su especial conocimiento del mundo hispano e iberoamericano como su constante preocupación por los cambios revolucionarios en la historia. (Roura y Chust, 2010, p. 7)

Junto a la muy interesante propuesta historiográfica que hizo Manfred Kossok acerca de la necesidad de realizar historias comparadas que permitieran ampliar el espectro de estudio y superar los tradicionales límites cronológicos y espaciales de las narrativas nacionales y oficiales, desarrolló la idea de que los procesos de independencia hispanoamericanos, en realidad, habían sido revoluciones liberales, insertas en el gran proceso de las revoluciones liberales del mundo occidental. Sin embargo, estas habían fracasado o, al menos, no habían conseguido todos sus objetivos como en el caso de los Estados Unidos de América o en el caso de Francia. Así lo indicó el mismo Manfred Kossok (1989):

Con la adopción de ideas de la Ilustración y una elaboración propia de ellas, la revolución de independencia latinoamericana, ingresó, también en lo político e intelectual, a la época histórica marcada por la burguesía revo-

lucionaria. Hasta aquí, el aspecto general, que también debería encontrar atención al proceder a una definición de la revolución de independencia como revolución burguesa no consumada. Son necesarios nuevos intentos de investigación que se contrapongan a una cierta esquematización de los aspectos histórico-ideológicos, como serían: ¿Qué decir respecto de la «fisonomía colonial» de la Ilustración latinoamericana, es decir, aquella tajante distancia entre el radicalismo político y una conducta socioeconómica conservadora, distancia que es mayor aquí que en Europa (pero muy comparable a la de los Estados Unidos)? ¿Qué fuentes de la Ilustración (Francia, Italia, España, etc.) ejercieron su influencia de variable intensidad, en qué regiones de Latinoamérica? ¿De qué magnitud fue la influencia real ejercida por las personalidades con frecuencia apostrofadas como «jacobinas»? ¿Representaban un amplio movimiento o apenas un círculo político literario de resonancia limitada? ¿Cómo tuvo lugar la transformación, para las masas, de los principios de la Ilustración? Tomando como ejemplo el movimiento revolucionario mexicano dirigido por Hidalgo y Morelos, se puede concluir que la herejía con tintes religioso-sociales convenció de una manera mucho más radical de lo que hubiese logrado una Ilustración «típica» deísta o atea. Ni Voltaire ni Rousseau, sino la virgen de Guadalupe fue el estandarte de la insurrección campesino-indígena. La inmadurez del elemento burgués, la ausencia de una influencia jacobina y, por consecuencia, la hegemonía de las diversas fracciones de los criollo-aristócratas, contribuyeron a que, para los exponentes de la clase dominante, no fuera la Revolución francesa, sino la norteamericana de 1755 la revolución modelo predominante tanto en lo ideal como en lo real. A todas las fuerzas comprometidas en una lucha contra la radicalización social era más cercana la moderada imagen norteamericana, que armonizaba el progreso liberal con la esclavitud de las plantaciones. A partir de 1793-94, se retiró la euforia por Francia a los «razonables» límites de 1791. (p. 160-162)

Como vemos —y más allá de la interpretación de las independencias hispanoamericanas como revoluciones burguesas fallidas— resultaron muy interesantes y sugerentes las inquietudes que se planteaba Manfred Kossok, al respecto de la especificidad hispanoamericana (como ya hiciera Karl Marx a mitad del siglo XIX respecto de los orígenes de la constitución española de 1812), al hablar de una Ilustración puramente hispanoamericana, de las influencias ilustradas que recibió Hispanoamérica de los Estados Unidos de América, Francia, Italia y España o de la proyección popular que pudieron tener dichas ideas en el mundo hispanoamericano, donde la mayoría de la población era analfabeta. Fueron cuestiones sumamente interesantes que ampliaron el campo de estudio de los procesos de independencia hispanoamericanos desde entonces hasta nuestros días.

Para el caso concreto de Guatemala, y continuando con una interpretación materialista de la historia, el historiador guatemalteco Edelberto Torres Rivas publicó en 1969 una obra ampliamente reeditada titulada *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, en donde analizó, con carácter regional, los principales aspectos sociales y económicos de Centroamérica tras la independencia. En el capítulo primero, titulado «La anarquía», afirmó lo siguiente respecto a la independencia de Centroamérica:

La Capitanía General de Guatemala se convirtió, en 1821, en república independiente sin un proceso previo de guerra de liberación; España no opuso resistencia, en la agonía de un régimen colonial, como lo hizo en el resto del Continente. . . . Las luchas por la independencia en esta Capitanía General fueron siempre brotes aislados de una élite intelectual, criolla o mestiza, las que no lograron articular una insurgencia popular a largo plazo; la ausencia de las masas en la obtención de tales propósitos, el estimulante ejemplo de las victorias alcanzadas en los otros dominios españoles, especialmente en México, y la debilidad de los intereses metropolitanos explican que el tránsito de la Colonia a la República se hiciese pacífica y sorpresivamente. . . . La sociedad colonial centroamericana fue en más de un momento apéndice administrativo de la Nueva España (México). De ahí que inmediatamente después de alcanzada la independencia política de España los grupos conservadores dominantes incorporaran sin mayor oposición a Centroamérica al imperio mexicano de Iturbide. (Torres Rivas, 1989, pp. 11-13)

En 1970 se publicó un libro que, también desde una perspectiva materialista de la historia y sintetizando los postulados políticos e ideológicos propios de la década de 1960, tuvo un gran impacto en la historia de Guatemala. Nos referimos a *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, escrito por el historiador guatemalteco Severo Martínez Peláez. En palabras del historiador guatemalteco José Cal Montoya (2010):

la patria del criollo es propuesta por su autor como un ensayo sobre la historia de Guatemala bajo principios metodológicos que . . . aplicaban por primera vez, de manera novedosa, los principios del materialismo histórico, para ofrecer una historia «interpretativa» con plenas aspiraciones científicas, y ante todo, con pertinencia social. Severo Martínez es plenamente consciente de que su obra implicará un rompimiento con el itinerario tradicional de la historiografía guatemalteca, hasta esa fecha (1970) complaciente con el poder. Desde esta perspectiva, la entronización de las efemérides, en detrimento del pensar histórico, impide comprender lo que él denomina: «los grandes hechos determinantes sobre el proceso social». De aquí que se requiera una historia que finalmente explique la vida colonial «haciendo

referencia a sus fundamentos», como la afirma en la introducción de su libro. La historia de Guatemala, pensada, reflexionada, investigada y escrita por Severo Martínez, se refiere constantemente «al trabajo de los indios y ladinos menesterosos, a las diversas formas en que fueron explotados». Una historia que, pensada desde los humildes y postergados de la sociedad, consigue «remover la máscara bajo la cual se oculta el verdadero rostro de nuestra realidad colonial» y que siempre ha sustentado ese falso patriotismo del imaginario criollo. La irrupción de estas perspectivas críticas sobre la historia de Guatemala impulsadas por Severo Martínez Peláez asumían la existencia de minorías que, como hoy, siguen interesadas en mantener lo que él señalaba como «aquella ficción histórica de los valores y cultura nacionales». (pp. 217-218)

Por su parte, el historiador argentino Tulio Halperin-Donghi, en un artículo publicado en 1982 y titulado «'Dependency Theory' and Latin American Historiography», sostuvo lo siguiente al respecto de la obra de Severo Martínez Peláez:

Two works inspired in a Marxist perspective, which are destined to become classics of Latin American historiography, were published immediately before and during the controversy we have followed: *El ingenio*, by the Cuban Manuel Moreno Fraginals, and *La patria del criollo*, by the Guatemalan Severo Martínez Peláez. Neither of these authors seems particularly concerned with the theoretical problems explored with growing subtlety in the course of the discussion. Moreno Fraginal owes to Marxism a solid, simple framework on which to display his prodigiously rich and articulate vision of the first sugar century in Cuba; Martínez Peláez' Marxism is crude rather than simple, and both Ciro Cardoso and Murdo MacLeod are right when they stress - from opposite perspectives - the weakness of his thoracal assumptions. But it is enough to read *La patria del criollo* to discover that these criticisms are as irrelevant as they are well-founded: this subtle and sensitive reconstruction of a society and a world view is vastly different from what could be expected from the blunt reductionism of the author's theoretical views on history. (Halperin-Donghi, 1982, pp. 129)

Severo Martínez Peláez (2015) afirmó en su icónica obra *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* que

un estudio que pretende ir a las bases de la sociedad colonial tiene que referirse constantemente al trabajo de indios y de los ladinos menesterosos, a las diversas formas en que fueron explotados, a las pugnas que por ese motivo se daban entre los grupos dominados y los dominantes, y aun entre estos últimos disputándose el dominio de aquellos. Por esa razón, términos

como explotación y clases sociales - y los vastos conceptos económicos y sociológicos que en ellos van expresados - están presentes en todo el ensayo. Como son términos que el uso corriente ha llenado de connotaciones vagas, conviene precisar qué significado tienen en el libro. (p. 7)

Por otra parte, en el prólogo de dicha obra afirmó que

en este libro se ensaya hacer Historia de Guatemala bajo principios metodológicos que se aplican por primera vez al estudio de nuestro desarrollo. Conviene por eso indicar los propósitos del trabajo y avisar al lector sobre dos o tres puntos importantes.

La finalidad de este ensayo no es rendir informe de ciertos hechos averiguados y debidamente comprobados. El libro aporta ciertamente algo a la labor acumulativa de datos históricos, pero su verdadero cometido es más ambicioso: intenta dar un paso en la labor interpretativa de nuestro pasado, y aunque limita sus indagaciones al campo de la vida colonial -como lo anuncia el subtítulo- la tarea implica riesgos y una gran responsabilidad intelectual.

Se entiende aquí por interpretación histórica no aquel fantasear que a título de «historia filosófica» nos habla del «espíritu» de una época, de su «perfil cultural», de la «vocación histórica de sus hombres» y otras quimeras parecidas. Tampoco se toma el compromiso de interpretar como un subterfugio para rehuir la investigación de lo concreto y tejer ingeniosas conjeturas disfrazadas de «ciencias sociales». La Historia interpretativa, realizada bajo las normas que aquí se adoptan, no da por hecha y sabida la síntesis del período estudiado -porque entre nosotros no existen todavía esas condensaciones de conocimiento histórico- sino que la realiza como su labor fundamental, y es en la manera de sintetizar donde se encuentra el carácter interpretativo que a esta investigación se le atribuye. Alcanza ese rango la labor histórica cuando busca y consigue señalar los grandes hechos determinantes del proceso social; no los hechos más ruidosos -no las «efemérides»- sino aquellos que, operando en la base de la estructura de la sociedad, determinaron sus características más importantes y le imprimieron ciertas tendencias a su desarrollo. Así, ensayar la interpretación del proceso colonial guatemalteco -propósito de este libro- es investigar los fenómenos básicos de nuestra sociedad en aquel período y demostrar cómo ellos condicionaron sus modalidades más notorias. Es en dos palabras, explicar la vida colonial haciendo referencia a sus fundamentos... Inevitablemente habrá quienes, motivados por un patriotismo falso y mal intencionado, dirán que en este libro se atenta contra ciertos «valores nacionales» -así, entre comillas-. No hallarán otro

recurso cuando comprueben que el análisis científico remueve la máscara bajo la cual se oculta el verdadero rostro de nuestra realidad colonial. Sin embargo, el autor sabe que esa reacción solo ha de darse entre minorías interesadas en mantener aquella ficción histórica. Un número creciente de guatemaltecos intuye, sin equivocarse, que nuestra afirmación como pueblo exige que aprendamos a renegar de nuestro pasado en tanto que es un pasado colonial; o lo que es lo mismo: la necesidad de reconocernos y afirmarnos más bien en nuestras posibilidades latentes proyectadas hacia el porvenir. Aunque este libro no se propone exaltar ni negar valores, sino explicar realidades, el lector abierto a la verdad encontrará en él, si tal cosa busca, sólidos puntos de apoyo para una enérgica afirmación de nuestro ser social. Es solamente la vieja idea de patria criollista la que en este estudio pone al desnudo sus limitaciones. Con ello se despeja el camino para la formación de un concepto cada vez más amplio de patria guatemalteca, más integrativo, a tono con las exigencias democráticas de la época que nos ha tocado vivir. (Martínez Peláez, 2015, pp. 6-9)

El aporte que consideramos más interesante de Severo Martínez Peláez fue el de ofrecer un discurso de la historia de Guatemala alternativo al nacionalista y oficial sostenido desde el siglo XIX hasta principios de 1970 en Guatemala. Al igual que él, aunque desde perspectivas diferentes, reivindicamos la necesidad de superar las limitaciones de la historia oficial, unidireccional y excluyente, en favor de una historia más plural, integradora y abierta que nos permita una mejor comprensión tanto de la historia de Guatemala como de nuestra realidad actual. Que en Guatemala comenzarán a desarrollarse diferentes narrativas sobre su historia es algo que le debemos a Severo Martínez Peláez.

No obstante, no estamos de acuerdo con la narrativa de Severo Martínez Peláez cuando afirma aquello de que para la construcción de la identidad guatemalteca moderna es necesario «que aprendamos a renegar de nuestro pasado en tanto que es un pasado colonial». Nosotros consideramos que es preciso todo lo contrario: no renegar del pasado de Guatemala, sino redoblar los esfuerzos para una correcta comprensión de dicho período. Consideramos que la construcción de la identidad guatemalteca moderna no debe ser negativa, es decir, partir de la negación y el rechazo del pasado, sino positiva, constructiva y que nos permita superar ese continuo enfrentamiento con la historia que no nos deja avanzar en la construcción de la identidad guatemalteca actual.

A partir de su publicación *La patria del criollo* dividió al público guatemalteco, tanto especializado como no especializado que, utilizando la historia como herramienta, se enfrentó desde el punto de vista político, económico y social propios de aquella época. Sabiendo que ni la historia ni ninguna narrativa

histórica es absoluta, se hace necesario un acercamiento crítico, maduro e intelectual que permita el diálogo y la coexistencia de diferentes narrativas históricas, interpretadas positivamente como un enriquecimiento histórico en lugar de interpretarlas negativamente como peligrosas y conflictivas.

Por último, en 1971, y desde una perspectiva materialista de la historia, el uruguayo Eduardo Galeano publicó un libro que ha pasado a la historia como uno de los más influyentes de la izquierda hispanoamericana: *Las venas abiertas de América Latina*. Este fue un libro producto del contexto político, económico y social que estaba experimentando Hispanoamérica durante la década de 1960, produciendo una narrativa de la cual el propio autor se retractó tiempo después. En la introducción, titulada «Ciento veinte millones de niños en el centro de la tormenta», Eduardo Galeano (2004) afirmó que

es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Todo: la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos naturales y los recursos humanos. El modo de producción y la estructura de clases de cada lugar han sido sucesivamente determinados, desde fuera, por su incorporación al engranaje universal del capitalismo. A cada cual se le ha asignado una función, siempre en beneficio del desarrollo de la metrópoli extranjera de turno, y se ha hecho infinita la cadena de las dependencias sucesivas, que tiene mucho más de dos eslabones, y que por cierto también comprende, dentro de América Latina, la opresión de los países pequeños por sus vecinos mayores y, fronteras adentro de cada país, la explotación que las grandes ciudades y los puertos ejercen sobre sus fuentes internas de víveres y mano de obra. (Hace cuatro siglos, ya habían nacido dieciséis de las veinte ciudades latinoamericanas más pobladas de la actualidad).

Para quienes conciben la historia como una competencia, el atraso y la miseria de América Latina no son otra cosa que el resultado de su fracaso. Perdimos; otros ganaron. Pero ocurre que quienes ganaron, ganaron gracias a que nosotros perdimos: la historia del subdesarrollo de América Latina integra, como se ha dicho, la historia del desarrollo del capitalismo mundial. Nuestra derrota estuvo siempre implícita en la victoria ajena; nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para alimentar la prosperidad de otros: los imperios y sus caporales nativos. En la alquimia colonial y neocolonial, el oro se transfigura en chatarra, y los alimentos se convierten en veneno...

Por eso en este libro, que quiere ofrecer una historia del saqueo y a la vez contar cómo funcionan los mecanismos actuales del despojo, aparecen los conquistadores en las carabelas y, cerca, los tecnócratas en los jets, Hernán Cortés y los infantes de marina, los corregidores del reino y las misiones del Fondo Monetario Internacional, los dividendos de los traficantes de esclavos y las ganancias de la General Motors. También los héroes derrotados y las revoluciones de nuestros días, las infamias y las esperanzas muertas y resurrectas: los sacrificios fecundos. (pp. 16-23)

Si bien tuvo una gran acogida en Hispanoamérica durante las décadas de 1970, 1980 y 1990, con la desaparición del socialismo real —representado en la autodisolución de la Unión Soviética en 1991—, esta narrativa radical, polarizada, simplista («perdimos; otros ganaron») y producto de las contradicciones políticas, económicas y sociales por las que atravesaba Hispanoamérica en esas décadas, fue perdiendo adeptos en favor de otras narrativas históricas. Como narrativa histórica, fue interesante que surgiera un discurso alternativo, original y con nuevas propuestas. No obstante, cuando dicha narrativa carece de suficiente respaldo histórico, académico y científico, no puede sostenerse durante mucho tiempo. El peligro de tratar de explicar el pasado con base en la actualidad es el de reproducir, de manera anacrónica, conflictos actuales al pasado, tergiversando así los procesos históricos en función de ideologías políticas modernas. Esto fue, precisamente, lo que le ocurrió a esta narrativa de «las venas abiertas de América Latina».

2.4 La independencia como producto de las reformas borbónicas

Durante la década de 1970 aparecieron nuevas narrativas históricas que llegaron a convertirse en hegemónicas hasta prácticamente nuestros días. Y dentro de estas nuevas narrativas, una figura destacó por encima de todas las demás: nos referimos al historiador hispanista y americanista de origen británico John Lynch, considerado toda una autoridad en la historia de España y de los procesos de independencia hispanoamericanos. En 1973 publicó una obra fundamental: *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*, en cuyo prefacio de la versión española afirmó lo siguiente:

Este libro intenta presentar una historia moderna de las revoluciones por la independencia de la América hispana... Como las revoluciones culminaron en una diversidad nacional más que en una unidad americana, he creído necesario proceder por regiones sin por ello, espero, descuidar el movimiento continental de los acontecimientos. He adoptado predominantemente el punto de vista hispanoamericano, mirando las revoluciones como crea-

doras de las naciones americanas más que como disolventes del imperio español, y concentrándome en la historia «interna» de la independencia con preferencia a sus aspectos internacionales. Éstas son mis prioridades, y a aquellos que tienen otras solo puedo decirles: este es mi relato y éstas son las pruebas. (Lynch, 1976, p.7)

Lo novedoso de su narrativa fue que situó el origen de los procesos de independencia hispanoamericanos en la segunda mitad del siglo XVIII y, específicamente, con las reformas de Carlos III a finales de dicho siglo. John Lynch sostuvo que, frente a la Casa de Austria —que había gobernado la monarquía durante los siglos XVI y XVII y en donde habían predominado las autonomías locales y regionales—, la Casa de Borbón impuso un nuevo modelo de imperialismo en el mundo hispano que pretendió convertir a Hispanoamérica, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en una verdadera colonia. Así lo afirmó en su obra *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*:

Hispanoamérica estaba sujeta a finales del siglo XVIII a un nuevo imperialismo: su administración había sido reformada, su defensa reorganizada, su comercio reavivado. La nueva política era esencialmente una aplicación del control, que intentaba incrementar la situación colonial de América y hacer más pesada su dependencia. De este modo la reforma imperial plantaba las semillas de su propia destrucción: su reformismo despertó apetitos que no podía satisfacer, mientras que su imperialismo realizaba un ataque directo a los intereses locales y perturbaba el frágil equilibrio del poder dentro de la sociedad colonial. Pero si España ahora intentaba crear un segundo imperio, ¿qué había pasado con el primero?

A finales del siglo XVII Hispanoamérica se había emancipado de su inicial dependencia de España. El primitivo imperialismo del siglo XVI no podía durar. La riqueza mineral era un patrimonio decreciente, e invariablemente engendraba otras actividades. Las sociedades americanas adquirieron gradualmente identidad, desarrollando más fuentes de riqueza, reinvertiendo en la producción, mejorando su economía de subsistencia de alimentos, vinos, textiles y otros artículos de consumo. Cuando la injusticia, las escaseces y los elevados precios del sistema de monopolio español se hicieron más flagrantes, las colonias ampliaron las relaciones económicas entre sí, y el comercio intercolonial se desarrolló vigorosamente, independientemente de la red transatlántica. El crecimiento económico fue acompañado de cambio social, formándose una élite criolla de terratenientes y otros, cuyos intereses no siempre coincidían con los de la metrópoli, sobre todo por sus urgentes exigencias de propiedades y mano de obra. El criollo era el español nacido en América. Y aunque la aristocracia colonial nunca adquirió un

poder político formal, era una fuerza que los burócratas no podían ignorar, y el gobierno colonial español se convirtió realmente en un compromiso entre la soberanía imperial y los intereses de los colonos.

El nuevo equilibrio de poder se reflejó primeramente en la notable disminución del tesoro enviado a España. Esto fue una consecuencia no solamente de la recesión de la industria minera sino también de la redistribución de la riqueza dentro del mundo hispánico. Significaba que ahora las colonias se apropiaban en una mayor proporción su propio producto, y empleaban su capital en su administración, defensa y economía. Al vivir más de sí misma, América daba menos a España. El giro del poder podía también observarse fuera del sector minero, en el desarrollo de las economías de plantación en el Caribe y en el norte de Sudamérica, que vendían sus productos directamente a los extranjeros o a otras colonias. La expansión de la actividad económica en las colonias denota un patrón de inversión – capital americano en economía americana – que, aunque modesto en sus proporciones, estaba fuera del sector transatlántico. América desarrolló su propia industria de astilleros en Cuba, Cartagena y Guayaquil, y adquirió una autosuficiencia global en defensa. Las defensas naval y militar de México y Perú eran financiadas por las tesorías locales, y éstas no solo activaban los astilleros, fundiciones de cobre y talleres de armas, sino también actividades secundarias que servían a esas industrias. Por lo tanto, el declive de la minería no fue necesariamente un signo de recesión económica: puede indicar un mayor desarrollo económico, una transición desde una economía de estrecha base a otra de gran variabilidad...

La autosuficiencia de las colonias americanas fue percibida por los contemporáneos, especialmente por las autoridades españolas. Era éste un tema recurrente de la literatura desarrollista del siglo XVIII, que intentaba encontrar una manera de vincular la economía americana más estrechamente a España. Y esta era la obsesión de muchos virreyes y otros funcionarios, como se puede observar en sus frenéticos consejos de que la dependencia económica debía aumentarse como condición básica de la unión política. . . .

Detener la primera emancipación de Hispanoamérica, éste era el objetivo del nuevo imperialismo de Carlos III. La política conllevaba algunos riesgos: conturbar el equilibrio de fuerzas en las colonias podía minar la fábrica del imperio. Pero hasta el punto en que se podían calibrar, los riesgos eran considerados aceptables. Porque la reforma colonial era una parte de un designio más amplio de crear una España más grande, una visión que compartían

Carlos III y sus ilustrados ministros, nacida de un movimiento de reforma que intentaba rescatar a España del peso del pasado y restaurar su poder y prestigio. La reforma tomó fuerza como consecuencia de la desastrosa derrota a manos de los ingleses en la guerra de Siete Años, y desde 1763 España hizo un esfuerzo supremo por enmendar el equilibrio en Europa y en las América...

La segunda conquista de América fue en primer lugar una conquista burocrática. Después de un siglo de inercia, España volvió a tomar a América en sus manos. Creáronse nuevos virreinos y otras unidades administrativas. Nombáronse nuevos funcionarios, los intendentes. Se intentaron nuevos métodos de gobierno. No se trataba de simples artificios administrativos y fiscales: suponían también una supervisión más estrecha de la población americana. Los intendentes eran instrumentos de control social, enviados por el gobierno imperial para recuperar América.

Al igual que los Borbones fortalecieron la administración, debilitaron a la Iglesia. En 1767 fueron expulsados los jesuitas, unos 2.500 en total, muchos de los cuales eran criollos y quedaban así sin patria y sin misiones. No se dio ninguna razón de la expulsión, pero fue esencialmente un ataque a la semiindependencia de los jesuitas y una afirmación del control imperial. Los jesuitas disfrutaban de una gran libertad en América; también disfrutaban de un poder económico independiente gracias a sus haciendas y a otras formas de propiedad y a sus prósperas actividades empresariales. Los hispanoamericanos consideraron la expulsión como un acto de despotismo contra sus compatriotas en sus propios países. De los 680 jesuitas expulsados de México, alrededor de 450 eran mexicanos; su exilio a perpetuidad fue una causa de gran resentimiento, no solo entre ellos, sino entre sus familiares y simpatizantes que dejaron tras de sí. Pero este fue solo el encuentro preliminar de la larga lucha contra la Iglesia...

La segunda conquista de América sufrió un colapso cuando la propia España fue conquistada por los ejércitos de Napoleón. Pero la estrategia borbónica ya había sido subvertida desde dentro y se había convertido en víctima de sus propias contradicciones. Los planificadores de Madrid no habían previsto las consecuencias de sus acciones o anticipado las respuestas coloniales. Las necesidades inmediatas de la metrópoli frustraron el desarrollo económico de las colonias, única esperanza para el futuro; la legislación social y laboral le enajenó la clase de la cual España dependía para gobernar América; y en último análisis al nuevo imperialismo le faltaba sanción militar. En gran me-

didia, la política borbónica era un error de cálculo, sin relación con el tiempo, la gente y el lugar. Y su liberalismo social y racial, o liberalismo relativo, era impotente para imponerse – era una especie de ilustración sin despotismo–, provocando a los privilegiados sin proteger a los pobres. Esto produjo unas respuestas americanas que sobrevivieron al régimen colonial, una dura actitud hacia los trabajadores, la raza y la clase, que dejó una impronta en las nuevas naciones para las generaciones venideras.

De los nuevos conquistadores se puede decir como epitafio que vinieron demasiado tarde, vieron poco claro y vencieron por poco tiempo. (Lynch, 1976, pp. 10-35)

Según Manuel Chust (2010),

la tesis de Lynch cautivó a un amplio espectro universitario... El éxito en España fue tremendo, y no solo por la magnífica distribución del libro y por el prestigio de una editorial – Ariel – que por aquellos años del tardofranquismo se había ganado ya el reconocimiento de los sectores universitarios anti-franquistas, sino porque contrastó ampliamente con la lectura hegemónica hasta el momento del americanismo español, enclavada en su mayor parte en visiones gloriosas y trasnochadas del Imperio y explicaciones dulcificadoras de las independencias. (p. 17)

Lamentablemente, y como ha sido habitual en los estudios hispanoamericanos de carácter general, Guatemala y Centroamérica fueron entendidas como regiones periféricas y marginales de Nueva España, siendo analizadas e interpretadas desde la perspectiva de los sucesos mexicanos. De ahí que John Lynch, pese a haber advertido que su estudio era regional y desde la perspectiva hispanoamericana, a Guatemala y Centroamérica le dedicó ligeras y esporádicas menciones en el capítulo 9 dedicado a México. Hubo capítulos específicos para el Río de la Plata, Chile, Perú, Venezuela, Colombia y México, pero no para Guatemala y Centroamérica.

En su obra titulada *La independencia de la América española*, publicada en 1996, el historiador ecuatoriano Jaime Edmundo Rodríguez Ordóñez continuó con el desarrollo de, por un lado, la narrativa hispana, y por otro lado, de la narrativa propuesta por John Lynch:

La independencia de la América Española puede entenderse mejor si se le ve como parte de ese proceso de cambio más amplio que se dio en el mundo atlántico durante la segunda mitad del siglo XVIII y los primeros años del XIX. Este período ha sido llamado la «era de las revoluciones democráticas»

debido a que en él algunas sociedades monárquicas se transformaron en democráticas. Esto es, los súbditos de las monarquías se convirtieron en ciudadanos de los estados nacionales. Esta transformación ha sido bien estudiada para los casos de los Estados Unidos y de Francia, pero el mundo hispánico no ha sido examinado desde esa perspectiva. La mayoría de los estudiosos limitan el período de las revoluciones democráticas al siglo XVIII y terminan su análisis en 1799, cuando Napoleón Bonaparte tomó el control de Francia. No obstante, la revolución del mundo hispánico tuvo lugar después de 1808. La independencia de la América española no constituyó un movimiento anticolonial, sino que se dio en el contexto de la revolución del mundo hispánico y de la disolución de la monarquía española en América. De hecho, España fue una de las nuevas naciones que surgieron del resquebrajamiento de aquel sistema político mundial...

La desintegración de la monarquía española en 1808 desencadenó una serie de acontecimientos que culminaron con el establecimiento de un gobierno representativo en el mundo hispánico. El primer paso de este proceso fue la formación, tanto en España como en América, de juntas de gobierno locales que invocaron el principio legal hispánico de que en ausencia del rey la soberanía regresa al pueblo. En última instancia, esto desembocaría en la creación de un Parlamento imperial, las Cortes, y en la Constitución de 1812, que establecía un gobierno representativo para la nación española en todo el mundo, en la que todos los hombres libres se convirtieron en españoles...

La generación de peninsulares y americanos que dirigió la revolución política después de 1808 había sido educada en las instituciones reformadas de la monarquía española. Si bien estaba inspirada por las nuevas ideas de la Ilustración, sus puntos de vista se fincaban en el pensamiento hispánico, que incluía los importantes conceptos de la soberanía popular y del gobierno representativo. España y América, que constituían uno de los mayores segmentos de la civilización occidental, se nutrían de una cultura europea occidental compartida que tenía su origen en el antiguo mundo clásico. Aunque la independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa proveyeron ejemplos excitantes de cambio político, no ofrecieron puntos de vista radicalmente distintos de aquellos que eran ya comunes en la cultura hispánica. La revolución política en el mundo hispánico, por lo tanto, se desarrolló dentro de las fronteras de una legitimada política idealizada y creó una cultura y unas instituciones políticas únicas que no derivaban de modelos extranjeros sino de las tradiciones y la experiencia del propio mundo hispánico. (Rodríguez Ordóñez, 2016, Introducción)

2.5 La independencia como proceso político (revisiónismo)

En 1985, Tulio Halperin-Donghi publicó una obra titulada *Reforma y disolución de los imperios ibéricos 1750-1850*, en la que hizo una propuesta interpretativa novedosa en la que sostenía que los procesos de independencia hispanoamericanos fueron producto de, por un lado, los intentos fallidos de reforma de los viejos imperios europeos y, por otro lado, de la incapacidad de las metrópolis imperiales para sobrevivir en una Europa marcada por los conflictos políticos, económicos y sociales. En la «Presentación» de la obra, Tulio Halperin-Donghi (1985) afirmó que el siglo XIX:

está marcado por dos tentativas de reestructuración del área, la primera emprendida por las potencias imperiales y la segunda como consecuencia del derrumbe del orden colonial. Desde la perspectiva de 1850, ambas aparecen sustancialmente fallidas, y hasta hoy los historiadores han preferido no disputar ese veredicto. Las reformas imperiales intentadas por Portugal y España les son impuestas por la universalización de la historia europea – sobre todo de la historia de los conflictos europeos –, que hace de ultramar a la vez un teatro y un objetivo cada vez más importante en esas disputas... Es un trance peligroso, al que los imperios ibéricos sobreviven mejor que el dominio británico en el continente norteamericano, donde solo se salva Canadá... La crisis y disolución del orden colonial no proviene de la reacción americana a esas reformas, sino de que – aún después de éstas – las metrópolis ibéricas son incapaces de sobrevivir a los desafíos mortales de un conflicto europeo y mundial súbitamente intensificado por la liberación de energías guerreras que la revolución provocó en una Francia que, ya antes de ella, era la primera potencia militar del continente. Es la desaparición de la metrópoli la que impone la segunda reestructuración del área latinoamericana. . . . Como las de la anterior oleada reformista, las reformas intentadas durante el proceso emancipador y en la década de 1820 quedan a mitad de camino. Su éxito solo limitado no asegura esa estabilidad que los antiguos imperios habían logrado... Esas reformas frustradas y esos cambios difíciles de cancelar crean un orden nuevo que apenas merece ese nombre, marcado como está por incongruencias y desequilibrios vistos como amenazas contra cualquier estabilidad. (pp. 9-11)

Pero si hay una figura que ha monopolizado prácticamente ella sola la narrativa sobre los procesos de independencia hispanoamericanos, a partir de la década de 1990, ha sido la del historiador de origen español François-Xavier Guerra. En palabras de Manuel Chust (2010):

Guerra introdujo ya en la década de los ochenta el concepto de revoluciones hispánicas. Y lo hizo en un determinado contexto no solo historiográfico, sino

también político, especialmente internacional... Propuso una vuelta a la historia política desde presupuestos revisionistas. Y lo hizo ... en contraposición a la historia social y económica en boga por aquellos años, pero también en contra de los diversos presupuestos de un marxismo.... en decadencia. Lo cierto es que Guerra, en los noventa especialmente, enamoró a diestro y siniestro... ¿Quién no ha citado a Guerra en sus escritos? (pp. 18-19)

En la introducción de la obra *Modernidades e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, publicada en 1992, François-Xavier Guerra expuso claramente sus ideas y su narrativa histórica acerca de los procesos de independencia hispanoamericanos:

A partir de 1808 se abre en todo el mundo hispánico una época de profundas transformaciones. En España comienza la revolución liberal, en América el proceso que va a llevar a la Independencia. Fenómenos de una importancia fundamental que plantean varios problemas explicativos.

El primero es su relación recíproca. En la mayoría de los casos, estas profundas rupturas han sido estudiadas como si se trataran de dos fenómenos independientes. Quizá porque aún contemplamos estos fenómenos con los ojos de los historiadores del siglo XIX, ya fuesen americanos o españoles, para los cuales el marco de referencia era el Estado-nación. Para los primeros, a través de las «revoluciones» de Independencia, se trataba de legitimar la emancipación de las nuevas «naciones» hispanoamericanas y la formación de regímenes políticos modernos. Para los segundos, la revolución liberal era el tema central y suficiente para una España desgarrada por un paso traumatizante a la Modernidad. Todos olvidaron muy pronto la estructura política que había precedido su existencia como Estados separados: esa estructura política del Antiguo Régimen que era la Monarquía hispánica, con - como se decía entonces - sus dos pilares, el español y el americano...

El segundo problema atañe a la naturaleza de ese proceso. Para sus protagonistas, y para una larga tradición historiográfica, se trata, sin ninguna duda, de un proceso revolucionario. Para los americanos, y desde el principio, se trata de la época revolucionaria por excelencia. Para los españoles, y también desde sus inicios, su carácter revolucionario no ofrece la menor duda. Ahora bien, el consenso terminológico sobre el carácter revolucionario de estos fenómenos esconde diferencias considerables que dependen de lo que se entiende, o se ha entendido, por revolución. Ciertamente para sus protagonistas, el carácter revolucionario de nuestro período tiende a difuminarse y llega incluso a ser totalmente problemático, cuando la revolución se ve, ante todo,

como una radical transformación de las estructuras sociales y económicas, o como el acceso al poder de una nueva clase social...

Queda, en fin, un tercer problema: la relación entre la revolución hispánica y la Revolución Francesa que solo 20 años separan. El plantear la filiación, o el parentesco, entre las dos revoluciones es inevitable, pues que la Revolución Francesa no solo trastocó el equilibrio político europeo, sino que fue un fenómeno social, político y cultural tan nuevo que dominó - como modelo o como objeto de rechazo - todo el debate político europeo de aquella época. . . . Avancemos, desde ahora, que sea cual sea la posición adoptada, favorable o desfavorable, a la Revolución Francesa o a la hispánica, es conceptualmente imposible el identificar una posición ideológica a un supuesto «espíritu» nacional: ni todo lo francés es moderno, ni todo lo español tradicional, ni inversamente. Ningún país es culturalmente homogéneo y la tarea del historiador consiste precisamente en intentar, para una época determinada, el captar y medir la inevitable heterogeneidad cultural...

Pero, no hay que dejar de lado la perspectiva global, pues, ni lo económico-social, ni lo local, explican de manera satisfactoria la característica esencial de las independencias: es decir su simultaneidad y la semejanza de los procesos, a pesar de lo diversas que son las economías y las sociedades americanas. La pluralidad y la diversidad no pueden explicar la unicidad de un fenómeno, ni las estructuras explicar las bruscas rupturas. Lo que todas las regiones de América tienen entonces en común es su pertenencia a un mismo conjunto político y cultural. Es por tanto en el campo de lo político y de lo cultural donde, sin olvidar las otras, habrá que buscar las causalidades primeras. De ahí también viene la importancia fundamental que hay que dar a la cronología, insoslayable en toda la historia política y muy particularmente en las épocas revolucionarias. Si los estudios en el «tiempo largo» convienen a las estructuras, cualesquiera que sean - económicas, sociales, mentales -, las rupturas exigen el «tiempo corto». En estos períodos, triunfa el acontecimiento singular - la caída del muro de Berlín, por ejemplo, en nuestros días -, que, por su carácter único, modifica de modo irreversible las situaciones políticas. (Guerra, 1992, pp. 11-18)

Esta narrativa de François-Xavier Guerra, que tuvo una amplísima acogida a partir de la década de 1990, presentó a los procesos de independencia hispanoamericanos no como algo excepcional dentro del mundo hispano, producto de ideas galicanas o anglosajonas, sino como un proceso gradual, tanto en la Península Ibérica como en Hispanoamérica, que partía de un sustrato político común: lo que nosotros denominamos la tradición hispana. Por otro

lado, cuestionó la visión marxista de las revoluciones hispanoamericanas, indicando que no hubieron ni se pretendieron cambios estructurales o sociales radicales, sino que se mantuvieron los elementos propios de la tradición junto a otros elementos novedosos (de ahí que Manfred Kossok las considerara revoluciones liberales fracasadas); y, por último, planteó la interesante relación entre los postulados de la Revolución francesa frente a los postulados de las revoluciones hispanoamericanas tratando de identificar posibles influencias de la primera en las segundas. Junto a estas ideas, recuperó las narrativas que afirmaban que en el origen de los procesos de independencia hispanoamericanos se encontraban muy presentes las ideas hispanas de la neoescolástica de los siglos XVI y XVII.

No obstante, como afirma Manuel Chust (2010), «los planteamientos de Guerra triunfaron en América, pero pasaron un tanto desapercibidos o con un bajo impacto en España, en donde el manual universitario aún sigue siendo el de John Lynch» (p. 20).

A partir de la década de 1990 y hasta la actualidad, lo que se ha producido, con carácter general, es un gran desarrollo de las narrativas históricas plurales, diversas y abiertas que han enriquecido, desde diferentes perspectivas e interpretaciones, la comprensión histórica de los procesos de independencia hispanoamericanos. Pese a ello, y frente a este gran incremento de narrativas históricas diversas y heterogéneas, las narrativas nacionales y oficiales originadas en el siglo XIX, homogéneas y excluyentes, siguen predominando en la actualidad. Chust (2010) señala que

el tema de las independencias se ha visto enriquecido en los últimos veinte o treinta años por otros enfoques de la historia. . . . Se puede observar que no hay una lectura hegemónica de las independencias. . . . Ahora, creemos, hay una pluralidad más amplia. También una formación más profesional. Y sobre todo, un acceso a las fuentes mucho mayor. Y en este tema, la revolución tecnológica, la digitalización de bibliografía primaria y secundaria, de fuentes documentales, de archivos privados, de catálogos de archivos, de bibliotecas, de prensa, etc., son y han sido fundamentales para las nuevas investigaciones. (pp. 20-21)

2.6 La independencia como proceso anacional (revisionismo)

En 1986, el historiador británico Michael P. Costeloe publicó una obra titulada *La respuesta a la Independencia. La España imperial y las revoluciones*

hispanoamericanas, 1810-1840, en donde cuestionaba el pretendido nacionalismo español al momento de los procesos de independencia hispanoamericanos. En realidad, más que un sentimiento nacional unitario, hegemónico y excluyente, propio de los nacionalismos del siglo XIX en Europa, en la monarquía hispánica existieron diferentes identidades y lealtades locales y regionales, atendiendo a sus características sociales propias de la Edad Media y del antiguo régimen. Así, en la obra citada de Michael P. Costeloe (2010) se indicó lo siguiente respecto a los procesos de independencia hispanoamericanos:

La mayoría de los españoles¹ tuvieron poco o ningún interés por esos trascendentales acontecimientos y, cuando más, se mostraban indiferentes ante el destino de su imperio. No existe indicio alguno de expresión pública o de sensación de desastre nacional, o de disposición a hacer sacrificios en aras de la conservación de la herencia imperial. Los intentos gubernamentales de establecer impuestos especiales para hacer frente al esfuerzo de la guerra en América encontraron las acostumbradas tácticas evasivas con que ordinariamente se recibían los impuestos...

Para la mayoría de los españoles, por tanto, para los campesinos rurales, para los trabajadores urbanos, para la mayoría de los que constituían las clases medias y altas, América estaba desligada y aparentemente no tenía relación alguna con sus vidas diarias, ya que personalmente no derivaba ningún beneficio inmediato de ella. Aun cuando se había reducido la importación de productos coloniales que consumían esos individuos, como el azúcar, el café, el cacao, etc., las pocas pruebas con que contamos parecen sugerir que no se produjo una significativa escasez o un prolongado aumento de precios de esas mercancías. Otras fuentes alternativas de abastecimiento así como el comercio de contrabando probablemente suministraban el faltante. (pp. 15-19)

El autor sostuvo en su momento que esa falta de interés entre la mayoría de los españoles peninsulares respecto a los procesos de independencia hispanoamericanos se debió al orden de prioridades que asumieron, colocando en primer lugar la invasión napoleónica de 1808 y los sucesos posteriores en la Península Ibérica frente a los sucesos hispanoamericanos. En realidad —y esta sería la interpretación que hizo la narración anacional posterior—, esa falta de interés de la mayoría de los españoles peninsulares por Hispanoamérica se

¹ Se refiere aquí a los españoles de la Península Ibérica, no a los españoles de Hispanoamérica. Es importante esta apreciación porque, según la Constitución Política de la Monarquía Española, todos los habitantes de la monarquía pasaban a ser españoles por ley, estuvieran en Europa, África, América o Asia, por donde se extendía la monarquía.

debió, fundamentalmente, a que nunca se desarrolló un sentimiento nacional, al estilo moderno, en toda la monarquía hispánica². Prevalcieron en los procesos de independencia hispanoamericanos las diversas lealtades e identidades propias de dicha monarquía, que respondían a sus fundamentos medievales y del antiguo régimen.

Para la consolidación de esta narrativa anacional de los procesos de independencia hispanoamericanos, que se aleja de las tradicionales narrativas nacionalistas propias del siglo XIX, ha sido necesario esperar al siglo XXI y a la publicación de una obra que se ha convertido en referente para esta nueva narrativa. Nos referimos a la obra coordinada por el historiador español François-Xavier Guerra y el historiador italiano Antonio Annino, publicada en 2003, titulada *Inventando la nación: Iberoamérica. Siglo XIX*. En la introducción de dicha obra, François-Xavier Guerra afirmó que

la figura de la nación domina toda la historia contemporánea. Admirada o criticada, la nación es la referencia obligada de todas las construcciones políticas modernas. Ella fue, y continúa siendo aun donde se intenta superarla, la justificación suprema de la existencia de estados independientes. La soberanía de la nación es el primer axioma de toda legitimidad política. A pesar de las múltiples críticas de que ha sido objeto y de los muchos conflictos provocados por ella, no existe aún un modelo alternativo al ideal del Estado-nación que nos legaron las revoluciones de finales del siglo XVIII.

Reflexionar sobre ella es salir en busca de una figura a la vez omnipresente y proteiforme en la historia de los dos últimos siglos. (Annino y Guerra, 2003, p. 7)

Por su parte, un año antes, el jurista y catedrático español de filosofía del derecho, Francisco José Contreras Peláez, publicó un artículo titulado *Cinco tesis sobre el nacionalismo*, en donde el primero apartado llevó por título: «El nacionalismo no es un sentimiento natural y universal, sino una doctrina política vinculada a cierta época histórica». En dicho apartado afirmó que

en las investigaciones sobre el fenómeno nacionalista tiende a producirse una inquietante suplantación de la perspectiva *etic* (la del interprete exterior) por la perspectiva *emic* (la perspectiva «interna», propia del protagonista del fenómeno estudiado. Ello implica que, con demasiada frecuencia, el sociólogo, el filósofo o el historiador dan acríticamente por buena la autocomprensión

² Este sentimiento trató de desarrollarse con la Constitución Política de la Monarquía Española de 1812, con escaso éxito, ya que la monarquía terminó fragmentándose en cerca de una veintena de estados-nación modernos e independientes entre sí.

del nacionalismo; aceptando inadvertidamente lo que el nacionalismo dice o piense acerca de sí mismo. . . . El nacionalismo ha triunfado en ese sentido: ha conseguido informar la percepción de la realidad de generaciones enteras. (Contreras Peláez, 2002, pp. 258-259)

En 2010, el historiador español Tomás Pérez Vejo, en el contexto de las conmemoraciones del bicentenario de las independencias hispanoamericanas, publicó una obra muy interesante por las hipótesis que planteó, producto de todo el desarrollo historiográfico de las últimas décadas: *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de Independencia hispanoamericanas*. Cuatro fueron las hipótesis o teorías desarrolladas en esa obra: en primer lugar, las independencias hispanoamericanas no fueron guerras de liberación nacional, sino guerras civiles dentro de la monarquía española; en segundo lugar, relacionado con la primera hipótesis, no existieron naciones antes de las independencias, sino que los estados-nación modernos se crearon tras los procesos de independencia hispanoamericanos, no antes; en tercer lugar, las independencias hispanoamericanas no fueron motivadas por la oposición o enfrentamiento entre criollos y peninsulares, sino por cuestiones políticas, económicas y sociales que iban mucho más allá del reduccionismo histórico tradicional de criollos contra peninsulares; y, en cuarto lugar, confluyeron en las independencias hispanoamericanas diversas revoluciones con intereses políticos, económicos y sociales muy diversos en función de la región hispanoamericana analizada.

En *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de Independencia hispanoamericanas*, Tomás Pérez Vejo (2019) afirmó, respecto a los procesos de independencia hispanoamericanos, que:

como consecuencia de su importancia histórica, estas han sido estudiadas minuciosamente hasta el punto que resulta legítimo preguntarse qué sentido tiene volver, una vez más, sobre lo ocurrido en la antigua América española en la segunda y tercera décadas del siglo XIX. Por extraño que pueda parecer, sin embargo, a punto de cumplirse doscientos años del inicio de las llamadas guerras de independencia americanas, la interpretación sobre lo ocurrido sigue siendo difícil y problemática. No para el público en general, incluidos muchos historiadores profesionales, para el que el relato canónico sigue siendo el de unas guerras de liberación nacional en las que las naciones americanas, esclavizadas por la nación española, consiguieron su independencia poniendo fin a tres siglos de colonialismo y explotación económica...

El núcleo duro de este relato, implícito o explícito, es la existencia previa de identidades nacionales en el interior de la Monarquía católica y, como

consecuencia, la interpretación de las guerras de independencia como un conflicto de naciones en lucha por la soberanía, al que se le suele añadir, en flagrante contradicción, un enfrentamiento entre criollos y peninsulares. En flagrante contradicción porque en la sociedad americana de inicios del siglo XIX la filiación nacional tenía un marcado carácter étnico: ser español no significaba haber nacido en España sino ser blanco, de ahí la distinción entre españoles europeos y españoles americanos de la publicística de aquel tiempo. Algo que hace prácticamente imposible que las guerras de independencia pudieran ser a la vez guerras entre naciones y guerras entre criollos y peninsulares.

A estas líneas argumentales básicas se le suelen añadir unas cuantas pinceladas expresionistas de explotación colonial, en un mundo regido por la arbitrariedad y el despotismo, como la causa inmediata de una rebelión que adquiere así un claro matiz de lucha por la libertad y contra la opresión económica, social y étnica.

Son lo que François-Xavier Guerra llamó «interpretaciones clásicas» de las independencias en las que estas son explicadas como la consecuencia del deseo de emancipación nacional y del rechazo al despotismo español. Estas «interpretaciones clásicas» suponen una serie de afirmaciones previas realmente problemáticas, entre otras, que en ese momento histórico existían naciones en el sentido moderno del término; que la Monarquía católica era un imperio con características iguales o semejantes a las de los grandes imperios coloniales de la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX; que en las guerras de independencia lucharon criollos contra peninsulares; y que las guerras fueron un enfrentamiento entre modernidad (América) y arcaísmo (España). Una bella leyenda que tiene en su contra casi todo, salvo la satisfacción vacua de lo políticamente correcto, y que se convierte en una magnífica forma de no entender nada...

No se está planteando un revisionismo extremo, tipo el que hace Furet respecto a la Revolución francesa. El conflicto de las independencias fue básicamente de carácter político-ideológico, lo que no impide que una vez desatado se dirimieran también en él problemas raciales, económicos, sociales, etc., hasta aparentemente, incluso en algunos casos, suplantarlos. No es tampoco una interpretación radicalmente nueva. En las últimas dos décadas ha ido cuajando un nuevo modelo interpretativo, obra en gran parte de François-Xavier Guerra y Jaime E. Rodríguez, cuya premisa central

es el carácter básicamente político del conflicto de las independencias.
(Introducción, versión Kindle)

2.7 La independencia como un fenómeno regional

En las últimas décadas el espacio regional ha ido cobrando cada vez más importancia en las nuevas narrativas sobre los procesos de independencia hispanoamericanos, abandonando las visiones que pretendían generalizar y unificar todo el proceso por una visión más específica, particularista y regional, que fue identificando similitudes, pero, sobre todo, diferencias entre los procesos de independencia hispanoamericanos. Asimismo, estas narrativas regionales sacaron a la luz novedosas investigaciones que eran prácticamente desconocidas, evidenciando los elementos diferenciadores que existieron en cada uno de los procesos de independencia hispanoamericanos.

Este ha sido el caso, para la región centroamericana, del historiador estadounidense Miles L. Wortman (1976), quien, en un artículo titulado *Legitimidad política y regionalismo. El Imperio mexicano y Centroamérica*, afirmó lo siguiente:

La libertad no fue el único resultado de la independencia mexicana para Centroamérica. Las declaraciones de independencia de varios ayuntamientos centroamericanos se dirigieron tanto hacia la vieja metrópoli como hacia la sede del gobierno realista en Guatemala. Si los intentos de liberarse del yugo español se cumplieran, también quedaría satisfecho el viejísimo deseo de establecer un gobierno local. Así fue como los ayuntamientos más importantes, en San Salvador, Comayagua (Honduras), Ciudad Real (Chiapas) y León (Nicaragua), declararon su intención de autogobernarse y quedar desligados de su antigua capital. Por otra parte, las municipalidades más pequeñas trataron de ganar mayor poder al declarar su lealtad a Guatemala y su libertad frente a las autoridades políticas que las gobernaban en la región, es decir, las ciudades de San Salvador, Comayagua y León. Esta tendencia a formar divisiones políticas más pequeñas y fragmentadas fue un punto crítico después de la independencia al presentarse la posibilidad de unión al naciente imperio de Agustín de Iturbide. La nación mexicana, más fuerte, sería un polo de atracción hacia el que se orientarían los más débiles cabildos centroamericanos, buscando así liberarse del puño de Guatemala. El imperio trataría de funcionar, al igual que la monarquía española, como fuerza cohesiva y autoridad a la que podrían recurrir los intereses regionales. Sin embargo, a pesar de la unificación de los débiles estados centroamericanos y de la fuerza de la nación mexicana..., la fragmentación regional

continuó en Centroamérica con el mismo grado y de la misma forma que antes. (pp. 238-239)

Por otra parte, en 1977, el historiador guatemalteco Jorge Luján Muñoz publicó la obra *La independencia y la anexión de Centroamérica a México*, en donde señaló, desde una perspectiva regional, la necesidad de superar los estudios tradicionales de historia para ofrecer nuevas perspectivas e interpretaciones sobre el proceso de independencia de Guatemala y Centroamérica. En la advertencia inicial de la segunda edición, Jorge Luján Muñoz (1982) afirmó lo siguiente:

La independencia de Centroamérica es un tema que ha interesado a multitud de historiadores; el número de trabajos que se ha producido es numerosísimo; parecería que poco podría agregarse a su mejor comprensión. Afortunadamente, la historia, como todas las disciplinas humanas, está sujeta a constante revisión; cada nueva generación está en la obligación de aportar sus nuevas perspectivas, basadas en los nuevos instrumentos y posibilidades que otorga el cambio en las ideologías y las ciencias. La historia tradicional, como dice Fernand Braudel, se ha interesado en el tiempo corto, el individuo, el acontecimiento. Así, el estudio de nuestra independencia se ha hecho centrándose, sobre todo, en la acción de los individuos y en el acontecimiento aislado. Por ejemplo, el 15 de septiembre ha sido acontecimiento de especial atracción. Una de las aportaciones más importantes que ha dado nuestra época al mejoramiento del estudio del pasado es el estudio de lo que el citado Braudel llama «larga duración»; es decir, ver el fenómeno en tiempo prolongado, a través de su desenvolvimiento. Indudablemente, el estudio del tiempo corto - el acontecimiento - aporta luces y es necesario. Pero la perspectiva definitiva solo se obtiene cuando se hace el estudio interrelacionado de los acontecimientos; entonces, se les puede ubicar en su verdadero sentido. Los estudios generales del proceso de la independencia centroamericana han sido, por lo general, de tipo narrativo, sin penetrar en lo fundamental: establecer la coherencia de los acontecimientos, interpretarlos dándoles su significado. Por otro lado, no se ha hecho a través de lo que ahora se llama historia social; es decir, enfocando el estudio de la sociedad global, de los factores sociales, del ambiente ideológico, etc., y de cómo todos esos factores se interrelacionaron. Es importante tener en cuenta otra limitación. Cuando un acontecimiento - como la independencia - se convierte en motivo de conmemoración cívica - 15 de septiembre -; se corre el riesgo de otorgarle una carga emotiva que dificulta su comprensión. Hay aspectos que se dan por establecidos y otros que se vuelven intocables. Mucha gente cae en confundir el festejo con el acontecimiento festejado, y así llega a creerse en la participación popular y mayoritaria. (pp. 5-6)

En el mismo año de 1971, el historiador costarricense Gabriel Ureña Morales afirmó, en una obra de compilación general sobre Centroamérica motivada por la conmemoración del sesquicentenario de la independencia (*Centroamérica en las vísperas de la independencia*), que

quizá tendremos que rectificar algunos conceptos repetidos con frecuencia por historiadores centroamericanos, que no han tomado muy en consideración el hecho de que desde fines del siglo XVIII el Reino de Guatemala estuvo bajo «Régimen de las Intendencias», introducido por la monarquía española de la dinastía borbónica, de tendencia centralizadora. Este sistema administrativo, introducido por Carlos IV, fue el principal impulso innovador dentro de las reformas políticas y administrativas del siglo XVIII en las colonias hispanoamericanas. (Ureña, 1971, p. 11)

Para el caso concreto de Guatemala y Centroamérica, el interés histórico-social por el proceso de independencia, que prácticamente había sido monopolizado por el materialismo histórico en las décadas anteriores, fue superado. En 1991 el historiador norteamericano Miles L. Wortman publicó una importante obra regional en la que analizó los aspectos políticos, económicos y sociales antes, durante y después de los procesos de independencia centroamericanos. La obra, titulada *Gobierno y sociedad en Centroamérica, 1680-1840*, se alejó del marcado materialismo histórico de Severo Martínez Peláez y de Eduardo Galeano, realizando una interpretación más aséptica y documentada de la sociedad centroamericana del siglo XVII al siglo XIX. En la presentación de la segunda edición de la obra, del 2012, Rolando Ramírez Paniagua afirmó que

el trabajo del Dr. Wortman es sociología, es historia y es filosofía. Refleja una manera de organizar la sociedad, ya sea impositiva o autónomamente. . . . El propio autor se pregunta, y propone respuestas, acerca de qué factores sociales y políticos condujeron a la anarquía que saturó al Siglo XIX y que en cierto grado aún sigue siendo, igual que los omnipresentes volcanes, la herencia social y política de Centroamérica. La tesis que subyace por parte del Dr. Wortman es que aún en nuestro tiempo las ideologías contemporáneas hacen eco a la dicotomía entre el patrimonio Habsburgo de la sociedad tradicional económica y política, autonomía regional e ideales cristianos y el legado borbónico de economía liberal, autoridad centralizada y pensamiento «ilustrado». (Ramírez como se citó en Wortman, 2012, pp. XXVII-XVIII)

El autor de dicha obra, Miles L. Wortman, afirmó en el prefacio lo siguiente:

Como reseña, este estudio examina la tradición y el cambio: la tradición de los amerindios a medida que era transformada por las instituciones de los Habsburgos y que evolucionaba hacia una tradición de Centroamérica, la

cual se vio atacada en la edad de la Ilustración y que, a su vez, cayó bajo el ataque del movimiento nacionalista del siglo XIX. Es el tema constante de la historia centroamericana: insularidad defensiva versus fuerzas invasoras, resistencia, adaptación o sumisión. La élite criolla que encabezó el movimiento independentista no era una fuerza tradicional, porque venció y sumergió a las familias y los derechos tradicionales. Más bien, fue una fuerza invasora que arremetió contra el absolutismo borbónico cuando este atacó las prerrogativas de los comerciantes y la fuerza de la economía occidental. Las revueltas nacionalistas de la década de 1830 fueron una reacción a esa invasión. Finalmente, este estudio trata de la fragmentación de ese mínimo de unidad de la sociedad hispánica, católica y habsburga, fragmentación que llegó a su apogeo durante la Federación Centroamericana. ¿Por qué una colonia que, igual que un volcán inactivo, estuvo en paz durante 250 años y que alcanzó pacíficamente su independencia hizo erupción y se derrumbó en desunión y violencia, primero entre regiones oligarcas y luego entre razas y clases, para transformar el paisaje? ¿Qué factores sociales y políticos condujeron a la anarquía que saturó al siglo XIX y que aún sigue siendo, igual que los omnipresentes volcanes, la herencia social y política de Centroamérica? (Wortman, 2012, pp. XXXIV-XXXV)

Como afirmó Coralia Gutiérrez Álvarez (2009),

en las últimas dos décadas, la producción historiográfica en Centroamérica ha aumentado notablemente. Cuando menos se ha triplicado, considerando tan solo los estudios sobre la independencia. . . . Existen varias explicaciones para ello, entre las más importantes se encuentra la relativa estabilidad de que ahora disfruta el área, después de las guerras civiles y las agresiones externas que la inundaron, así como la creación de nuevas instituciones de investigación y educación superior y los mayores recursos humanos y materiales con que cuentan todas ellas. Factores que muchas veces han estado vinculados, ya que un mejor clima social y político ha hecho posible, por ejemplo, la cooperación internacional, sobre todo mexicana, española, francesa y estadounidense. (párr. 4)

Muchos han sido, y siguen siendo, los historiadores preocupados por la historia regional, específicamente centroamericana, que han hecho grandes aportes, desde perspectivas diferentes, a la disciplina histórica en la región. Estos aportes se han traducido en un considerable incremento, tanto cualitativo como cuantitativo, de las narrativas históricas sobre el proceso de independencia centroamericano. Por citar solo unos cuantos ejemplos de este desarrollo histórico regional en Centroamérica, tenemos las obras de Edelberto Torres Rivas (1968), *Interpretación del desarrollo social centroamericano*; Severo Martínez Peláez (1970), *La patria del criollo*; Carlos Meléndez Chaverri (1970), *La Ilustración en*

el Reino de Guatemala; Chester Zelaya (1971), *Nicaragua en la independencia*; Jorge Luján Muñoz (1971), *La independencia y la anexión de Centroamérica a México*; Academia de Geografía e Historia de Costa Rica (1971) *Centroamérica en las vísperas de la Independencia*; Jorge Mario García Laguardia (1971), *Orígenes de la democracia constitucional en Centroamérica*; Miles L. Wortman (1976), *Legitimidad política y regionalismo - El Imperio Mexicano y Centroamérica*; Ralph Lee Woodward (1976), *Central America. A Nation Divided*; Mario Rodríguez (1978), *El experimento de Cádiz en Centroamérica, 1808-1826*; Stephen Webre (1980), *The Social and Economic Bases of Cabildo Membership in Seventeenth-Century Santiago de Guatemala* (tesis de doctorado); Juan Carlos Solórzano Fonseca (1981), *Population et systèmes économiques au Guatemala (1690-1818)*; Héctor Pérez Brignoli (1985), *Breve historia de Centroamérica*; Stephen Andrew Webre (1989), *La Sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*; Héctor Pérez Brignoli (1993), *Historia general de Centroamérica, vol. 3: De la Ilustración al Liberalismo (1750-1870)*; Carlos Meléndez Chaverri (1993), *La independencia de Centroamérica*; Jorge González Alzate (1994), *A History of Los Altos. Guatemala* (tesis de doctorado); Cristina Zilbermann de Luján (1995), *Historia General de Guatemala, tomo 3, Siglo XVIII hasta la Independencia*; Arturo Taracena Arriola (1997), *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*; Timothy Anna (1999), «Casos de continuidad y ruptura. Nueva España y Capitanía General de Guatemala», en *Historia general de América Latina*, vol.5, pp. 213-244; David Díaz Árias (2002), «Alocuciones constructoras y demostradoras de identidad: discursos del 15 de septiembre de 1871 en Centroamérica», en *Revista de historia*, n. 45, pp. 287-323; Arturo Taracena Arriola (2002), *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, vol.1; Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera (2003), *Mestizaje, poder y sociedad*; Sajid Alfredo Herrera Mena (2005), *La herencia gaditana. Bases tardías coloniales de las municipalidades salvadoreñas, 1808-1823* (tesis doctoral); Xiomara Avendaño Rojas (2007), *Elecciones indirectas y disputa del poder en Nicaragua: el lento camino hacia la modernidad*; Jordana Dym (2007), «Soberanía transitiva y adhesión condicional: lealtad e insurrección en el Reino de Guatemala, 1808-1811», en *Araucaria*, n. 18, pp. 196-219; Aaron Pollack (2008), *Levantamiento k'iche' en Tonicapán. Los lugares de la política subalterna*; Carlos Puente Martín (2021), *La independencia de Centroamérica y la influencia extranjera*; David Jaime Hernández Gutiérrez (2021), *15 de septiembre de 1821. La desvinculación del Reino de Guatemala y la oportunidad perdida*; León María Gómez Rivas (2021), *Escolástica e independencia: las bibliotecas jesuitas al tiempo de la emancipación*; y Elizeth Payne y Sajid Herrera (2021), *La justa libertad de los pueblos. Las independencias en Centroamérica, Chiapas y Panamá*.

3. Narrativas frente a narrativa: conclusión

En la actualidad, y siguiendo a Pedro Pérez Herrero con su interesante artículo titulado *Las independencias americanas. Reflexiones historiográficas con motivo del Bicentenario* (Pérez Herrero, 2010, pp. 51-72), cinco son las narrativas generales que, a su juicio, aborda la historiografía actual sobre los procesos de independencia hispanoamericanos:

1. las narrativas que abordan de manera consciente y plural el espacio geográfico con carácter continental, regional o local, por un lado, y las que abordan la coordenada de tiempo —analizando el tiempo largo, el tiempo medio o el tiempo corto—, por otro lado;
2. las narrativas sociales, que analizan el proceso desde perspectivas como la de las revoluciones liberales-burguesas del siglo XIX, de las guerrillas, de las reacciones étnicas o de lucha de clases;
3. las narrativas que analizan el proceso desde el punto de vista de la nación, debatiendo si existían o no naciones, en el sentido moderno de la palabra, antes de las independencias, presentando unos la imagen de luchas de liberación nacional, mientras que otras las niegan; por otro lado, también se ha defendido en estas narrativas la definición de los procesos de independencia hispanoamericanos como guerras civiles dentro de la monarquía hispánica;
4. las narrativas que analizan las influencias extranjeras, galicanas y anglosajonas fundamentalmente, como los elementos fundamentales que dieron lugar a los procesos de independencia hispanoamericanos;
5. y las narrativas que analizan la política y las ideas propias del mundo hispano e interpretan los procesos de independencia hispanoamericanos como un proceso político-ideológico propiamente hispano.

La conclusión a la que llegamos es que la gran diversidad de narrativas históricas que han ido apareciendo sobre los procesos de independencia hispanoamericanos, sobre todo desde mediados del siglo XIX, es lo mejor que le ha podido pasar a la disciplina histórica. Lejos de la confianza ciega que impusieron, y que todavía hoy pretenden imponer las narrativas oficiales, caracterizadas por ofrecer relatos simples, absolutos, monopólicos y excluyentes, en las últimas décadas hemos asistido a una muy interesante y beneficiosa liberalización de la Historia y de sus narrativas. Narrativas que, sin pretender ser absolutas, monopólicas y excluyentes, ofrecen discursos plurales, heterogéneos, diversos e integradores.

Consideramos que todas las narrativas pasadas, presentes y futuras, con sus diferentes objetos de estudio, puntos de interés e interpretaciones,

enriquecen el conocimiento histórico del ser humano. Hoy en día no existe, o no debería existir, una narrativa absoluta y excluyente sobre los procesos de independencia hispanoamericanos, habida cuenta de que, al ser un proceso de enorme complejidad, ninguna narrativa es capaz de abarcar por sí sola toda esa complejidad. De ahí que la mejor opción para tratar de acercarnos, en este caso, a los procesos de independencia hispanoamericanos, sea a través del conocimiento de las múltiples y diversas narrativas que existen sobre dichos procesos.

A partir de aquí, la tarea que nos queda a nosotros, si queremos hacer historia, es la de ser críticos a la hora de enfrentarnos a esa gran cantidad de narrativas existentes sobre un mismo proceso histórico. Es decir, esforzarnos por ver qué narrativas se sustentan en la evidencia histórica y cuáles no, ya que muchas narrativas se alejan, precisamente, de la evidencia histórica para construir relatos políticos e ideológicos, no históricos. Esa es la gran responsabilidad que tenemos todos, como individuos de una sociedad libre, a la hora de reconstruir nuestra historia. Pero alejarnos de las pretendidas narrativas oficiales, hegemónicas y absolutas, que nos invitan a que no seamos críticos, a que no pensemos por nosotros mismos y a que no nos desviemos de dichos discursos, no es una tarea fácil, pero es una tarea necesaria para el siglo XXI.

Referencias

- Annino, A. y Guerra, F. (2003). *Inventando la nación: Iberoamérica. Siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.
- Cal Montoya, J. (2010). "La patria del criollo" de Severo Martínez Peláez. Reflexiones sobre su legado (1970-2009). *Cuadernos Americanos: Nueva Época*, 3, 209-226.
- Chust, M. (2010). *Las independencias iberoamericanas en su laberinto. Controversias, cuestiones, interpretaciones*. Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- Chust, M. y Frasset, I. (2012). *La patria no se hizo sola. Las Revoluciones de Independencias iberoamericanas*. Sílex ediciones.
- Contreras Peláez, F. (2002). Cinco tesis sobre el nacionalismo. *Revista de estudios políticos*, 118, 257-290.
- Costeloe, M. (2010). *La respuesta a la independencia. La España imperial y las revoluciones hispanoamericanas, 1810-1840*. Fondo de Cultura Económica.

- Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo Veintiuno editores.
- Guillén y Tato, J. (1953). *Independencia de América. Índice de los papeles de expediciones de Indias*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Histórico de Marina.
- Giménez Fernández, M. (1947). *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Gutiérrez Álvarez, C. (200). *La historiografía contemporánea sobre la independencia en Centroamérica*. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.54642> <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.54642>
- Godechot, J. (1974). *Las revoluciones (1770-1799)*. Editorial Labor S.A.
- Gómez Rivas, L. (2021). *Escolástica e independencia: las bibliotecas jesuitas al tiempo de la emancipación*. Editorial Fe y Libertad.
- Guerra, F. (1992). *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Editorial Mapfre.
- Halperin-Donghi, T. (1982). "Dependency Theory" and Latin American Historiography. *Latin American Research Review*, 17, 115-130. <https://doi.org/10.1017/S0023879100028545>
- Halperin-Donghi, T. (1985). *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*. Alianza Editorial.
- Hernández Gutiérrez, D. (2021a). 15 de septiembre de 1821. La desvinculación del Reino de Guatemala y la oportunidad perdida. *Universidad Francisco Marroquín*.
- Hernández Gutiérrez, D. (2021b). Fe y libertad hispanas en el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821, *Revista Fe y Libertad*, 4(2), 33-60 <https://doi.org/10.55614/27093824.v4i2.109>
- Kossok, M. (1989). El contenido burgués de las revoluciones de independencia en América Latina. *Secuencia*, 13, 144-162. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i13.247>
- Levene, R. (1973). *Las Indias no eran colonias*. Espasa-Calpe S.A.

- Luján Muñoz, J. (1982). *La independencia y la anexión de Centroamérica a México* (2a. ed.). Serviprensa Centroamericana.
- Lynch, J. (1976). *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*. Editorial Ariel.
- Martínez Peláez, S. (2015). *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Editorial digital Piolin.
- Marx, K. y Engels, F. (1978). *La revolución en España*. Editorial Progreso.
- Palmer, R. (1954). The world revolution of the West: 1763-1801, *Political Science Quarterly*, 69, 1-14. <https://doi.org/10.2307/2145054>
- Palmer, R. (2014). *The age of the democratic revolution. A political history of Europe and America, 1760-1800*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400850228-004>
- Pérez Herrero, P. (2010). Las independencias americanas. Reflexiones historiográficas con motivo del Bicentenario. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 32, 51-72.
- Pérez Vejo, T. (2019). *Elegía criolla, una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*. Editorial Crítica.
- Rodríguez Ordóñez, J. (2010). Interpretaciones generales de las independencias. En A. Ávila y V. Guedea (coordinadores), *La independencia de México: temas e interpretaciones recientes* (pp. 201-218). Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Históricas .
- Rodríguez Ordóñez, J. (2016). *La independencia de la América Española*. Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México.
- Roura, L. y Chust, M. (2010). La ilusión heroica. Colonialismo, revolución e independencias en la obra de Manfred Kossok. *Publicaciones de la Universidad Jaime I*.
- Stoetzer, O. (1962). La influencia del pensamiento político europeo en la América española. *Revista de estudios políticos*, 123, 257-266.
- Torres Rivas, R. (1989). *Interpretación del desarrollo social centroamericano*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Ureña, G. (1971). Estructura política del Reino de Guatemala. En *Centro América en las vísperas de la Independencia* (pp. 9-36). Comisión Nacional del

Sesquicentenario de la Independencia de Centro América y Academia de Geografía e Historia de Costa Rica.

Wortman, M. (1976). Legitimidad política y regionalismo. El Imperio Mexicano y Centroamérica. *Historia Mexicana*, 26, 238-262.

Wortman, M. (2012). Gobierno y sociedad en Centroamérica, 1680-1840 (2a. ed.). Cara Parens.

Ycaza Tigerino, J. (1949). El primer Congreso hispanoamericano de Historia. *Revista de Estudios Políticos*, 48, 332-338.

Derechos de Autor (c) 2022 David Jaime Hernández Gutiérrez



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Aportes femeninos a la sociedad guatemalteca del siglo XIX: la «gallardía heroica» de Lola Montenegro

Feminine contributions to 19th century Guatemalan society: the “heroic gallantry” of Lola Montenegro

Guillermina Herrera Peña

Academia Guatemalteca de la Lengua
juliaguillermina.herrera@gmail.com

Resumen: Este ensayo intenta rescatar la figura de Claudia de los Dolores Montenegro González —más conocida como Lola Montenegro— y el peso específico de sus aportes como activista política y poeta en las apuestas republicanas decimonónicas de nuestro medio y a la conformación de la sociedad guatemalteca.

Palabras clave: guatemalteca, poeta, activista, mujer, construcción de la república, modelaje de la sociedad.

Abstract: This essay intends to rescue the figure of Claudia de los Dolores Montenegro González —better known as Lola Montenegro— and the specific weight of her contributions as a political activist and poet in the nineteenth-century republican bets of our environment and the conformation of Guatemalan society.

Keywords: Guatemalan, poet, activist, woman, construction of the republic, modeling of society.

Introducción

En un turbulento y agotador escenario, finalmente, el 21 de marzo de 1847 se firmó el decreto que proclamaba como república a Guatemala, escondiéndose definitivamente de la República Federal de Centroamérica, creada en 1824 y que, para entonces, ya había fracasado aparatosamente. A la creación de la república siguieron tiempos difíciles de pugnas entre conservadores y liberales, el triunfo militar de estos últimos, la implantación del sui generis liberalismo guatemalteco y las dictaduras y tiranías que caracterizaron sus gobiernos, hasta mediados del siglo XX.

Muchos son los estudios publicados sobre estos acontecimientos, pero poco se ha dicho del aporte femenino en tan crucial etapa de nuestra historia. No es de extrañar que así suceda en un medio como el guatemalteco, donde está casi todo por decir sobre los aportes femeninos a la política, a la cultura y a la sociedad. De ahí que, cuando se recuerda a los protagonistas de la defensa del federalismo centroamericano, de los orígenes y desarrollo de nuestra república y del modelaje de nuestra sociedad, la tendencia haya sido detenerse en los «héroes» —reales o imaginarios— y olvidar a las mujeres.

Este es el caso de Claudia Dolores Montenegro, más conocida como Lola Montenegro, poeta y activista que nació y murió en la Nueva Guatemala de la Asunción (1857-1933), en el antiguo barrio de La Parroquia Vieja, uno de los lugares donde comenzó a formarse la capital en el siglo XVIII, al noroeste de la ermita del Cerrito del Carmen, yendo hacia el sur.

Sentido de pertenencia

Lola Montenegro puede considerarse una de las precursoras de la escritura femenina en Guatemala, con un amplio legado que quedó diseminado en periódicos, revistas y almanaques locales de finales del XIX y principios del XX y en dos poemarios: *Flores y espinas* (1887) y *Versos* (1895). Los hilos conductores de su producción literaria son la defensa de la patria, la exigencia de valores en la sociedad y la promoción de la mujer para liberarla de cadenas que la ataban a perturbadores mitos sociales.

Nació poco tiempo después de la independencia política de España, y su vida se desarrolló en el ambiente de caos y guerra de la época, tiempos de aguda inseguridad política, en el escenario de pugnas irreconciliables de ideologías e intereses particulares.

Provenía de una de las familias fundadoras de lo que se llamó Valle de las Vacas (también conocido como De la Ermita o De la de la Virgen), que se extendía hasta el antiguo sector de la Culebra y Pinula. El nombre de Las Vacas fue dado al valle por un nutrido hato que trajo de España Fernando de Barreda o la Barreda. Allí, en una fecha temprana del siglo XVI se estableció un pequeño número de familias españolas en el llamado Rincón de la Leonera. Entre estas familias estaba la de Lola Montenegro, que había adquirido sus primeras tierras por repartimiento (Herrera, 2011, pp. 45-59). Se trataba de hacendados asentados en el valle mucho antes de que se trasladara allí la capital de Guatemala. A lo largo del tiempo, la familia Montenegro había ampliado sus negocios de ganado y la extensión de sus tierras, y, también, estrechado sus vínculos con las otras familias del valle por medio de matrimonios.

El Valle de las Vacas cobró suma relevancia cuando, después de los terremotos de 1773, se decidió trasladar allí la capital desde el Valle de Panchoy. En aquellos días, los pobladores de las Vacas eran ya dueños de grandes estancias. El regidor de la aldea era José de Montenegro, antepasado de Lola (Herrera, 2011, p. 51).

Está documentada la compra que hizo el Ayuntamiento de Santiago de parte de un potrero de los Montenegro, que fue destinado al nuevo pueblo de Jocotenango en la Nueva Guatemala de la Asunción y que sustituyó a Santiago como capital de la Capitanía General de Guatemala. Esta propiedad fue cedida a la Corona a cambio de 5000 pesos y de las tierras llamadas Las Tapias y Lo de Reyes. También está documentado que la hacienda llamada De la Virgen, que ocupaba considerable extensión del valle, era propiedad de los Montenegro y que la casa patronal de esta hacienda fue la primera casa de la Nueva Guatemala de la Asunción. Estaba situada en lo que hoy es la 10.^a avenida de la zona 1, en la esquina opuesta al campanario de Belén, en el actual Centro Histórico (Herrera, 2011, pp. 51-52).

La información sobre los orígenes de Lola puede explicar, al menos en parte, uno de los rasgos que marcaron su vida y que también se hicieron evidentes en varios miembros de su familia a lo largo de generaciones: un agudo sentimiento de pertenencia a Guatemala, que para Lola era su patria chica, ya que América Central era la grande. Un caso interesante de sentido de pertenencia, no solo por su agudeza, sino porque iba en doble vía, pues Lola se sentía apasionadamente guatemalteca y centroamericana, pero a la vez consideraba que Guatemala y América Central le pertenecían. Y al calor de este sentido de pertenencia, no dudaba de defender sus dos patrias, denunciando, también apasionadamente, el pillaje, la tiranía y las traiciones e intereses particulares que contribuían al

deterioro de Guatemala, a la que llamaba «la bella señora» (Montenegro, 2011, pp. 127-129).

El mundo íntimo de Lola fue el espacio de su infancia, que recordaba a menudo en sus poemas y en donde siempre mantuvo su casa: los barrios de La Parroquia Vieja, de Candelaria, del Cerrito del Carmen. De ellos salió al mundo, en periplos que iban de la India a Jerusalén, Europa y los Estados Unidos (Herrera, 2011, pp. 19-44). No obstante, su producción poética se contextualizó en lo local y, paradójicamente, gracias a ello cobró carácter universal. Lola fue una mujer afincada en fuertes raíces: el espacio urbano de la capital guatemalteca y la patria centroamericana como proyección de su mundo íntimo. Desde allí, se volcó al ser humano, en general. Enfocó su mirada en lo propio, lo cotidiano, lo que conocía, y lo transformó en material de sus construcciones poéticas.

Poeta y activista

Siendo muy joven, Lola incursionó animosamente en muchos de los periódicos que se publicaban (Herrera, 2011, pp. 147-154). Es notable su participación en *El Diario de Centroamérica*, del cual fue miembro de planta y en *El Porvenir*, de la sociedad literaria del mismo nombre, que fue un reconocido espacio donde se reunían los intelectuales con el objetivo de crear lo que denominaban «literatura nacional». Fue importante, también, su participación en *El Ateneo Centro-Americano* y su revista, y en la revista bimensual de *El Ateneo de Guatemala*.

Desde la perspectiva de sus poemas podemos recorrer los acontecimientos políticos e históricos en aquella época de «catarsis y convulsión» en la que le tocó vivir, y que caracterizó al mundo hispánico en general. Época de abrupta toma de conciencia del ser hispanoamericano, con el desplazamiento de la identidad hacia una mayor reconciliación con la propia especificidad y una búsqueda, entre angustiada y esperanzadora, de la autonomía en todos los órdenes.

Describiendo su obra poética, dice Amanda Montenegro (2011) que sus versos fueron «holocausto», «estrofas vibrantes, patrióticas y romances de gloria y dolor». Los define como expresión de «anhelos infortunados» «a la sombra sangrienta de sus tragedias familiares», y, también, «a la gallardía heroica» (p. 7).

Como sabemos, activismo y literatura por lo general se entrelazan. Así lo evidencia la producción de varias escritoras guatemaltecas de aquellos tiempos, empeñadas en modelar la sociedad por medio de sus escritos. Encontramos que las principales obras que publicaron no eran ahistóricas, todo lo contrario:

muestran la intención de aportar pensamiento y se sitúan en los esfuerzos de edificación de la sociedad. Mención especial merece su contribución para cambiar la perspectiva de lo femenino, su reclamo de la dignidad de la mujer y la promoción de la educación.

En lo que se refiere a la política, sin embargo, la censura hacía su amarga labor y no faltaron quienes entre ellas advirtieran en sus escritos que se abstendían de opinar sobre asuntos políticos (véanse periódicos *La voz de la mujer* y *El ideal* publicados por escritoras guatemaltecas en el siglo XIX, Herrera, 2011, pp. 205-234). Es, lamentablemente, la abrumadora mayoría. Pero hay un par de ellas —Pepita García Granados y Lola Montenegro— que se expusieron públicamente a la censura por medio de sus opiniones políticas y, a la larga, también a la desaprobación y vituperio de la sociedad.

En las primeras décadas del XIX, Pepita usó su afilada pluma para la crítica de políticos usando una feroz, aunque simpática, ironía. Más tarde, Lola se lanzó avasalladora y apasionadamente, sin considerar riesgos, a condenar la corrupción y la tiranía, y en contra de la hipocresía de una sociedad complaciente que basaba sus juicios en criterios de conveniencia para mantener y escalar estatus social y económico. Su caso es único, sumamente singular en el ambiente de intolerancia en el que se desarrolló su vida.

Aprovechando lúcidamente la relativa apertura que comenzaba a darse con las novedades de la modernidad, que llegaban dispersas y abruptamente a su entorno, se unió al grupo de guatemaltecas que se atrevía a publicar sus escritos, a formar parte de los equipos de redacción de periódicos y a participar en las tertulias y sociedades literarias. Sus mensajes llegaban a la sociedad en forma de poemas, usando como leitmotiv el lamento, con funciones catárticas, pero, también, como recurso para la interpelación. Lola es, sin duda, escritora del claroscuro. En uno de sus poemas, dice:

Quise poner en tu álbum primoroso / una flor de belleza, la más rara, / que
con su dulce aroma te embriagara / y te hiciera soñar un cielo hermoso; /
quise poner un ruiseñor gracioso / que al abrir esta página cantara, / y con
su voz dulcísima imitara / de tu laúd el ritmo melodioso; / ¡Quise ensalzar
en inspiradas notas / tu celebrado nombre y tu grandeza! / ¡quise cantar, y
de mi pecho brota / raudal de llanto y de mortal tristeza...! / Y si es tanta mi
negra desventura, / ¿qué te puedo ofrecer sino amargura...? (Montenegro,
2011, p. 228)

Lola era partidaria de los liberales, compartía sus ideas de progreso y de industria y, desde luego, su empeño en la reunificación centroamericana.

Independientemente de sus simpatías políticas, es interesante el poema titulado *A la memoria del mártir de la unión centroamericana* (Montenegro, 2011, pp. 155-157), que escribe cuando muere Barrios en la batalla de Chalchuapa, el 2 de abril de 1885. Con este escrito se enfrenta desafiante a los conservadores guatemaltecos que, por conveniencia, no habían enfrentado sino adulado a Barrios mientras vivía, pero que a su muerte lo declaran enemigo:

¡Ah!, yo sé bien que seres degradados / porque canto tu nombre me herirán;
/ y me han herido ya, que los malvados / con calumnias y míseros dictados /
mi humilde nombre acaso mancharán... / Y son los mismos que en pasados
días / te adulaban con bárbara traición, / mintiendo frases que en su boca
oías, / seres sin dignidad, almas impías / que alzan hoy contra ti su maldición...
(Montenegro, 2011, p. 156)

Agudizando el enfrentamiento, les dice en otro de sus poemas: «El patriota se encuentra en la batalla, / el poeta en la grandeza y el amor, / ¡y el verdadero y afectuoso amigo / en las horas más negras de dolor!» (Montenegro, 2011, p. 186).

Las tempestades del espíritu de Lola, siempre guiado por la pasión, se manifestaron más virulentos cuando organizó, en el primer aniversario de la muerte de Barrios, a un grupo de mujeres dispuestas a defender el sepulcro del caudillo, al enterarse de que los conservadores habían planeado ir ese día a insultar su memoria al Cementerio General.

La antipatía y el rechazo que causaron en aquel poderoso sector los poemas y el activismo de Lola la persiguieron implacables. El arma para atacarla fue la descalificación, para lo cual aprovecharon su tormentosa vida amorosa, signada por una serie de cuitas desafortunadas, algunas también trágicas. Lola, sin embargo, no se daba por vencida y enfrentó la ira que se desató contra ella y que siguió manifestándose aún después de su muerte, cuando —dice Amanda Montenegro y Montenegro (2011)—:

...cuando la señora... enviara a la redacción del periódico La Hora para su publicación, y cuando ya la aludida se había hundido entre la nebulosa de la muerte, un libro del Moro Muza, escritor y político nicaragüense, amargado y neurótico, en que a priori la prejuzga y ultraja, sin razón ni motivo algún, llegando en sus mezquinas apreciaciones a catalogar como casquiversista a Rubén Darío y a otros literatos del momento, y mintiendo a sabiendas en algunos aspectos. (pp. 7-8)

A los acontecimientos de Chalchuapa siguió, para Lola y su familia, un período tormentoso y violento, con causas sangrientas irreparables. Fue el gobierno tiránico del autoimpuesto sucesor de Barrios, Manuel Lisandro Barillas.

En el anecdotario de la época abundan historias sórdidas ocurridas durante el gobierno de este dictador, que se caracterizó por la extrema violencia con que trató a sus adversarios.

Lola desplegó entonces una red para esconder a los perseguidos políticos, por medios ingeniosos que, en algunos casos, acababan siendo sumamente pintorescos. Fueron aquellos tiempos (1888) en los que el escritor y crítico literario Ramón Uriarte decía de ella que era, sin duda, la primera poetisa de Centro América, pero que, además, era una mujer patriota como pocos hombres saben serlo, al grado de compararla con Olimpia de Gouges.

En uno de sus poemas del momento, dice Lola:

¡Oh, patria, patria...! ¡Estás abandonada / a la crueldad de infame parricida,
/ que va amargando sin piedad tu vida / con su necia y fatal estupidez...! /
¡Por eso tú, vilmente destrozada, / en triste llanto de pesar te bañas! / ¡Patria
infeliz!, un hijo sin entrañas / burla tu fe y humilla tu altivez...! (Montenegro,
2011, p. 127)

En su *Odisea centroamericana*, Miranda (2005) narra una anécdota que retrata vividamente a Lola al encuentro del ejército de Barillas que había sido derrotado por los salvadoreños: «Cuando desfilaban por las calles de la capital las tropas derrotadas, Lola Montenegro, parada en una esquina, decía: Esto es debido a que abundan las gallinas y faltan los huevos» (p. 60).

En octubre de 1889, Barillas mandó fusilar en Jutiapa a tres jóvenes de la élite —Jorge Zepeda, José Arzú Romá y Mariano Pineda— participes de una conspiración contra su gobierno. Miguel Montenegro, hermano de Lola, también había participado en dicha conspiración: era el candidato civilista que sustituiría al tirano, pero, al ser descubierta la conspiración, había escapado a El Salvador.

Se recuerda en las memorias de la familia Montenegro cómo Miguel, al enterarse de la suerte que habían corrido sus compañeros, regresó a Guatemala y se apareció en su casa ante el pánico de su madre. «Vengo a entregarme — cuentan que explicó—, no puedo sino seguir la suerte de mis amigos». Días después, el 9 de octubre de 1889, Miguel murió fusilado en la plaza de Jalapa, frente a los viejos muros de la iglesia.

En el poema *Sobre su tumba*, Lola va de la más profunda congoja a la ira y el desafío. Su poema es un grito de guerra:

Mi hermano, mi consuelo, mi alegría, / heme aquí prosternada / en el sepulcro
humilde donde duermes / el sueño de la nada: / Heme aquí sollozando sin
consuelo / en el dolor más negro, ¡hermano mío!

... Si un instante me abate la tristeza, / después mi herido corazón se enciende
/ en sangrientos deseos de venganza. / ¡Grata sombra querida / que con amor
a todos abrigaba...! / Se sació en ti la saña fratricida, / que cobarde anhelaba
/ destruir la luz hermosa de tu vida. / ¿Qué podía esperarse de esos hombres
/ sin honra ni decoro...? / Verter sangre inocente con el oro; / oro fruto del
llanto / de la patria por ellos dominada, / por ellos ofendida y saqueada, /
por ellos, ¡ay!, vendida, / y con sangre de libres salpicada.

Y agrega:

¡Guerra por nuestra patria envilecida, / guerra por ti, mi generoso hermano, /
guerra por el derecho que es la vida, / guerra siempre al tirano...! / Dobléguese
a los déspotas, / los seres sin rubor solo nacidos / para espías que infames
se anonadan / y dejan a la patria / en las garras de imbéciles bandidos...!

Le dice a su hermano Miguel:

Yo soy tu hermana, y como tú, no temo / que cobardes me ultrajen; / se
apagó tu existencia, ¿qué me importa / que tiranos vulgares / en mí sacien
su encono hasta el extremo...? / Aún he quedado yo, conmigo basta / para
cruzar el rostro a los bandidos; / hay en mi arpa enlutada / para el amor dul-
císimos gemidos, / para los héroes voz entusiasmada, / ¡y hiel para los torpes
forajidos...! (Montenegro, 2011, p. 149)

Irreductible, Lola sigue a lo largo de su vida expresando combativa y apasionadamente sus posiciones políticas y sus interpretaciones de temas muchas veces considerados tabús por la sociedad pacata y acomodada en la que se desenvolvía. En uno de sus poemas, escribe: «... no toquéis atrevidos a mis alas porque mis plumas queman!» (Montenegro, 2011, pp. 222-223).

Su producción literaria visibiliza las desigualdades y denuncia los derechos vulnerados de la patria, del ciudadano, de la mujer. No podía ser indiferente a las formas de violencia de las que se sentía una víctima más de la sociedad patriarcal, del despotismo y de la tiranía. Se siente obligada a denunciar y a combatir. Los crudos temas que convierte en creación poética son los del contexto histórico en que se insertó su vida, las de los seres que amaba y las de aquellos que percibía en insostenible vulnerabilidad.

La utopía de una sociedad

En las sociedades literarias y en las tertulias en las que participaba Lola, los intelectuales del momento conformarían un imaginario nacional elitista, construido mirando siempre hacia Europa: un modelo de nación excluyente de los elementos que no se adaptarían a ella, como era el caso de la participación del indígena, al cual mencionaban solamente como estorbo de la «la modernidad».

Hija de su tiempo y de su contexto, Lola aceptaba algunos conceptos que se consideraban irrefutables, como las ya señaladas ideas de «progreso» y «adelanto» omnipresentes en las reflexiones que se llevaban a cabo en aquellos espacios, aunque ella las modelará con notables interpretaciones propias. Su imaginario de patria es también un imaginario elitista, pero lo que excluye es la falta de autenticidad, la hipocresía y el cinismo.

Su búsqueda afanosa y atormentada de un modelo aceptable de república y de sociedad la lleva a la construcción de su utopía, esencialmente romántica: la de una «sociedad de poetas». Lola ofrece a la reflexión de sus lectores la condición venturosa de aquel a quien llama «el poeta» —‘el auténticamente virtuoso’—, un ser ideal, atemporal, en el que no distingue sexo, clase social o etnia. En su utopía, «el poeta» conforma una sociedad ideal, signada por valores como la autenticidad y la lealtad, y regida por el amor. Porque «el poeta», dice Lola, es «cantor de la verdad, / no apoya farsas, / no es poeta aquel que el fanatismo abriga, / ¡que no ama las tinieblas el que lleva luz en su frente y en sus manos lira!» (Montenegro, 2011, p. 130).

Ella puede fiarse de él porque «el poeta»:

siente, predice, alumbra y deifica; / de su cerebro brotan las ideas / que al adelanto con su luz nos guían. / . . . es luz que rasga las tinieblas / y alumbra los senderos de la vida; / monarca agosto, lleva su corona / de verde mirto, de laurel y espina. (Montenegro, 2011, p. 130)

La sociedad no puede —o no quiere— comprenderlo, pero: «Él no mendiga aplausos ni ovaciones; / en un valle de lágrimas camina; / de su propio valor tiene conciencia».

«El poeta» practica el amor: «jamás al desgraciado humilla. / . . . Nunca el énfasis propio de los necios / ostenta el poeta: nunca la malicia / nubla su faz, y como niño ingenuo lleva la frente luminosa».

Este ser especial no encuentra sitio en la sociedad que Lola conoce y desapruueba: «Su gloria empieza do su vida acaba, / y aún le sigue al sepulcro

la perfidia; / que hasta la tumba donde duerme el genio / la ruindad de los necios marcharía».

Pero, el poeta no puede actuar de otra manera: «Él hace el bien porque su noble pecho / por el amor y por el bien suspira» (Montenegro, 2011, p. 130) .

La singularidad de la vida de Lola Montenegro se encuentra, también, en el infortunio de sus relaciones amorosas, que acumularon escándalos y alimentaron el desdén y la descalificación de la poeta, especialmente de parte de los sectores a los que había molestado con su activismo. Finalmente, Lola se casó con el político y escritor salvadoreño Joaquín Méndez, a quien en el pasado había ayudado a huir de sus perseguidores políticos. No hay duda de que este matrimonio le sirvió de escudo contra los ataques de la sociedad, pues Méndez, que acabó siendo funcionario del cuerpo diplomático de Estrada Cabrera, era respetado y temido por el poder que había llegado a acumular.

Después de su matrimonio, la sociedad dio un vuelco y comenzó a alabarla y a ensalzarla como poeta, pero Lola no se engañaba: en el fondo seguía sintiendo el rechazo larvado que solo se escondía por temor, o por deseo de quedar bien con los poderosos.

Dice Gómez Carrillo:

En su tiempo, fue Lola Montenegro la poetisa de moda, por excelencia, entre el feminismo guatemalteco. Un culto religioso, sin ser ella supersticiosa ni fanática, fue poco a poco inclinándola hacia su gloria. Su alma, como la campana del templo, tocaba acentos divinos, aun cuando se afectase de usos profanos. (Montenegro, 2011, pp.109-117)

La alabaron los más afamados críticos y escritores de la época, entre otros, Rubén Darío, Gómez Carrillo, Rafael Spínola, Coronel Matus y Ramón Uriarte (Montenegro, 2011, pp. 109-126), y ella aprovechó el momento para desafiar con gran libertad a la sociedad, como en el siguiente poema:

Sigue tú, venturosa la existencia, / aparenta virtud y honor mentido; / luce, en fin, la célica inocencia, / acalla el grito atroz de tu conciencia, /... ¡Injusta sociedad, goza en el llanto / del desgraciado a quien rasgaste el alma, / desprecia, impía, su fatal quebranto / y duerme tú, con bienhechora calma...!
(Montenegro, 2011, p. 40)

No se cansaba en su reclamo a la sociedad, e insistía en sus poemas:

¡Me aplaudiste cruel y me befaste; / te di mis cantos y dolor me diste; / a las
nubes mi nombre levantaste / y después en el fango lo sumiste...! /... Sigue en
tu ciego y torpe devaneo, / riendo al oír del infeliz el lloro; / sacia de herir tu
bárbaro deseo, / gozando solo al retintín del oro! (Montenegro, 2011, p. 40)

Y también aprovechaba lúcidamente aquellos tiempos para la expresión de
su radical defensa de la mujer, condenar el donjuanismo, el machismo y, también,
la frivolidad de la mujer, su acomodo a los mitos sociales que la aprisionaban:

... hablad como sentís, no llaméis blanco lo que / es podrido y negro; / decid
que no tenéis dentro del alma, / ni luz, ni amor ni fe, ni sentimientos; / así
os verán mis ojos marchitados, desnudos / esqueletos...! / ¡Tanto vale ser
noble y generosa, / a ser infame, y pretenciosa y necia; / tanto vale elevarse
hasta los cielos o estar en la / bajeza: / La aparente virtud de los hipócritas,
con nombre y con amor se recompensa; / la pasión de las que aman, si son
pobres, con dinero se premia...! (Montenegro, 2011 p. 217-218)

«¡Id, deshojad las infelices flores / que nacen en la tierra, son culpables de
haber / nacido pobres: / y llevad colocadas sobre el pecho / las que adornan
retretes y salones./ Flores de trapo, como digno lujo de tan/ indignos
hombres...!» (Montenegro, 2011, p. 217)

¡Qué hermosas sois, gallardas señoras / blancas y lindas como luz del alba...!
/ Parecéis flores que el pénsil ostentan... / ¡qué bellas sois, mujeres de mi pa-
tria! / Me parecéis arcángeles sonrientes / de frentes bellas y brillantes alas,
/ ¡ah, si el perfume que exhaláis risueñas, fuera / de vuestras almas...! / ¡Si en
esos lindos, peregrinos rostros / irradiara de amor la ardiente llama; / si no
ocultara tan hermoso aspecto la frialdad / más ingrata! / ¡si en vuestros ojos
de color de cielo / o negros, cual noches funerarias, destellara de / amor y
de inocencia la luz brillante y clara; / ¡si esa blancura pálida de mármol, / de
amor el fuego en rosas la tornara; / Si pudiera el amor palideceros...! ¡Si no
fuerais estatuas...!(Montenegro, 2011, pp. 213-214)

Echando mano de su libertad y contradiciendo a su marido, Lola no
tuvo reparos en formar parte de la oposición contra el tirano cuando las
protestas se hicieron públicas. Finalmente, caído en desgracia Méndez,
arrastrado por el derrumbamiento de Estrada Cabrera, y cuando ella
ya había muerto, la sociedad la sepulta en el mayor de los olvidos.

Reflexiones finales

Ciertamente, los provocadores escritos y el activismo de Lola Montenegro sorprenden, no solamente porque no hay otra escritora de la época que se manifestara como ella lo hizo, sino por su gallardía y por su arrojo, por sus estimulantes denuncias y por su infalible coherencia.

La posición que adoptan sus acentos interiores en temas como el presente y futuro de Guatemala y la definición de la sociedad guatemalteca resuenan hoy con renovada vigencia. No hay duda de que siguen librándose cada día batallas como las que ella libró valientemente, en medio de derrotas cotidianas y recurrentes, sin cejar en la propuesta de su utopía: la conformación de una sociedad fortalecida en sus valores. Su legado es muy sugerente: propone un camino que se ancla en la virtud, en contra de las apariencias; propone la práctica de la virtud en su significado real.

Los aportes de una poeta tan particularmente inspiradora entre las precursoras de la literatura femenina guatemalteca son decididamente fuente de reflexión sobre el invaluable papel de la mujer en la evolución de la sociedad hacia estadios más humanos y felices, y marcan pautas para enfrentar la realidad más allá los imaginarios que la aprisionan y deforman.

Es importante recuperar su legado, tan lleno de mensajes poderosos, para comprender los alcances y la riqueza de la producción poética de las precursoras de la literatura femenina en Guatemala. Aquellas escritoras transitaron por caminos difíciles, pero abrieron brecha a las nuevas generaciones, quienes merecen conocerlas.

Referencias

Herrera, G. (2011). *Lola Romántica*. LibrosEn Red.

Miranda, A. (2005). Una odisea centroamericana. Recuperado de <https://docplayer.es/15283045-Una-odisea-centroamericana-1861-1937.html>

Montenegro de Méndez, D. (1895). *Versos*. Tipografía Nacional.

Montenegro de Torrens, D. (1887). *Flores y espinas*. Imprenta F. Silva.

Montenegro, D. (2011). *Antología de Lola Montenegro*. Tipografía Nacional.

Derechos de Autor (c) 2022 Guillermina Herrera Peña



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Bartolomé de las Casas: historia y profecía

Bartolomé de las Casas: History and Prophecy

Prof. Dr. D. José Carlos Martín de la Hoz

Academia de Historia Eclesiástica

josecarlosmartindelahoz@gmail.com

Resumen: Bartolomé de las Casas (1484-1566), sacerdote, encomendero, dominico, obispo y defensor de los indios, fue durante toda su vida un profeta que buscaba golpear la Real Conciencia para alcanzar una legislación justa y favorable a los indígenas que se habían unido libremente a la Corona como súbditos de su majestad.

Palabras clave: profeta, evangelización, confesionario.

Abstract: Bartolomé de las Casas (1484-1566), priest, encomendero, Dominican, bishop and defender of the Indians, was throughout his life a prophet who sought to strike the Royal Conscience to achieve a just and favorable legislation to the natives who had freely joined the crown as subjects of his majesty.

Keywords: prophet, evangelization, confessional.

Es un motivo de agradecimiento que el Instituto Fe y Libertad de la Ciudad de Guatemala me haya invitado a participar con una contribución para el próximo volumen de su revista que estará dedicado a la compleja y a la vez estrecha relación entre derecho y libertad.

El tema de mi aportación surgió durante un almuerzo que tuvo lugar en la sede del Instituto durante mi última estancia en la capital de Guatemala con su equipo directivo, en un ambiente distendido y de plena confianza. Mientras estábamos tratando sobre muchas cosas, la conversación derivó al apasionante tema de Bartolomé de las Casas¹.

De manera espontánea, narré que había tenido el honor de participar como testigo en el proceso de beatificación y canonización sobre Bartolomé de las Casas, una causa de tipo histórico, que se desarrolló en el convento de los dominicos de Santo Tomás de la ciudad de Sevilla, promovido a instancias de la Orden de Predicadores y que desarrolló el Tribunal nombrado al efecto por el cardenal arzobispo de Sevilla, el franciscano Carlos Amigo Vallejo.

El hecho de que se haya celebrado ese proceso, actualmente en la fase romana, es muy significativo, pues eso demuestra una consolidada fama de santidad y de gracias atribuidas a su intercesión. Como señala la Instrucción *Sanctorum Mater* del Dicasterio de las Causas de los Santos del 17 de mayo de 2006, el arranque de todo proceso de canonización es la comprobación de que hay una extendida y consolidada fama de santidad y de favores (Congregación para las Causas de los Santos, 2007, arts. 4 y 5; Martín de la Hoz, 2010).

Precisamente, Benedicto XVI, el 24 de abril de 2006, con ocasión de la sesión plenaria del Dicasterio de las Causas de los Santos, recordaba que para poner en marcha un proceso de canonización, es esencial la fama de santidad: «es evidente que no se podrá iniciar una causa de beatificación y canonización si no se ha comprobado la fama de santidad, aunque se trate de personas que se distinguieron por su coherencia evangélica y por particulares méritos eclesiales y sociales» (Benedicto XVI en González, 2007, p. 105; Quintana, 2006, pp. 45-49).

La sesión de apertura había tenido lugar en sevillana iglesia de la Magdalena, donde precisamente había sido ordenado sacerdote diocesano Bartolomé

¹ Sobre Bartolomé de las Casas O.P. (1484-1595), hay una amplia y extensa bibliografía. Sus obras completas están editadas en quince volúmenes en Alianza Editorial, en una colección dirigida por P. Castañeda. Respecto a las monografías sobre el llamado defensor de los indios, pueden consultarse, por ejemplo: L. Hanke, *Bartolomé de Las Casas: letrado y propagandista*, Tercer Mundo, Bogotá, 1965; P. Borges Morán, *¿Quién era Bartolomé de las Casas?*, Rialp, Madrid, 1990; B. Lavallé, *Bartolomé de las Casas: entre la espada y la cruz*, Ariel, Barcelona, 2009.

de las Casas antes de partir al Nuevo Mundo y, además de los miembros del Tribunal y el cardenal arzobispo, estuvieron presentes el entonces postulador general de los dominicos Innocencio Venchi y como postulador diocesano actuó el padre dominico Fernando Aporta.

Lógicamente, como testigo de carácter histórico del proceso, no puedo narrar el contenido de dicha entrevista, ni las preguntas que me hicieron desde el tribunal, puesto que todo se realizaba con gran seriedad jurídica e histórica, bajo estricto silencio de oficio.

Lo que voy a desarrollar seguidamente en mi aportación a este volumen, es una propuesta de investigación; es decir, voy a intentar reflejar en estas líneas que Bartolomé de las Casas fue un profeta tanto ante los españoles que vivían en América y las autoridades locales, como delante de los reyes y gobernadores que trató en Castilla y, por supuesto, ante todo el pueblo que le vio actuar, escuchó sus sermones y leyó sus escritos. Por tanto, la conclusión del proceso de canonización será si Bartolomé de las Casas se santificó como un verdadero profeta como Amós y los demás profetas del Antiguo Testamento y, como ellos, murió en el cumplimiento de su deber.

1. La conversión de Bartolomé de las Casas

Empecemos por recordar que Bartolomé de las Casas, era un joven sacerdote secular de Sevilla que se embarcó hacia las Indias con otros jóvenes de su edad buscando colaborar en la evangelización de aquellas tierras y trabajar en la implantación de la Iglesia en América.

El problema fue que al llegar a la isla de La Española no había trabajo pastoral para él, pues no conocía ni remotamente la lengua de los indios y tampoco podía ocuparse de la atención pastoral de los españoles y los recién convertidos, pues ya había quien se ocupaba de aquella tarea. Así pues, Bartolomé de las Casas terminaría por convertirse en un encomendero más, con todas las virtudes y con todos los defectos de una institución que nació herida de muerte por la inmensa variabilidad de formación y madurez de los que habían de llevar a cabo tan capital tarea.

Indudablemente, cuando la primera comunidad dominicana con fray Pedro de Córdoba a la cabeza llegó a la isla de Santo Domingo en 1511 para dar comienzo a la evangelización de aquellas tierras, enseguida descubrieron el inmenso error que había cometido Nicolás de Ovando y, a través de su consejo, la reina Isabel, pues aquella idea de las «encomiendas», aparentemente luminosa,

había terminado por convertirse, en muchos casos, en un verdadero régimen de esclavitud encubierta.

Efectivamente, el propio Bartolomé de las Casas nos ha narrado en un texto encomiable el famoso sermón de Montesinos predicado en nombre de toda la comunidad dominicana en el primer domingo de Adviento de 1511. En realidad, aquel sermón no había sido una idea exclusiva del dominico, sino más bien de toda la comunidad regida por fray Pedro de Córdoba (Medina, 1983).

Las quejas de Montesinos acerca del maltrato de los naturales por parte de los encomenderos a quienes acusaba de tratar a los indios como animales, como si no tuvieran alma humana, llegaron a la Corte y produjeron una honda inquietud.

Efectivamente, desde que habían tenido lugar los repartimientos² de indios por parte de Nicolás de Ovando en 1503, se habían producido graves alteraciones en la gobernación y cuidado de los indígenas, hasta hacer del régimen de encomienda algo próximo a la esclavitud encubierta (Zavala, 1973).

Tanto Montesinos como los representantes del gobierno de Hernando de Colón fueron llamados a consulta a la Corte. La actuación de Colón había quedado ensombrecida. Es más, el propio sistema de encomienda también entró en crisis, tanto por la falta de preparación de los encomenderos, como por los abusos en los que con facilidad estaban incurriendo.

Efectivamente, tanto fray Antón Montesinos como los representantes de Colón, viajaron hasta la corte y fueron recibidos por el rey. Como era habitual en aquella época de la historia, fue convocada, por orden real, una junta de teólogos y juristas para estudiar los problemas planteados.

Los resultados de aquellas juntas de teólogos³ y juristas⁴ están publicados y constituyen una joya de la literatura teológica y jurídica de la época y ayudan

² Después del descubrimiento de América se puso en marcha el sistema de encomiendas mediante el cual un grupo de indios eran confiados a un español, denominado encomendero, para que les enseñara a trabajar y les educara en la fe. La Junta de Burgos de 1512 depuró los abusos que se habían producido. Verdaderamente, no era un régimen de esclavitud, pero sí fuente de errores y excesos. Fue constantemente reformado y en 1542 con las Leyes Nuevas, abolido, aunque realmente su ocaso comenzó, en muchos lugares, mucho tiempo después (Mira Caballos, 1997).

³ (De Paz, 2017, p. 219)

⁴ (López de Palacios Rubios, 2013, p. 512)

a entender la mentalidad misional de la conquista de América y la seriedad con la que se evangelizaron y legislaron aquellas nuevas tierras que eran parte de Castilla; de ahí que los indios, como dice el Codicilo de la Reina Isabel la Católica son súbditos de la Corona de Castilla y no pueden ser esclavizados (Altuve-Febres, 2004, p. 377).

En 1512 se promulgaron las Leyes de Burgos⁵, una reglamentación que consolidó el Repartimiento y recordó que los indígenas eran súbditos de la Corona de Castilla y como tales debían ser tratados.

Las injusticias y los malos tratos a los indígenas continuaron, así que, ante las quejas y agravios, en los años sucesivos, se promulgaron nuevas leyes: las de Valladolid, las Leyes Nuevas de 1542, las de 1551, etc. Finalmente, fue abolido el régimen de encomiendas, aunque, de hecho, continuó su existencia en algunos lugares hasta su completa extinción.

Recordemos, por otra parte, que la batería de críticas que presentó Bartolomé de las Casas a lo largo de su vida ante la Corte y el Consejo de Indias respecto a la colonización americana, siempre se centró en el régimen de encomienda. En él veía el dominico el origen de todos los males de América:

Por esta encomienda o repartimiento, que fue la más cruel especie de tiranía y más digna de fuego infernal que pudo ser imaginada, todas aquellas gentes son impedidas de recibir la fe y religión cristiana, por ocupallos noche y día los españoles, los infelices tiranos comenderos, en las minas y trabajos personales y tributos increíbles, y con echallos cargas a cuestras, que las lleven ciento y doscientas leguas, como y peores que si fuesen bestias y con perseguir... (De las Casas, 1992e, prop. XXVIII, p.213)

Consecuentemente con la abolición del régimen de encomienda, pedía las Casas la supresión de toda esclavitud en Indias: «se pusieren todos en libertad, alegando que ni uno de los innumerables que se han tenido e tienen, no ha habido justa ni legitima, sino, los que había, injusta e inicuaamente eran hechos esclavos» (De las Casas, 1992d, p. 221). Lo que confirmaba con el testimonio de otros testigos: «Muchos religiosos, predicadores y confesores, que sabían muy bien las lenguas y penetraban los secretos de los indios, tuvieron cargo de examinar e hicieron muy gran diligencia, en público y en secreto, en este negocio muchas veces, y cada día en los púlpitos, y fuera de ellos afirmaban que no había en claro cierto ni conocido indio, uno ni ninguno» (De las Casas, 1992d, p. 245).

⁵ (Ballesteros, 1991; Morales Padrón, 1979; Muro Orejón, 1956)

Posteriormente, Las Casas fue el primer gran defensor de los indios, evangelizador, dominico, obispo de Chiapas; asimismo, trabajó como prolífico escritor y consejero del rey hasta su muerte, casi centenaria, en el convento de los padres dominicos de Atocha en la ciudad de Madrid.

2. El profeta Bartolomé de las Casas

La conversación en el Instituto Fe y Libertad, de la que hablábamos, se animó cuando para resumir la vocación y la misión del padre Las Casas utilicé una expresión quizás poco conocida pero muy desarrollada en la historiografía reciente que, por lo demás, es plenamente convincente. Estamos ante el caso de un verdadero profeta destinado a golpear la real conciencia hasta lograr más y mejores leyes de indias que llevaran a los indios a la felicidad terrena y eterna como súbditos de la Corona de Castilla y fieles hijos de Jesucristo.

Efectivamente, en la definitiva biografía de Álvaro Huerga⁶, publicada como volumen primero de la colección de obras completas de Las Casas que publicó Alianza Editorial en diez volúmenes bajo la dirección de Paulino Castañeda —el célebre catedrático de historia de América de la Universidad de Sevilla— como en la de Bernat Hernández en la editorial Taurus⁷, se aportan todos los datos para poder caracterizar a fray Bartolomé como un profeta.

El ejercicio de la defensa de los indios, lo entendió Las Casas, como una verdadera llamada de Dios a ejercer el don de profecía contra toda injusticia ejercida en contra de los indios, no solo por el régimen de encomienda, sino por los abusos de autoridad como robarles el dominio de sus tierras, sus mujeres e hijos, su oro, sus pertenencias y cualquier trato vejatorio o de desigualdad.

El modo de defender a los indios de las injusticias lo realizaba con amenazas de castigos divinos, de excomuniones y de denuncias a las autoridades civiles y eclesíásticas, pues, como afirmaba Menéndez Pidal (1963), llegaba a perder el juicio y la razón en la defensa extrema de los derechos de los indígenas (p. 484).

Conviene aclarar que los propios reyes y la Corte le veían como narra el Antiguo Testamento a los profetas que son escuchados con benevolencia. De hecho, hay que resaltar la extraordinaria paciencia que tuvieron los reyes y, sobre todo, los legisladores y letrados del Consejo de Indias para soportar la presencia constante y habitual, durante casi cincuenta años del padre Las Casas, en la Corte, siempre presentando informes solicitando la abolición del

⁶ (Huerga, 1998, p. 404)

⁷ (Hernández, 2015, p. 328).

régimen de encomienda, la entrega de las tierras a sus antiguos dueños y constantes revisiones en la Política indiana, siempre a favor de los indios, sin tregua ni la más pequeña aprobación de lo realizado.

Muchas veces se ha hablado de la exageración del padre Las Casas⁸, pero hay que recordar que el embrutecimiento de muchos de los encomenderos era tan grande que debía exagerar para romper un statu quo. Su comportamiento se parecía a los profetas del Antiguo Testamento, que reaccionaban con violencia ante el pecado de idolatría del pueblo judío. Como recuerda el profesor Ramón Hernández: «aunque sólo fuera cierta la milésima parte de lo que refiere Bartolomé de Las Casas en la brevísima relación de la destrucción de las Indias, la justicia de la causa indiana clamaría incesante al cielo» (Hernández, 1992, p. 25).

Para Las Casas el fundamento de la presencia española en Indias era uno solo: la evangelización. No en vano ante el descubrimiento de América los Reyes Católicos se apresuraron por alcanzar del papa Alejandro VI las bulas *Inter caetera*, por las cuales se les donaban aquellos territorios nuevos con la condición de evangelizarlos (Morales Padrón, 1979)⁹.

Por eso la argumentación del dominico era contundente: el régimen de encomienda estaba destrozando la dignidad de la persona humana y la evangelización se estaba apoyando en una crueldad. Por consiguiente abogaba por el único y verdadero método de evangelización: uno pacífico, así como la plena libertad de los indios.

Quando Christo vino a él, y mandó que por él, para estirpar la idolatría, se repartiesen y dividiesen sus apóstoles; los cuales, no con armas, ni violencias,

⁸ La crítica más exacerbada, hasta el extremo de llamarle paranoico, la realiza Ramón Menéndez Pidal (1963) en *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*. (pp. 11-19).

⁹ Como ejemplo del interés de uno de los principales conquistadores, Hernán Cortés, por la evangelización, citaremos su discurso a las tropas antes de comenzar la conquista de México: «si llegamos, como espero en Dios Nuestro Señor, no sólo ganaremos para nuestro Emperador y rey natural rica tierra, grandes reinos, infinitos vasallos, sino también para nosotros mismos muchas riquezas, oro, plata . . . ; y aparte esto, la mayor honra y prez. . . Además de todo esto, estamos obligados a ensalzar y ensanchar nuestra santa fe católica, como comenzamos y como buenos cristianos, desarraigando la idolatría, blasfemia tan grande de nuestro Dios; quitando los sacrificios y comida de carne de hombres, tan contra natura y tan usada, y excusando otros pecados que por su torpeza no los nombro. Así que, por tanto, ni temáis, ni dudéis de la victoria; que lo más ya está hecho» (López de Gómara, 1987, p. 139). Es conocida la carta de Hernán Cortés al emperador quejándose del mal ejemplo de algunos españoles y requiriendo personas de integridad para la evangelización (Bayle, 1948, pp. 5-42; Cuevas, 1928, p. 22). Sobre la bibliografía acerca de Hernán Cortés, ver la *Historia de la conquista de México* de W. Prescott, editorial Istmo, Madrid 1987, Apéndice V.

ni con punir la idolatría y los otros pecados cometidos en su infidelidad sino con virtud y sanctidad y doctrina, y con ruegos y promesas las estirparon y rayeron de toda la tierra, donde anduvieron, dejando por decreto del Spiritu Sancto estas nuestras Indias, para que, así como ellos hicieron en aquéllos, hagamos nosotros en éstos (De las Casas, 1992b, razón 4, 8 Proposición, p. 309)¹⁰.

No cabe duda de que habiendo sido Las Casas, como él mismo relata, un encomendero¹¹, podemos ver en él la historia de un converso: una conciencia rescatada del error, que con la gracia del neoconverso, reaccionaba ante una injusticia generalizada. Se siente pues, como un enviado de Dios: de ahí su radicalidad.

Precisamente todos los grandes profetas del Antiguo Testamento como Jeremías, Isaías, Oseas y Amós tienen en común el hablar al pueblo contra las injusticias de su tiempo (Ramis, 2010, p. 263).

En Las Casas, por tanto, todo va en un solo sentido: la protección de los indios. En consecuencia, actuará como un profeta del Antiguo Testamento. Con fuerza y olvido de las reglas de la historia y de la objetividad: todo va al servicio de la causa. Es interesante que cuando Amós caracteriza el oficio de profeta que ha recibido, se reivindica como profeta y como historiador.

Finalmente, hay que subrayar que Bartolomé de las Casas, cuando escribe sus obras, no pretende hacer historia de América, ni historia de la Iglesia, sino sencillamente reunir argumentos: ejemplos contundentes para golpear la real conciencia y hacerles intervenir en América. Se parece al profeta que anuncia los terribles males que enviará Dios si no se produce una verdadera, urgente y total conversión del pueblo.

Incluso cambió el orden de la restitución antes de la absolución en su *Confesionario*, contra la práctica habitual:

el contenido del Confesionario supuso un compromiso más profundo de Bartolomé de las Casas en la defensa del indígena, pero mediante la acusación profunda contra el conquistador. En paralelo al despliegue de dos

¹⁰ Cf. La encomienda indiana de S. Zavala. Así lo resaltó el papa Paulo III: «determinamos y declaramos que los dichos indios, y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los Cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no estén privados ni deben serlo de su libertad ni del dominio de sus bienes, y que no deben ser reducidos a servidumbre» (Paulo III en Duverger, 1537/1993, Anexo, pp. 219-221).

¹¹ (De las Casas, 1957, lib. III, cap. XXXII, p. 251 y ss.)

esfuerzos para la reforma legal del régimen social de Indias, el clérigo uso frecuentemente el modelo de presión de conciencias a través de la predicación y el Confesionario que había conocido entre los dominicos de Santo Domingo. (Hernández, 2015, p. 16)

Precisamente la fe de Las Casas en Dios, en su misión y en el hombre; todo hombre (de cualquier raza, religión, cultura y latitud), como lo que es: imagen y semejanza de Dios y, por tanto, dotado de la dignidad de la persona humana (Lavallé, 2009, p. 323).

En cualquier caso, Las Casas fue un hombre que contempló muchos errores y horrores. Así pues, siempre destacará entre sus virtudes, como buen profeta, la fortaleza: ejercitada de continuo y frente a todas las dificultades.

3. El Confesionario de Las Casas

Es sabido que los testigos sólo son creíbles si tienen autoridad moral, si poseen una verdadera coherencia de vida. Como resalta el padre Acosta, el mayor milagro de las Indias sería la coherencia de los cristianos¹². Buscaba Las Casas, por esta razón, que los españoles de Indias dieran un auténtico testimonio cristiano. A eso entregó su vida desde su conversión.

En 1544, Bartolomé de las Casas fue consagrado, en Sevilla, obispo de Chiapas. En ese tiempo comenzó a redactar un confesionario¹³. A ese texto

¹² Los grandes teóricos de la evangelización como Las Casas, José de Acosta, Focher, etc., así como los cronistas, tanto civiles como eclesiásticos, resaltan la santidad personal de los evangelizadores como punto de partida para la conversión al cristianismo de aquellos indios. Así por ejemplo, José de Acosta decía:

tienen los que viven entre los indios pocas ayudas humanas para la virtud y muchos impedimentos. Por lo cual tanto menos conviene que sean descuidados en el negocio de su alma, antes al contrario, que hayan echado profundas raíces en la virtud, y sepan luchar contra la tempestad y los vientos contrarios, renovando en sí de día en día el hombre interior. . . . Quien no tenga de sí propio cuidado, cuando esté de párroco en los pueblos de indios, no ha de tener otro que le ayude y excite (De Acosta, 1989, lib. 4, cap. 13, p. 103)

¹³ *Manual para confesores* publicado en Sevilla en 1552, pero puesto en circulación en Chiapas en 1546. La obra estuvo detenida y secuestrada por el Consejo de Indias desde 1548. Las críticas a la publicación vinieron fundamentalmente desde prestigiosos misioneros españoles (cf. Borges, 1990, pp. 215-216; Martínez, 1953). También fue acusado por los agentes de los defensores de la encomienda, así lo dice amargamente Las Casas:

traído este Confesionario a estos reinos de Castilla y visto y revisto y examinado, fue aprobado y firmado por seis maestros señalados en teología, pero algunos émulos de la Verdad, ignorantes del hecho y del derecho de las cosas pasadas en las Indias, que pretendían poner escusas y colores a obras nefandísimas queriéndolo calumniar, tomaron por ocasión, para

vamos a referirnos seguidamente, pues explicita muy bien su modo radical de buscar la conversión de aquellas tierras y la auténtica ganancia para Cristo de esas almas: un ejercicio de profetismo.

En esa obra que redacta para los confesores de la diócesis de Chiapas, y que él mismo lleva consigo, Las Casas vuelve, como veremos, a la disciplina antigua de la Iglesia para los pecadores públicos. Retorna a la *metanoia* más radical: sólo se dará la absolución al que ha restañado su vida y su conducta. Y para eso exigirá la penitencia y la restitución antes de la absolución¹⁴.

Desde luego, para interpretar correctamente los hechos acaecidos entre su llegada a la diócesis, en enero de 1545, y su regreso a la Península Ibérica en 1547, hay que acudir al Antiguo Testamento y al profetismo. Se trata de un obispo que se plantea erradicar una situación y enderezar una senda (Borges, 1990, pp. 199-213).

El Domingo de Pasión, 20 de marzo de 1545, como aplicación de las Leyes Nuevas de 1542 y en virtud de su autoridad eclesiástica, ordenó la restitución de los bienes usurpados a los indios y retiró las licencias a todos los confesores de la ciudad, excepto al deán y al canónigo penitenciario de la Catedral, y se reservó para sí, como obispo, todos los casos relacionados con el lucro obtenido de los indios (De las Casas, 1957, p. CLVIII)¹⁵. Los hechos que se desencadenaron al

fundarse, una de las reglas dichas, imponiéndole que contenta negar el título o señorío de aquel orbe, que en él tienen los reyes de Castilla (De las Casas, 1992e, p. 213)

¹⁴ La praxis antigua de la penitencia pública está resumida en el Catecismo de la Iglesia Católica (1992, n. 1447), el Concilio de Trento (Concilio de Trento, 1551, cap. 5; Concilio de Trento, 1551/1963, n. 901) y el Catecismo de S. Pío V (1566, parte II, cap. V, n. 67). La contundencia de Las Casas le hace recordar que si el confesor no exige la reparación, queda él obligado a la restitución:

el Confesor, que se pone a confesar, vistese oficio de obispo y de cura y de juez spiritual, y por consiguiente es obligado como ellos a tener suficiente ciencia, prudencia y discreción, y a sentenciar justa e igualmente, al menos en los casos donde hay injuria o agravios o daños de parte. Y, si en ello, por poco saber o por descuido y negligencia notables, yerra, como no mandando restituir lo usurpado o mal ganado, allende del pecado, él es obligado a restituirlo a la parte agraviada. Y todos los daños le son imputados, como al médico se le imputa el daño o muerte, que al enfermo viene por su impericia o negligencia o mal recaudo. (De las Casas, 1992d, p. 271)

¹⁵ El Concilio de Trento recordará casi contemporáneamente, en 1551, la práctica de la reserva al obispo la absolución de determinados pecados (Concilio de Trento, 1551, cap. 7; Concilio de Trento, 1551/1963, n. 903). Respecto a las licencias para confesar, lo habitual en aquella época era obtenerlas al ordenarse:

ad hac etiam regula excipiuntur illi qui non habent nisi venialia, aut mortalia alias rite ac legitime confessa, quos quilibet sacerdos audire potest. . . quod quidem non ea de causa liceo, quod ad id non opus sit iurisdictione ordinaria vel delegata (De Azpilcueta, 1550, cap. 4, n. 5, p. 57)

intentar poner en práctica ese sistema fueron catastróficos. Todo terminó con Las Casas ausentándose de la diócesis, primero para viajar por ella y después a México, para finalmente regresar a España en 1547, después de suavizar esas medidas grandemente. En ese sentido se podría acusar al obispo de Chiapas de falta de prudencia, pues los hechos que acaecieron fueron muy graves, precisamente en el tiempo del cumplimiento pascual. Evidentemente fue una medida contundente. Pero también puede entenderse como la virtud heroica de la prudencia desde la justicia. Estamos ante un hombre justo, al estilo de los patriarcas del Antiguo Testamento. Un hombre justo que no teme enfrentarse a los reyes y al Consejo de Indias (Borges, 1990, pp. 208-209).

Conviene recordar enseguida que, en materia de justicia, no hay perdón sin restitución¹⁶. Y, por otra parte, esa restitución debe hacerse con prontitud¹⁷, aunque, lógicamente, con un plazo razonable:

cuando alguien no puede restituir inmediatamente, la misma impotencia le absuelve de hacer la restitución al instante; como también está completamente dispensado de toda restitución si es enteramente impotente para hacerla; debe, sin embargo, pedir, por si o por otro, remisión a aplazamiento a aquel a quien debe restituir¹⁸. (De Aquino, 1485, pt. II-II, q. 62, a. 8, ad. 2)

Teniendo en cuenta la condena radical de la encomienda expresada por Las Casas, su conclusión era clara: el reconocimiento de la injusta manera de apropiarse de los bienes de los indios, exigía a los encomenderos la obligación de la restitución (De las Casas, 1992d, p. 241). Así lo señala Bartolomé de las Casas (1992d):

docta y sanctamente lo hicieron los religiosos de la Orden de sancto Domingo y sant Francisco y sant Agustín en la Nueva España, conveniendo y concertándose todos a una, de no absolver a español que tuviese indios por esclavos, sin que primero los llevase a examinar ante la Real Audiencia, conforme a las Leyes Nuevas; pero mejor hicieran, si absolutamente a ello se determinaran, sin que los llevaran a la Audiencia. (p. 271)

¹⁶ «En virtud de la justicia conmutativa, la reparación de la injusticia cometida exige la restitución del bien robado a su propietario» (Catecismo de la Iglesia católica, 1992, n. 2412 y n. 1459; De Aquino, 1485, pt. II-II, q. 62, a. 1; Inocencio XI, 1679/1963, n. 1188 y ss.).

¹⁷ (De Aquino, 1485, pt. II-II, q. 62, a. 8; de Florencia, 1485, p. 169r).

¹⁸ «*Nam si videt quod aliter non potest recuperare in perpetuum vel non ita cito vel ita commode potest recepto iuramento vel alia sufficienti cautione si habere potest dilationem concedere et sub hoc conditione si haec adimpleverit in tale diem peccatorem absolvere, et sic creditor quid ei debent recuperet et peccator non recedat a presbitero desparatus*» (De Florencia, 1485, p. 169v).

Las consideraciones que hemos expuesto son importantes para leer, siglos después, sus Avisos a Confesores. La edición crítica del Confesionario fue publicada, dentro de las Obras Completas de Bartolomé de las Casas, por la Fundación Bartolomé de las Casas de Sevilla. El estudio preliminar corrió a cargo del padre Galmés.

El Confesionario lascasiano se articula sobre doce reglas que deben tener presentes los confesores para atender a los españoles de Indias. En esta obra Las Casas solo se dirige a los españoles, y no a todos, sólo a los implicados en los negocios de indias. Los indígenas no son su objetivo, veladamente muestra que a los indios los consideraba como menores de edad. Ya llegaría el tiempo en el que se les podría hablar fuerte y claro.

Este Confesionario resulta muy distinto a otros que circulaban por España, como podría ser el que redactó Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada después de la toma de la ciudad, para orientar el trabajo de los sacerdotes que debían evangelizar a los conversos y a los primeros cristianos que vivieran allí, o el muy difundido en aquella época de Andrés Escobar¹⁹. En ellos se recuerda la doctrina cristiana acerca de la penitencia y se exhorta al perdón y la misericordia del confesor (Gerson, 1494, trat. 32, fols. 90v-92r). En ese sentido vale la pena releer las indicaciones del obispo de Zamora, Francisco de Mendoza (1530) hablando de la satisfacción o penitencia que se debe imponer al penitente:

cerca de la qual pregunta que penitencia importa por un pecado mortal. Hase de responder que regularmente se avía de imponer penitencia de siete años como en la primitiva Iglesia y según los antiguos cánones penitenciales se guarda una y esta mas o menos agra según la qualidad del peccado. Pero al día de hoy son reservadas las penitencias al albedrío del confesor al qual según la condición del peccado y qualidad de la persona a de moderar la penitencia de suerte que si por ser poca se tenga ella y los pecados ni las llaves de la Iglesia en poco ni sea tan rigurosa que haga aborrecer el sacramento, y antes declinar a misericordia que a rigor. Que pues no podemos conocer el perfecto fiel del peso es mejor dar a Dios cuenta de excesiva misericordia que de severidad y de rigor. Mayormente que no se halla que nuestro señor impussie penitencia, mas dijo: vade et amplius noli peccare. (cap. 47, fol. 35v)

Es interesante comprobar que, en el caso del obispo de Chiapas, la misma vehemencia que utilizaba para exigir a la Corona el abandono del régimen de

¹⁹ (De Talavera, 1496, fol. 1-36r). También estaba muy difundida, con más de 6 ediciones en 20 años, la obra de Pedro de Covarrubias, O.P., *Memorial de pecados e aviso de la vida cristiana, copiosos e muy cumplido, provechoso así para los confesores como para los penitentes*, Burgos, 1515, 96 fols.

encomienda o la libertad de los indios de toda esclavitud, la aplicaba a los confesores y al fuero sacramental. La teología de la época, como hemos visto, recordaba la necesidad de la reparación, pero daba un margen de confianza. Por ejemplo, Luis de Molina afirmaba: «Num quando restitutio fieri debet statim, confessarios concedere poenitenti inducias possit ad restitutionem differendam. Et quousque negare absolutionem debeat non restituenti statim» (De Molina, 1611, *Trat. II, d. 756*).

Para Las Casas, en un primer momento no había misericordia: como se han enriquecido injustamente, deben restituir para poder ser absueltos. La diferencia con otros autores de la época estribaba en pedirles la decisión ante notario antes de impartirles la absolución²⁰. Este nivel de desconfianza en la verdad del arrepentimiento es una muestra de la dureza de aquellos corazones encallecidos por el pecado y de la prisa de Las Casas por aplicar «Las Leyes Nuevas» de 1542²¹.

Ya en la primera regla deja sentado la necesidad de declarar lo robado (De las Casas, 1992a, fol. 2r, pp. 370-371). La cuestión de fondo es que el régimen de encomienda en sí no debe ser considerado injusto, pues de hecho, algunos encomenderos lo podrían haber vivido justamente²². Para Las Casas, en cambio, la ecuación es total: toda encomienda es robo. Y por eso debe ser aplicada la restitución²³.

²⁰ «Nadie puede ser absuelto, sin antes haber prometido restituir lo que fuere de otro» (De Hales, 1475, pt. IV, q. 86; Pío V, pt. II, cap. 5, n. 78). Una cosa es prometer y otra una declaración jurada ante notario. Por tanto, hay una gran desconfianza.

²¹ En realidad, es una vuelta a la antigua praxis pastoral de la Iglesia que, en los primeros siglos, en las penitencias públicas, exigía la penitencia y la rectificación, antes de dar la absolución. De hecho, la declaración magisterial es clara: «No se perdona el pecado, si no se restituye lo quitado» (De Aquino, 1485, pt. II-II, q. 62; Pío V, pt. III, cap. 8, n. 15).

²² «Aunque yo sé y veo cada día que hay algunos españoles que quieren ser más pobres en esta tierra que con minas y sudor de indios tener mucho oro; y por esto hay muchos que han dejado las minas. Otros conozco, que de no estar bien satisfechos de la manera como acá se hacen los esclavos, los hacen ahorrado (dado libertad). Otros van modificando y quitando mucha parte de los tributos, y tratando bien a los indios. Otros se pasan sin ellos, porque les parece cargo de conciencia servirse de ellos. Otros no llevan otra cosa más de sus tributos modificados, y todo lo demás en comidas, o de mensajeros, o de indios cargados, lo pagan por no tener que dar cuenta de los sudores de los pobres. De manera que estos tendría yo por verdadero prójimo y lo quisiera ser, que haga lo mismo que estos españoles» (De Benavente, 1985, *trat. I, cap. 3, pp. 132-133*).

²³ Santo Tomás distingue entre hurtos, depósitos, préstamos, encomiendas, etc. Pero Las Casas solo lee en el Aquinate el hurto, pues la encomienda en sí le parece atentar a la justicia conmutativa: «está obligado a restituirla mientras la tiene en su poder, puesto que la persona que tiene más de lo que es suyo debe ser privada de ello y darlo a quien le falta, según el principio de la justicia conmutativa» (De Aquino, 1485, pt. II-II, q. 62, a. 6).

Por eso, enseguida añade:

la segunda regla es que después de hecho y formado lo susodicho, el confesor confiese al dicho penitente, al cual mueva mucho a que tenga muy gran dolor e penitencia de sus muy grandes pecados, que son los que cometió en hacer y ayudar a hacer tan grandes daños e males a los indios... y señaladamente de la infamia e aborrecimiento que ha causado al nombre de Cristo y de su sancta fe. Y de la damnación de las ánimas que, por él matallas antes de su tiempo e quitalles el tiempo y espacio de penitencia e de su conversión, están hoy ardiendo en las llamas de los infiernos. (De las Casas, 1992a p. 371)

Consecuentemente con lo anterior, en los consejos tercero y cuarto vuelve a remachar la necesidad de la restitución y en desheredar a sus descendientes, solo dejándoles algo a título de limosna²⁴.

En la quinta señala:

si el penitente no estuviere en estado de peligro de muerte, sino que se confesare sano, debe el confesor antes de la confesión concertarse con él y pedirle si quiere salir de toda dubda y poner en estado seguro su consciencia. E si respondiere con todo corazón que si, mándele hacer una escritura pública por la cual se obligue a estar por la determinación de lo que el confesor de su hacienda todo ordenase y viere que conviene a su hacienda, aunque sea expendelle toda. (De las Casas, 1992a, p. 373)²⁵

Por si fuera poco, en la sexta añade la obligación de comprobar: «hecha la caución y seguridad jurídica que está dicha, mire el confesor y examine» (De las Casas, 1992a, p. 374).

²⁴ (pp. 372-373). En la teología de la época, siguiendo a Santo Tomás, se explicitaban las causas para no restituir, lo que Las Casas no menciona. Por ejemplo, Bartolomé Medina señala: «cuando se restituye ha de quedarse en extrema necesidad», o esta otra: «cuando uno no tiene, en tal caso, ni Dios, ni el Rey lo obligan a restituir» (Medina, 1579, lib. I, cap. 14 y 30, fol. 121r).

²⁵ El rigor era, por tanto, superior a lo habitual en esa época. Como recuerda un estudioso de la canonística del periodo:

el confesor puede obligar al penitente, tanto a la penitencia como a la satisfacción por la culpa cometida, como también puede negarle la absolución, que es un modo de obligarle a permanecer fuera de la comunidad de los fieles. Y nadie puede obligar a otro si no se ha creado previamente la relación superior-súbdito. Este es el fin inmediato de la potestad de jurisdicción en el foro íntimo penitencial. Y de aquí nace su radical necesidad. (Díaz Moreno, 1972, p. 212)

En las reglas siguientes desciende de nuevo a algunos casos, sin perder radicalidad y desconfianza: «los penitentes que no hobieren sido conquistadores, sino pobladores, y hobiesen tenido o tuviesen indios de repartimiento, si estuviesen en el artículo de la muerte, mándeles el confesor restituir todo cuanto de ellos hobieren llevado de tributos» (De las Casas, 1992a, p. 375). Con respecto al penitente encomendero que se confesare, no estuviere en artículo de la muerte y fuese honrado y no tiene bienes: «y a la industria y remedio se debe tener para los que tienen gran obligación de restituir y no tienen de qué en estas Indias» (p. 376)²⁶.

Ya en la regla novena desciende a la cuestión de la esclavitud. Como dejó claro en su tratado acerca de la esclavitud en Indias, no existe ninguno verdaderamente esclavo²⁷; por tanto, dirá:

mande el confesor al penitente que luego incontinentemente los ponga en libertad por acto público ante escribano, y que les pague todo lo que cada año o cada mes merecieron sus servicios e trabajos, y esto antes que entren en la confesión. Y asimismo les pida perdón de la injuria que les hizo, como se dijo en la primera regla. (De las Casas, 1992a, p. 376)

Posteriormente en el XVI, Francisco de Vitoria solo se plantea si la causa de la esclavitud fue o no legal. No se plantea el hecho en sí²⁸. Como dice el profesor Castañeda: para los escolásticos como Vitoria «el "ius belli" admitía el trabajo forzoso de los enemigos que se habían resistido; y si no habían luchado, aplicarían el principio de necesidad, bien común y conveniencia de una pronta

²⁶ Con esta afirmación se está diciendo que el Consejo de Indias debe proveer pues indirectamente es responsable. Para Las Casas el razonamiento es lineal: la encomienda es injusta, luego quien da la encomienda, indirectamente ha permitido la injusticia. Como recuerda Santo Tomás «Indirectamente, cuando no se impide lo que se puede y debe impedir, ya omitiendo el mandato o consejo que reprimiría el hurto o rapiña, ya negando el auxilio con el que podría evitarse, ya ocultando el hecho acaecido» (De Aquino, 1485, pt. II-II, q. 62, a. 7). Es claro que en este punto sus ideas no fueron aceptadas.

²⁷ Al no ser producto de una guerra justa, no es posible hablar de esclavitud lícita. Es interesante la linealidad de la argumentación con otros autores dominicos.

Esta práctica entendida, digo, en lo que toca al derecho, dos conclusiones: la primera, que la venta y compra de negros de Cabo Verde es de suyo lícita y justa. La segunda, que supuesta la fama que en ella hay, y aun la realidad de verdad que pasa, es pecado mortal, y viven en mal estado, y gran peligro los mercaderes de gradas, que tratan de sacar negros de Cabo Verde. . . . Por lo cual sólo están los de acá obligados a no meterse en ello, por no participar, en la injusticia. (De Mercado, 1975, n. 378).

²⁸ (Belda Plans, 1983, pp. 839-855; De Vitoria, 1946, p. 27 y ss; Hernández, 1977, pp. 203-226; Hoffner, 1983; Pereña en VV. AA., 1984, p. 308)

conversión» (Castañeda, 1970, p. 863). También admiten la esclavitud por guerra Soto, Báñez, etc²⁹. Por tanto admitían la esclavitud pero

tenemos prisa en advertir que la servidumbre que permitían los teólogos era la civil, no la rígida esclavitud pagana. La tesis del personalismo cristiano no puede tolerar la idea de que algunos hombres sean naturalmente esclavos. Esta esclavitud legal fue admitida en la Edad Media, como consecuencia del *ius gentium*. Según ellos, Aristóteles enseñaba que hay hombres que son siervos por naturaleza, porque los individuos necios por nacimiento no pueden gobernarse por sí mismos y deben ser dirigidos por otros superiores; pero no dice Aristóteles que algunos sean esclavos de nacimiento. Así entienden los teólogos los textos de Aristóteles. (Castañeda, 1970, pp. 864-865)

De hecho, Domingo de Soto reconoce que el hombre puede ser objeto de dominio, pero no de un dominio sobre una «res», sino de un dominio político-social³⁰. Es interesante la opinión del jesuita Luis de Molina, buen conocedor de la trata de negros llevada a cabo por Portugal, tanto por haber vivido muchos años en el país, como por sus pesquisas e investigaciones. Después de estudiar a fondo el problema concluirá que lo mejor sería reunir una Junta de Teólogos que dictaminaran. Pero da cuatro sugerencias fundamentales: cuando hay guerra justa contra los negros, se pueden esclavizar; si han sido condenados a muerte y comprándolos se les libra, es buena obra; más oscuro es el caso de comprar un esclavo por una baratija; y, finalmente, ve la trata como «injusta e inicua»³¹.

Pero volvamos al libro de Bartolomé de las Casas. En la regla décima se refiere a los bienes del matrimonio y al caso de conversión de uno de los dos cónyuges (De las Casas, 1992a, p. 377).

La undécima regla se refiere a los mercaderes: «los mercaderes que llevaron armas... pecaron mortalmente y son obligados a todos los males e daños que

²⁹ (Castañeda, 1974, p. 49).

³⁰ (Castañeda, 1970, pp. 867-868; De Soto, 1967, lib. 4, q. 2, art. 2).

³¹ (De Molina, 1611, trat. 2, disp. 35; Martín de la Hoz, 1996, pp. 85-103). La pregunta que se ha venido haciendo es cómo la teología renovada de Salamanca que fue capaz de impedir la esclavitud de los indios americanos, no se enfrentó con la esclavitud africana. Esta pregunta tiene un sentido profundo, pues como dice Silvio Zavala:

la doctrina que nutre las instituciones destinadas a regir la nueva sociedad hispanoamericana no es independiente de la filosofía política creada por la secular cultura europea. De ahí conexiones inexcusables con la teología y la moral, porque en el siglo XVI español los problemas humanos se enfocan preferentemente desde el punto de vista de la conciencia. (Zavala, 1992, p. 15)

aquellos tiranos hicieron y la restitución de todo lo que robaron e tiranizaron, mataron y destruyeron» (De las Casas, 1992a, p. 378).

Finalmente, en la duodécima señala:

es que cerca de dos cosas el confesor ha de disponer al penitente que tenga en el futuro firme propósito: la primera, que nunca jamás vaya a conquista ni guerra contra indios, porque por estos muchos tiempos y años nunca la habrá justa de parte de los españoles contra los indios de estas Indias del mar Océano. La segunda, que no vaya al Perú mientras estén destruyendo y asolando aquellas gentes e infamando cesse dellos nuestra nuestra sancta fe. (De las Casas, 1992a, p. 378)

Al terminar estos avisos vuelve sobre la cuestión clave —la caución antes de la absolución—:

como todas las susodichas condiciones concurren en este negocio de los daños y agravios y tiranías cometidas contra los indios, el confesor, sin ninguna dubda ni trepidación, debe, antes que aun en la confesión entren mandar al penitente que le de la dicha idónea caución y suficiente, a la cual nos parece, sin quedarnos dubda alguna, ser el tal confesor obligado de derecho natural divino. (De las Casas, 1992a, fol. 11v, p. 382)

Y por si hubiera dudas, añade: «la razón desto es porque no podía de otra manera hacer verdadera penitencia ni salvarse si no mandase hacer la restitución, luego tácitamente se obligó recibiendo el beneficio de la absolución» (De las Casas, 1992a, fol. 11v, p. 383)³².

La dureza y desconfianza con la que Las Casas trata a los encomenderos en el fuero sacramental es un índice claro de su gigantesco esfuerzo por la justicia en aquellas tierras. Impresiona que quien escribió páginas brillantes acerca de la captación de la benevolencia de los indios sea tan duro con los españoles. Y es que para atraer a la Verdad, a los naturales veía necesario que la verdad resplandeciera en la vida de los cristianos:

³² Como dice Santo Tomás: «siendo necesario para salvarse el conservar la justicia, síguese que restituir lo que injustamente se ha quitado a alguien es necesario para la salvación» (De Aquino, 1485, pt. II-II, q. 62, a. 2). Contrastan fuertemente estas palabras con el tono habitual de los manuales de confesores. Así por ejemplo dice el Obispo de Zamora:

pero a de mirar que quiera el penitente y pueda cumplir la penitencia . . . Item enseñe al confesor que nunca por pecado oculto debe imponer penitencia manifiesta, de suerte que ninguno pueda por ella sospechar la calidad del pecado. Item enseñe que es cosa decente que imponga la penitencia primero y después absuelvale aunque haciendo lo contrario vale. (De Mendoza, 1530, cap. 48, fol. 35v-36r)

y la pena de los que no quisiesen creer no fue corporal ni temporal en este siglo alguna, sino que vero non crediderit condemnabitur (Mc 16, 16). Y así la reservó para su juicio final. La razón es porque la costumbre antiquísima, general y natural que la divina Providencia siempre tuvo y tiene en la gobernación de su mundo, es mover, disponer y llevar todas las cosas a sus fines suavemente, sin violencia sin desplacer y sin tristeza dellas alguna. (De las Casas, 1992c, p. 410)

La conclusión de estas líneas es el esfuerzo del obispo de Chiapas por lograr la verdadera conversión de los encomenderos de su diócesis, y de paso la de los demás habitantes de las Indias. En efecto, las Leyes Nuevas de 1542 habían abolido el régimen de encomienda, pero la aplicación jurídica de esa medida había sido muy difícil de realizar. Muchas más dificultades estaban teniendo su reflejo en el fuero sacramental.

Bartolomé de las Casas tuvo que retornar a la Corte después de dos años de vida pastoral en su diócesis. Ante la situación creada, no dudó en poner por escrito su proyecto de restitución y en aplicarlo. La justicia requería la restitución. Sobre esta base y con su actuación episcopal dejó claro lo que consideraba prioritario para la verdadera evangelización de los indios: la auténtica conversión de los encomenderos, la eliminación de la esclavitud y el buen ejemplo a los naturales de las Indias... Todo un verdadero profeta en quien no había doblez ni engaño.

Referencias

- Altuve-Febres, F. (2004). Isabel la Católica y el primer testamento sobre el Nuevo Mundo. *Visión de Isabel la Católica* (J. Valdeón, Coord.). Ámbito.
- Ballesteros Gaibrois, M. (1991). *Historia de América*. Istmo.
- Bayle, C. (1948). Cortés y la evangelización de Nueva España. *Missionalia Hispánica*, V(14), 5-42.
- Belda Plans, J. (1983). La tradición teológica española. *Scripta Theologica*, 15(3), 839-855. <https://doi.org/10.15581/006.15.20648>
- Benedicto XVI. 2007. Mensaje del 24 de abril de 2006, con ocasión de la Sesión Plenaria de la Congregación de las Causas de los Santos. En M.E. González (Ed.). *Hablar hoy de martirio y de santidad*. Edice.
- Borges, P. (1990). *Quién era Bartolomé de las Casas*. Ediciones Rialp.

- Castañeda, P. (1970). Un capítulo de ética indígena. *Anuario de Estudios Americanos*, 27.
- Castañeda, P. (1974). Vasco de Quiroga y su «Información en Derecho». CSIC.
- Catecismo de la Iglesia Católica. (1992).
- Concilio de Trento. (25 de noviembre de 1551). Sesión XIV: De Poenitentia. http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_PP.HTM
- Concilio de Trento. (1963). De Poenitentia. En H. Denzinger y A. Schönmetzer (Eds.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Original de 1551)
- Congregación para las causas de los santos. (2007). Instrucción Sanctorum Mater. *Acta Apostolicae Sedis* 99(6), 465-510.
- Cuevas, M. (1928). *Historia de la Iglesia en México* (Vol. 2).
- De Acosta, J. (1989). *De Procuranda Indorum Salute* (Vol. 2). CSIC.
- De Aquino, S.T. (1485). *Suma Teológica*.
- De Azpilcueta, M. (1550). *Enchiridion sive Manuale Confessorum et poenitentiam* (Vol. I). Romae.
- De Benavente, T. (1985). *Historia de los indios*. Castalia.
- De Florencia, A. (1485). *Summula confessionis*. Lugduni.
- De Hales, A. (1475). *Summa Theologiae*.
- De las Casas, B. (1957). *Historia de las Indias* (Vol. 96) (J. Pérez de Tudela, Ed.). BAE.
- De las Casas, B. (1992a). Avisos para confesores. En R. Hernández y L. Galmés (Ed.), *Obras completas. Tratados de 1552*. Impresos por Las Casas en Sevilla (Vol. X). Alianza Editorial.
- De las Casas, B. (1992b). Remedios. En R. Hernández y L. Galmés (Eds.), *Obras completas. Tratados de 1552*. Impresos por Las Casas en Sevilla (Vol. X). Alianza Editorial.
- De las Casas, B. (1992c). Tratado Comprobatorio. En R. Hernández y L. Galmés (Eds.), *Obras completas. Tratados de 1552*. Impresos por Las Casas en Sevilla (Vol. X). Alianza Editorial.

- De las Casas, B. (1992d). Tratado de la esclavitud. En R. Hernández y L. Galmés (Eds.), *Obras completas. Tratados de 1552. Impresos por Las Casas en Sevilla (Vol. X)*. Alianza Editorial.
- De las Casas, B. (1992e). XXX Propositiones muy jurídicas. En R. Hernández y L. Galmés (Eds.), *Obras completas. Tratados de 1552. Impresos por Las Casas en Sevilla (Vol. X)*. Alianza Editorial.
- De Mendoza, F. (1530). *Manual de Doctrina necesaria para los visitadores y clérigos de las iglesias*.
- De Mercado, T. (1975). *Suma de tratos y contratos*. Editora Nacional.
- De Molina, L. (1611). *De iustitia et iure*.
- De Paz, M. (2017). *Acerca del dominio sobre los indios (Libellus circa dominum super indos) (J.C. Martín de la Hoz, Trad.)*. San Esteban Editorial.
- De Soto, D. (1967). *De iustitia et iure (Vol. IV)*. Instituto de Estudios Políticos.
- De Talavera, H. (1496). *Confessionario en Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo christiano con otros tratados muy provechosos*.
- De Vitoria, F. (1946). *Relecciones sobre los indios*. Austral.
- Díaz Moreno, J.M. (1972). *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas españoles de los siglos XVI-XVII*. Universidad de Granada.
- Duverger, Ch. (1993). *La conversión de los indios de Nueva España*. Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (1487). *Arte de confesión breve (Tratados I y II)*.
- Gerson, I. (1494). *De arte audiendi confessiones*. En *Opera omnia (Vol. II)*.
- Hernández, B. (2015). *Bartolomé de las Casas*. Taurus.
- Hernández, R. (1977). *Un español en la ONU: Francisco de Vitoria*. BAC.
- Hernández, R. (1992). *Introducción a la obra*. En R. Hernández y L. Galmés (Eds.), *Tratados impresos, Obras Completas de Bartolomé de las Casas (Vol. X)*. Alianza Editorial.
- Hoffner, J. (1956). *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Herder.

- Huerga, A. (1998). *Bartolomé de las Casas*. Alianza Editorial.
- Lavallé, B. (2009). *Bartolomé de las Casas, entre la espada y la cruz*. Ariel.
- López de Gómara, F. (1987). *La conquista de México* (J. L. Rojas, Ed.). Dastin.
- López de Palacios Rubios, J. (2013). *De las islas del mar océano (Libellus de insulis oceanis)* (J.C. Martín de la Hoz, Trad.). Eunsa Editorial.
- Martín de la Hoz, J.C. (1996). *Bartolomé de Albornoz, O.P., y la esclavitud*. *Archivo Dominicano*, 17, 85-112.
- Martín de la Hoz, J.C. (2010). *La Instrucción Sanctorum Mater. Comentario. Ius Canonicum*, 50, 281-291. <https://doi.org/10.15581/016.50.2660>
- Martínez, M.M. (1953). *El Obispo Marroquín y el franciscano Motolinía, enemigos de Las Casas*, (Vol. 132). BAE.
- Medina, B. (1579). *Breve Instrucción de y como se ha de administrar el sacramento de la penitencia*.
- Medina, M.A. (1983). *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fray Pedro de Córdoba, O. P. (1482-1521)*. Instituto Pontificio de Teología.
- Menéndez Pidal, R. (1963). *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*.
- Mira Caballos, E. (1997). *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*. Muñoz Moya Editor.
- Morales Padrón, F. (1979). *Teoría y leyes de la conquista*. Ediciones Cultura Hispánica.
- Muro Orejón, A. (1956). *Ordenanzas reales sobre los indios (las leyes de 1512-1513)*. *Anuario de Estudios Americanos*, 417-471.
- Pereña, L. (1984). *La Escuela de Salamanca y la duda indiana*. En VV. AA., *La ética en la conquista de América*. Corpus Christianorum de Pace XXV. CSIC.
- Pío V. (1566). *Catecismo del santo Concilio de Trento para los párrocos*.
- Quintana, R. (2006). *La fama de santidad y de martirio hoy*. Lateran University Press.
- Ramis, F. (2010). *Qué se sabe de los profetas*. Verbo Divino.
- Zavala, S. A. (1973). *La encomienda indiana*. Porrúa.
- Zavala, S. (1992). *Por la senda hispana*.

Derechos de Autor (c) 2022 José Carlos Martín de la Hoz



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0.](#)

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Unidos en la fe Cofradías, hermandades y guachivales en Guatemala, 1767- 1810

*United in Faith
Confraternities, brotherhoods and guachivales in
Guatemala, 1767-1810*

Johann Melchor Toledo

Universidad Francisco Marroquín
militenj@ufm.edu

Resumen: Las cofradías, hermandades y guachivales fueron instituciones dedicadas a un santo que llevaban a cabo actividades socioreligiosas. Estas consistían en la realización de las procesiones, misas y festividades en torno al santo. Recaudaban fondos para poder pagar todos los gastos que tenían a su cargo. Las cofradías y hermandades estaban adscritas a la parroquia, mientras que los guachivales estaban ligados a un linaje indígena. Los quijovales eran una institución que agrupaba a los linajes del pueblo de Santa María de Jesús en las faldas del volcán de Agua. En este trabajo se da a conocer cómo funcionaba cada una de ellas, así como las actividades que realizaban. Se hace mención específica de algunas que existieron en la Antigua Guatemala y los pueblos vecinos a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

Palabras clave: cofradía, hermandad, guachival, quijoval, procesiones.

Abstract: The confraternities, brotherhoods and guachivales were institutions dedicated to a saint that carried out socioreligious activities. These consisted of carrying out processions, masses and festivities around the saint. They raised funds to be able to pay all the expenses they were in charge of. The confraternities and brotherhoods were attached to the parish, while the guachivales were linked to an indigenous lineage. The quijovales were an institution that grouped the lineages of the town of Santa María de Jesús in

the skirts of the Agua volcano. In this work it is explained how each one functioned and what activities they performed. Specific mention is made of some that existed in Antigua Guatemala and neighboring towns in the late eighteenth and early nineteenth centuries.

Keywords: confraternity, brotherhood, guachival, quijoval, processions.

Desde la Edad Media se han organizado diferentes grupos religiosos en torno a la devoción de algún santo o alguna fiesta de la Iglesia. Estas asociaciones estaban obligadas a pagar misas meseras (mensuales) y a organizar las procesiones. En muchos poblados, las cofradías contribuían al sustento del párroco y a los gastos del templo. Durante todo el año, recaudaban fondos para pagar los gastos anuales del culto a su santo patrón. Mandaban a hacer la escultura de su santo titular y algunas otras imágenes relacionadas con él (Melchor, 2011, p. 59).

En las Indias Occidentales (la América española), las cofradías surgieron como consecuencia de la conquista y la evangelización. Se fundaron cofradías con el fin de aglutinar a la población, tanto española como indígena. El Concilio de Trento y el Concilio Tercero Mexicano les dieron un gran impulso, lo que provocó la consolidación de la evangelización (Galván, 1855; 1859).

Conforme avanzaba el siglo XVI, se fueron fundando cofradías en todos los pueblos de Guatemala. También se fundaron hermandades y surgieron en los pueblos de indios los guachivales y quijovales. Todas estaban integradas por laicos. Cada una de estas agrupaciones las explicaremos en este trabajo.

En los siglos XVII y XVIII, las cofradías, hermandades y guachivales aumentaron y fueron forjando grandes capitales que les permitieron pagar sus gastos. Contrataron artistas para que hicieran sus retablos y santos, así como a los músicos de las festividades. En 1767, el arzobispo Pedro Cortés y Larraz comienza su visita pastoral. Sus informes son fundamentales para entender el final del período hispánico en Guatemala (Cortés y Larraz, 1958¹).

Para lograr acercarnos un poco a las diferentes asociaciones religiosas se ha necesitado hacer una pequeña investigación sobre las cofradías entre 1767 y 1810. Se visitó el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), lo que permitió darnos cuenta de que la cantidad de información es bastante considerable, lo que en un futuro ameritaría un libro solo de este tema. También

¹ La obra de la cita cuenta con un prólogo de Adrián Recinos y es parte de la colección Biblioteca "Goatemala" de la Sociedad de Geografía e Historia; Vol. 20.

se consultaron algunos documentos del Archivo General de Centro América; la información obtenida complementó este trabajo.

Se pretende hacer un pequeño acercamiento al tema, sobre la base de fuentes documentales y publicaciones académicas. Se ha complicado la búsqueda de información por la falta de personal en el Archivo Histórico Arquidiocesano y en el Archivo General de Centro América; sin embargo, se logró una visión general de la materia.

La cofradía

Según el *Diccionario de la Lengua Española* una cofradía es una «congregación o hermandad que forman algunos devotos, con autorización competente, para ejercitarse en obras de piedad» (Real Academia Española, s.f., definición 1)². Estas obras de piedad pueden ser culto y procesiones a Jesús, la Santísima Virgen o algún santo, así como obras de caridad y de ayuda mutua.

Según Flavio Rojas Lima (1988), la cofradía es una

asociación piadosa, caritativa; asamblea de personas unidas por un lazo profesional, corporativo u otro; congregación o hermandad que forman algunos devotos, con autoridad competente para ejercitarse en obras de piedad; asociación, gremio, compañía o unión de gentes, para un fin determinado. (p. 41)

En las visitas pastorales es donde más menciona a las cofradías que había en cada parroquia. Las cofradías meseras eran aquellas que tenían que «pagar la celebración de una misa mensual» (Ruz, 2004, p. 814). Para lograr pagar todos sus gastos las cofradías llevaban sus cuentas y algunas de ellas llevaban libros para controlar sus ingresos y gastos.

Las cofradías como institución

Las cofradías se establecen en América con autorización episcopal y real. Tenían que tener sus estatutos y cumplir con el sostenimiento de la Iglesia por medio de misas y gastos varios. Sin embargo, muy pocas cofradías cumplieron con todos los requisitos y funcionaron (André, 1859, p. 261; Montes, 1977, p. 105). En la Antigua Guatemala, solo la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia de San Sebastián cumplió con los requisitos elásticos y mandó su solicitud a la Audiencia de Guatemala. La petición fue rechazada porque

² Esta definición coincide con la del Diccionario de Derecho Canónico, arreglado a la jurisprudencia eclesíástica española antigua y moderna (André, 1859, p. 261).

solo el rey podía conceder licencia. Finalmente, ninguna cofradía de la Antigua Guatemala contó con todos los permisos requeridos, por lo que funcionaron de manera clandestina (A1.15, 1812, legajo 15, expediente 3205). Cuando llegó el obispo fray Pedro Pardo de Figueroa al pueblo de San Raymundo, notó que las cofradías no estaban constituidas legalmente y no tenían ordenanzas, por lo que exigió que se constituyeron e hicieran sus ordenanzas (Pardo de Figueroa, 1740, fols. 431v-433).

La cofradía como institución tenía sus autoridades, que eran los mayordomos, los alcaldes y los diputados. Los dirigentes se hacían cargo de la cofradía por un año y entregaban su cargo en la fiesta del santo patrón. En muchos casos no se cambiaba a los mayordomos y demás cargos, por lo que el arzobispo Cayetano Francos y Monroy indicó que se hicieran elecciones de mayordomos o principales al día siguiente de la fiesta titular (Francos y Monroy, 1786, fols. 240-242).

La hermandad

La hermandad era muy parecida a la cofradía. Como lo explica Santiago Montes (1977), la cofradía tenía un carácter casi gremial, mientras que la hermandad tenía un matiz, un énfasis en obras de caridad, aunque también celebraba a su santo titular (p. 22). En adición, la hermandad no necesitaba el permiso real para funcionar, solo el del obispo.

A finales del siglo XVIII, las cofradías de ladinos y españoles comenzaron paulatinamente a cambiarse de nombre por hermandades. Claramente, no querían tener que ver con los indígenas. El primer pueblo que se ha encontrado que realizó este cambio está en Ciudad Vieja, al sur de la Antigua Guatemala, donde vivían indígenas tlaxcaltecas y demás aliados de Pedro de Alvarado en la conquista. A finales del siglo XVIII, ya se habían castellanizado suficientemente, aunque todavía conservaban sus tradiciones ancestrales (Francos y Monroy, 1786, fols. 218-220).

La fe

Uno de los principales objetivos de las cofradías y hermandades era la doctrina cristiana, especialmente en los pueblos de indios. Es decir, las procesiones y demás celebraciones de la cofradía debían tener un mensaje catequético: la vida del santo titular debía servir de ejemplo a la vida de los nuevos cristianos. Cada vez que llegaba un obispo, trataba de corregir los problemas morales, aunque nos siempre se podía (Montes, 1977, p. 157).

Festividades y procesiones

La festividad de cada cofradía y hermandad era su fiesta titular, aunque en algunos casos tenían dos. Por ejemplo, en 1806, la cofradía de los Santos Reyes del pueblo de San Andrés Deán celebró su fiesta titular y la de la Santa Cruz. En la fiesta patronal, hubo una misa rezada y otra cantada, procesión y sermón. Al día siguiente los indígenas dieron al cura 22 pesos y 10 gallinas. Por otro lado, para la fiesta de la Santa Cruz el cura recibió 18 reales (Libro de las cofradías, 1805-1868, fol. 1).

El 17 de marzo de 1797, salió del templo de San Francisco la procesión de la cofradía de San Benito de Palermo. Las autoridades reales notaron que había un «muy crecido número de gentes, vestidas de nazarenos con los rostros enteramente cubiertos y uso de costosos pañuelos, fustanes y otros varios adornos femeniles»³. Consideraron que ese problema no podía presentarse en la Santa Cuaresma y menos el Viernes Santo. Por lo tanto, el 20 de marzo de ese año, la Real Audiencia prohibió que en las procesiones salieran tapados, empalados y disciplinantes, por estar en contra de las leyes y reales cédulas de Su Majestad.

Cofradías indígenas

Las cofradías indígenas eran iguales institucionalmente que las de ladinos y españoles, por lo que no había diferencias legales debido al grupo étnico, pero sí en la celebración, la cual tenía matices diferentes. Flavio Rojas Lima (1980) explica que la cofradía indígena es una moneda de dos caras (p. 182). Una cara es como la cofradía de españoles, mientras que la otra fue la forma como los indígenas guardaron sus costumbres ancestrales familiares. Ejemplo de ello es el palo volador que se celebra en tres poblaciones guatemaltecas en el marco de la fiesta patronal promovida por la cofradía: Chichicastenango, Joyabaj y Cubulco.

Las cofradías integradas por indígenas introdujeron las prácticas prehispánicas en sus celebraciones. Organizan ritos dedicados a los santos, bailes y dramas, ofrendas con comidas y bebidas, así como conciertos de música. En las zonas urbanas la cofradía era creada con el visto bueno del obispo, pero en las zonas rurales o distantes de la capital con solo recibir el permiso del cura entraba en funciones. Los cofrades también eran los encargados de contratar músicos y danzantes para amenizar la fiesta del santo patrón. Muchas veces los cofrades con casi medio año de anticipación se reúnen para organizar la fiesta del santo patrón. En este tiempo salen a buscar a

³ (A1.25, 1797, legajo 2604, expediente 21398; Melchor Toledo, 2009, pp. 43-52).

los músicos y danzarines dentro del mismo pueblo o en ocasiones grupos contratados de otras comunidades. Faltando tres meses, el “dueño” o representante de la danza, como se le conoce al director del grupo en algunos pueblos indígenas guatemaltecos, convoca a sus miembros, ensayando algunas noches durante la semana y preparar todo lo que presentarán el día de la fiesta. (Quisquinay Alcor, 2018, pp. 59-60)

Los indígenas guardaban el dinero del común del pueblo y de las cofradías. Este se utilizaba para la ayuda de los indígenas del pueblo —ayuda en calamidades, incendios, epidemias—, así como para pagar el impuesto del tributo (Sagastume, 2015, pp. 49-50). En las cofradías se hacían colectas para financiar la fiesta del santo titular. El dinero que se recibía de los propios cofrades para financiar los gastos se llamaba *k'exelob'al* (Hill, 2001, p. 207).

Muchas de las cofradías de indígenas han subsistido durante varios siglos, tanto en Guatemala como en Chiapas (Palomo, 2009, p. 77), mientras que otras se han perdido recientemente con la conversión al protestantismo y el conflicto armado interno en Guatemala. Estas dos razones son las que más han influido en la desaparición parcial de la cultura indígena.

Es interesante apuntar la constante queja de los curas por la embriaguez de los indios, problema que ocurría en las festividades de las cofradías y guachivales (Cortés y Larraz, 1958; Juarros, 2000⁴). De esa manera lo mencionó en su visita el arzobispo Cortés entre 1768-1770, así como los siguientes hasta Casaus en 1816.

El guachival

Es una palabra kaqchiquel que significa «imagen, escultura o representación». Durante la época hispánica funcionó como una institución indígena que se dedicaba al culto de una imagen. No estaba en la legislación, por lo que no se pedía permiso para su funcionamiento ni al rey ni al obispo. Tenía fines similares a la cofradía y a la hermandad porque fomentaba la piedad, la caridad y la ayuda mutua⁵.

Otra definición indica que son

asociaciones devotas a manera de cofradías pero carentes de licencia donde se solemniza el culto a determinados santos. En el área maya muestran en

⁴ AHAG. Visitas Pastorales cajas 27, 32, 39 y 44, fols. 1780-1816.

⁵ Agradezco las explicaciones que me dieron Héctor Concoha y Edwin Quisquinay sobre la cultura maya, las que me ayudaron a entender a los guachivales y quijovales

numerosos casos vínculos con conmemoraciones a los distintos familiares, que se heredaban de padres a hijos como obligación. Por el mismo hecho de carácter de licencia eran presa frecuente de ambición de ciertos párrocos, quienes las toleraban (e incluso encubrían y alentaban) dadas las altas ganancias que les reportaban por motivo de misas y otras paraliturgias. (Ruz, 2002, p. 478)

En la edición de la *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala*, del arzobispo Pedro Cortés y Larraz (1958), se describe a los guachivales de forma contundente: «Guachivales, engaños y reuniones de indios para la práctica de sus ritos idolátricos» (p. 4). Es evidente que miraban a las tradiciones y los ritos ancestrales como algo perjudicial, refiriéndose claramente a la antigua religión y a la embriaguez intimamente ligada a las fiestas.

Los pagos de las misas meseras de los guachivales y demás contribuciones que hacían a la parroquia permitieron, asimismo, el pago de los gastos de los templos, los que generalmente necesitaban mejoras por temblores y desastres naturales. Al ser asociaciones, no estaban amparadas por la Iglesia; los miembros de los guachivales no rendían cuentas a nadie y, por su parte, los párrocos no daban cuentas del dinero que recibían de ellos. No tenían libros de cuentas y no manejaban capital debido a que se manejaban por linajes, es decir, por familias. El dinero para pagar los gastos salía de los capitales familiares. El día del santo titular del guachival, rezaban y llevaban al santo al templo para la misa. Luego, regresaban a la casa familiar, donde lo guardaban en su camarín (García Añoveros, 1987, p. 71). Santiago Montes (1977) explica que el guachival se remonta a las fiestas prehispánicas y a formas de solidaridad anteriores a la venida de los españoles (p. 183).

El quijoval

Solo en Santa María de Jesús, pueblo ubicado en las faldas del volcán de Agua, se ha encontrado mención de los quijoval. Es una institución de mayor categoría que el guachival, pues era la unión de los linajes del pueblo. Se dedicaban a las conmemoraciones religiosas importantes como la Semana Santa y difuntos. *Quij* se traduce como «sol» o «día». Los quijoval pagaban diez pesos por misas meseras, mientras que los guachivales solo dos pesos y cuatro reales (AHAG, 1784). En las fiestas del quijoval se reunían las diferentes cofradías y guachivales, es decir, de todos los linajes del pueblo.

Ingresos y gastos

Los párrocos fomentaron la fundación de cofradías. Instaban a los cofrades a buscar fondos para pagar sus diferentes gastos. Así fue como cada cofradía tuvo su principal (capital). La cofradía invertía estos dineros y las ganancias servían para el culto del santo y las misas meseras; de esta forma los vecinos del pueblo no debían hacer tantas donaciones. Entre más cofradías se pedían, más misas meseras, y esto redundaba en más ingresos para los curas. El enriquecimiento de los sacerdotes con dinero proveniente de las cofradías fue tan evidente que la Corona española tuvo que restringirlo (Pinto Soria, 1993, p. 115).

En el caso de la Antigua Guatemala, las cofradías no tenían dinero porque se les había perdido durante el traslado de la ciudad, por lo que el párroco ayudaba con los gastos. El arzobispo Cayetano Francisco y Monroy (1786), notó estas dificultades económicas y ordenó que se le aportara capital a las cofradías descapitalizadas (fols. 240-242). El prelado no entendió la falta de fondos de los feligreses, quienes al entregar su poco dinero a las cofradías quedaban sumidos en la pobreza.

Algunas cofradías acumularon grandes cantidades de dinero. Invirtieron en pequeños terrenos donde tenían ganado o siembras. Tal es el caso de las cofradías del pueblo San Raymundo, las que contaban con capital desde 1690 (De las Navas, 1683, fol. 73v), y que fue aumentando como se observa en el siguiente cuadro:

Tabla 1

Bienes de cofradías del templo de San Raymundo (1690⁶ - 1740⁷)

Cofradía (indígenas)	1690		1740
	Tostones	Tostones	Cabezas de ganado
San Raymundo	62	106	81
Las Ánimas	82	102	-
Santísimo	-	338	-
Sacramento			
Hermanidad (ladinos)	Pesos	Pesos	Cabezas de ganado
Las Ánimas	-	200	-

⁶ (De las Navas, 1683, fol. 73v).

⁷ (Pardo de Figueroa, 1740, fol. 431v).

Algunas cofradías prestaban sus principales o capitales a censo enfiteútico y con los intereses financiaban sus gastos (Francos y Monroy, 1786, fols. 240-242). La Iglesia supervisaba las cuentas de las cofradías para evitar robos y la autoridad real también tenía jurisdicción sobre ellas, aunque el personal con que se contaba resultaba insuficiente para controlar a tanta cofradía (Carlos II, 1681/1973, p. 20).

En el valle de la Ermita existía la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, donde tenía tierras, las mismas que el gobierno español ocupó cuando trasladó la ciudad. En 1776, el párroco Miguel de Medina y los cofrades Juan Josef de Montenegro y su hermano Tiburcio pidieron compensación por este despojo. Se desconoce la resolución final del gobierno (A1, 30 de mayo de 1776, legajo 359, expediente 7384). Los indígenas del pueblo de la Ermita perdieron, por el traslado de la ciudad, sus casas, ayuntamiento, imágenes y tierras. Esto significó para ellos la pérdida de todas sus posesiones.

Los libros de cuentas se llamaban «de cargo y data». Se usaban para mantener un control de los ingresos y gastos, es decir, como registros contables. Las cofradías debían llevar sus libros; sin embargo, muchos de ellos se perdieron durante los desastres naturales, por robo o por descuido. Pocos han sido los que han llegado a nuestros días. Un buen ejemplo de estos libros son los de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y el Santo Entierro de la iglesia de Santo Domingo, de 1779 a 1824⁸. Los ingresos más altos eran las limosnas, recaudadas por los mayordomos o al pie de la imagen. Esto indica que tenían una cajita al lado de la escultura de la Soledad, para que las personas dejaran sus donativos. Los gastos más altos eran la música y la comunidad de frailes dominicos, por su asistencia a la procesión y el sermón. También les pagaban a muchos indígenas que llegaban de los pueblos para servir en la procesión. Cargaban la urna del Santo Entierro, a los santos y todo lo que se llevaba en las manos. Mientras tanto, los mayordomos se dedicaban a rezar y supervisar que todo saliera correctamente⁹.

Historia de algunas cofradías

La cofradía más antigua de la que se tiene noticia es la de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, fundada en la ciudad de Santiago de Guatemala cuando estaba en el valle de Almolonga, en 1527. Domingo Juarros (2000) indicó que no se sabe si se trasladó esta cofradía al valle de Panchoy (p. 161).

⁸ (A1.11.5, s.f., legajo 5785, expediente 48623; Melchor Toledo y Ramírez, 2001, pp. 69-78).

⁹ (A1.11.5, s.f., legajo 5785, expediente 48623; Melchor Toledo y Ramírez, 2001, pp. 69-78).

La segunda fue la de Veracruz, fundada en el templo de San Francisco el 9 de marzo de 1533 (p. 163). Se dedicaba a conmemorar la Semana Santa y su procesión era el Jueves Santo por la tarde. En 1680, esta cofradía tuvo problemas con la de las Ánimas de la parroquia de San Sebastián por el uso del escapulario verde. Después del juicio, se obligó a la cofradía de Ánimas a usar el escapulario negro. El problema fue eminentemente étnico y económico. La cofradía de la Veracruz estaba integrada por peninsulares y criollos, mientras que la de Ánimas estaba integrada por mestizos y españoles pobres (Ramírez, 2007, pp. 42 y 50).

En 1543, se fundó la cofradía de San Agustín Obispo, la cual se considera que representa la ancestralidad del pueblo de Sumpango (Sacatepéquez). Su fiesta titular es el 28 de agosto. Durante la época hispánica, los cofrades procesionaban la escultura de san Agustín sobre un trono emplumado y recorrían cuatro ermitas que existían en aquella época. Actualmente, sigue saliendo decorada con plumas de faisán, pavo real y avestruz, pintadas estas de diferentes colores (Quisquinay Alcor, 2018, p. 61).

El 1 de noviembre de 1559, se fundó la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del templo de Santo Domingo en la ciudad de Santiago de Guatemala: institución que existe aún (Juarros, 2000, p. 163). Su imagen titular, que es de plata, fue dañada en 1773 por los terremotos de Santa Marta y posteriormente reparada. La devoción a la Virgen del Rosario se extendió por Chiapas y Guatemala.

Una de las cofradías más antiguas de indígenas de las que se tiene noticia fue la del pueblo de Copanahuastla, ubicado en Chiapas. Fue fundada en 1561 por los indígenas tzeltales bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario. Asimismo, hay noticias de otra de la misma advocación y antigüedad en Comitán (Palomo, 2009, p.67).

En 1582, se fundó la cofradía de Jesús Nazareno de la Merced. Se le encargó a Mateo de Zúñiga su escultura, la cual fue entregada en 1655 (Álvarez Arévalo, 1980; Ramírez, 2007). La imagen del Nazareno gustó mucho a los habitantes de la ciudad de Santiago, por lo que se mandaron a hacer también nazarenos para otros templos. Luego, la devoción al nazareno se extendió en los pueblos de indígenas.

Posteriormente, en 1583, se fundó la cofradía de Nuestra Señora de la Merced. La imagen titular de esta institución estuvo en la Antigua Guatemala hasta 1778, cuando fue trasladada a la Nueva Guatemala. Para 1800, lamentablemente,

esta institución se había perdido; sin embargo, se logró refundar con nuevos cofrades (Juarros, 2000, pp. 163-164).

En el pueblo de San Miguel Dueñas se fundó una cofradía dedicada al discípulo amado de Cristo. Las autoridades del pueblo, en 1655, pidieron licencia al canónigo de la catedral, el doctor don Antonio Álvarez de Vega, para erigir la cofradía, la cual fue concedida. Es notoria esta fundación porque en la diócesis de Guatemala no hay noticias de cofradías dedicadas a san Juan Evangelista (Melchor Toledo, 2016, p. 172; Ruz, 2002, pp. 538-539).

Indudablemente, la cofradía más importante del Reino de Guatemala fue la archicofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral. Fue fundada en 1669 y tuvo los mayores capitales y las mayores joyas (Juarros, 2000, pp. 165-166). Su festividad es el Corpus Christi y fue durante cuatro siglos la celebración más importante de la ciudad de Guatemala; desafortunadamente, ya no se conservan esas galas.

En 1719, se fundó la cofradía de Jesús Nazareno en Sumpango, Sacatepéquez, por el visitador Joseph Sánchez de las Navas, en nombre del obispo. En el siglo XX, cambió su nombre por hermandad (Quisquinay Alcor, 2018, pp. 64-65). En 2019 se celebraron los trescientos años de la cofradía y su devoción a Jesús Nazareno.

En 1741, se fundó la cofradía de Nuestra Señora del Socorro, también en la Catedral. Desafortunadamente, no prosperó y, en 1763, casi desaparece antes de ser rescatada por su capellán (Juarros, 2000, pp. 165-166). La imagen titular de la institución es conquistadora porque vino con las huestes de Pedro de Alvarado; por ello, su culto decayó después de la independencia.

Cofradías de la Antigua Guatemala

Permanecieron en la Antigua Guatemala pocas cofradías luego del traslado de la ciudad, las cuales se mantuvieron en torno a unos pocos santos que se quedaron en el valle de Panchoy. Hubo que fundar otras que sustituyeran a las trasladadas.

La cantidad de cofradías varió con el paso de los años en la Antigua Guatemala. En 1768, las parroquias de Santiago de Guatemala tenían 23; en 1780, después del traslado, quedaban 5 (que eran de las ermitas no trasladadas); en 1804, eran ya 10 y en 1816 habían 12, lo cual demuestra que poco a poco se fundaron nuevas cofradías. Las advocaciones de las cofradías y las cantidades están expresadas en los siguientes cuadros:

Tabla 2

Advocaciones y número de cofradías en los templos y ermitas diocesanas en la ciudad de Santiago, luego conocida como la villa de La Antigua, 1768-1816¹⁰

Visita pastoral Advocación	Visita pastoral			
	Cortés y Larraz, 1768	Franco y Monroy, 1780	Peñalver y Cárdenas, 1804	Casaus y Torres, 1816
Benditas Ánimas	3	2	3	3
Ecce Homo	1	0	0	0
Jesús de la Caída	1	0	0	0
Jesús Nazareno	1	0	0	1
Nuestra Señora de Candelaria	1	1	0	1
Nuestra Señora de la Caridad	2	0	0	0
Nuestra Señora de la Esperanza	1	0	0	0
Nuestra Señora de la Soledad	1	0	0	0
Nuestra Señora de los Dolores	1	0	0	0
Nuestra Señora de los Remedios	1	1	1	0
Nuestra Señora del Rosario	2	0	1	2
San Antonio	0	0	1	1
San Lázaro	1	0	0	0
San Roque	1	0	0	0
San Sebastián	1	0	1	1
Sangre de Cristo	1	0	0	0
Santísimo	3	1	3	3
Sacramento				
Señor San José	1	0	0	0
Totales	23	5	10	12

Parroquias de Nuestra Señora de la Candelaria y del Señor San José

La parroquia de Nuestra Señora de Candelaria se trasladó a la Nueva Guatemala en noviembre de 1784. Se quedó en la arruinada Guatemala el presbítero Domingo Galisteo y Manrique como cura interino, a la espera de

¹⁰ (Archivo General de Indias, Guatemala, 948, como se citó en Montes, 1977, pp. 13-16 y 39; Casaus y Torres, 1816; Franco y Monroy, 1780; 1786; Peñalver y Cárdenas, 1804).

que se trasladaran todos los vecinos, lo que no se concluyó. Esta parroquia funcionó hasta 1804, cuando se fundó la parroquia del Señor San José con sede en la capilla de la antigua Universidad de San Carlos. Los pocos bienes que conservaba la parroquia de La Candelaria y sus cofradías se trasladaron a la nueva (Melchor, 2003).

Las cofradías de La Candelaria en 1780, antes del traslado a la Nueva Guatemala, eran la Patrona, las Ánimas, el Santísimo Sacramento y Santa Inés. La nueva parroquia de Candelaria en la Antigua no tuvo cofradías en un principio. En 1804, se lograron instaurar las hermandades de las Ánimas y el Santísimo Sacramento. Finalmente, en 1816 solo existía la cofradía de Candelaria en el antiguo barrio del mismo nombre¹¹.

Con la creación de la parroquia de San José en 1804 (D1.3, s.f.), las hermandades de Candelaria pasaron a la iglesia de San José. Por ello, en la siguiente visita pastoral (1816) se enunciaron dos hermandades, las que funcionaron sin capital: el Santísimo Sacramento y las Benditas Ánimas, las cuales eran las mismas que tuvo La Candelaria (Casaus y Torres, 1816, fol. 60). Cada cofradía pagaba sus misas meseras rezadas y cantadas, por lo que la parroquia recibía uno de los ingresos fijos más importantes. No fue sino hasta 1816 cuando las parroquias de la Antigua comenzaron a tener cierto margen de ganancia, ya que en las visitas anteriores los ingresos eran mínimos.

Tabla 3

Cofradías, misas meseras y sus productos (en pesos) en la parroquia de San José y sus anexos, 1816¹²

Iglesia / Pueblo	Misas cantadas	Misas rezadas	Productos	
San José	200	58	441	2
Santo Tomás	16	24	114	4
Magdalena	27	8	124	2
San Miguel	12	1	33	2
San Juan Gascón	3	2	14	0
Santa Inés	6	1	24	0
Candelaria	10	1	22	0
Totales	274	95	773	2

¹¹ (Casaus y Torres, 1816, fol. 60v; Francos y Monroy, 1780, fol. 75v; 1786, fols. 249-255).

¹² (Casaus y Torres, 1816, fols. 65-65v).

En los pueblos de Milpas Altas destaca la presencia de las cofradías patronales de Santa María Magdalena y Santo Tomás. En el caso del poblado de San Miguel no había cofradías, sino hasta 1816 con la patronal y la de La Candelaria¹³. Los pueblos de Santa Inés y San Juan Gascón se quedaron sin cofradías hasta 1816, cuando figuran las patronales, la de Corpus en Santa Inés y La Candelaria en San Juan Gascón (Casaus y Torres, 1816, fol. 60v).

Parroquia de Nuestra Señora de los Remedios

La parroquia de Los Remedios se trasladó en mayo de 1784 a la nueva capital (Melchor, 2003). Las cofradías se cambiaron también, por lo que se quedó el templo prácticamente abandonado. En la visita pastoral del arzobispo Peñalver se evidencia que ya funcionaban las cofradías del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora de los Remedios y las Ánimas¹⁴.

Esta parroquia tenía varios pueblos anexos, indudablemente el más importante es el de San Pedro las Huertas. A continuación se presenta el cuadro de sus cofradías y capitales (Peñalver y Cárdenas, 1804, fols. 67-74).

Tabla 4

Cofradías de San Pedro Las Huertas y sus principales en las visitas pastorales¹⁵

Cofradía	1780, pesos		1786, pesos		1804, tostones	1816, tostones
Santísimo Sacramento	35	4	-	-	74	74
Nuestra Señora de la Soledad	25	1	50	½	40	50
Nuestra Señora de Candelaria	29		58		50	51
San Pedro	30	4	61		71	64
Niño Dios	56	4	113		107	107
Vera Cruz	27	4	55		55	55
Nuestra Señora del Rosario	49	4	79		71	71
Crucifixión	-	-	-	-	50	-
Total	251	21	416	½	518	472

¹³ (Casaus y Torres, 1816, fol. 60v; Francos y Monroy, 1780, fol. 75v; 1786, fols. 249-255).

¹⁴ (Francos y Monroy, 1780, fol. 103; 1786, fols. 243-248; Peñalver y Cárdenas, 1804, fols. 67-74).

¹⁵ Casaus y Torres, 1816, fols. 60v-61; Francos y Monroy, 1780, fol. 103; 1786, fols. 243-148; Peñalver y Cárdenas, 1804, fol. 72).

En este cuadro se evidencia el poder económico que tenían las cofradías, pese a que parte de la población se había trasladado al nuevo pueblo de San Pedro las Huertas, hoy barrio de San Pedrito en la zona 5.

En San Pedro las Huertas también funcionaban gran cantidad de guachivales: San Pedro, Santa Cruz, Magdalena, San Pablo, San Miguel, Exaltación, San Nicolás, San Sebastián, Cátedra de San Pedro, San Pedro Mártir, San Esteban, San Silvestre, La Sangre de Cristo, San Jacinto, San Dionisio, Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora de la Concepción, Señor San José, Nuestra Señora de Dolores y San Marcos (AHAG, s.f.a). También hubo hermandades por cada parcialidad, aunque no se hizo mención de sus nombres (Peñalver y Cárdenas, 1804, fols. 67-74).

Parroquia de San Sebastián

La parroquia de San Sebastián se trasladó en 1780 y quedó funcionando en la Antigua Guatemala una parroquia provisional del mismo nombre. En 1786, funcionaba de manera temporal en la ermita de San Antón (Melchor, 2003). Las cofradías que funcionaban eran: el Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario, ninguna de las cuales tuvo capital, según informó el cura interino Manuel José Rivera. En 1797, se adicionó la cofradía de San Sebastián (AHAG, s.f.b; Francos y Monroy, 1786, fol. 240).

En 1804, fungiendo ya la iglesia de San Sebastián como parroquia, contaba con las mismas cofradías. La ermita de San Antón continuó con la cofradía de su santo patrón hasta finales de 1804, cuando el arzobispo Peñalver ordenó cerrar todas las ermitas. La última mención de estas cofradías se encuentra en la visita del arzobispo Casaus (Peñalver y Cárdenas, 1804, fols. 46-9).

De estas cofradías solo tuvo principal la del Santísimo Sacramento, 290 pesos y 2da reales, con lo cual se costeaban las festividades de Corpus y Semana Santa; además, pagaba las misas de renovación y el cuarto domingo de cada mes. La cofradía del Rosario tenía un libro sin fondo y patrocinaba las misas del primer domingo de octubre, segundo de noviembre y las misas del primer domingo de cada mes. La de Ánimas no tuvo libro ni fondo y financiaba las festividades de la Cruz y la Conmemoración de Difuntos, así como la misa de todos los lunes del año (el cura fray Cayetano Díaz agregó que «últimamente juntó 20 pesos de fondo»). Las cofradías de San Sebastián y San Antonio Abad pagaban respectivamente las misas de su santo (Casaus y Torres, 1816, fol. 110-3).

Los pueblos anexos de la parroquia eran San Felipe y Jocotenango. El primero no se trasladó a la Nueva Guatemala, por lo que conservó sus pocas

cofradías: San Felipe, San Miguel, Dulce Nombre de Jesús y Santa Rosa. En 1797, se habían sumado las cofradías de Ánimas, Nuestra Señora del Rosario y El Santísimo Sacramento y estas se conservaron por lo menos hasta 1816, año en el cual se mencionó una dedicada a Nuestra Señora de Dolores y desapareció la del Dulce nombre de Jesús¹⁶.

El pueblo de Jocotenango quedó muy reducido después del traslado. Sus cofradías fueron transferidas al pueblo homónimo del valle de la Ermita, y no quedó ninguna en Panchoy. Los primeros datos de sus cofradías en el arruinado pueblo datan de 1797. Las cofradías eran el Santísimo Sacramento, con 46 pesos de principal; Corpus, con 34; la Ascensión del Señor, con 14; la Asunción de Nuestra Señora, con 72, y la de las Benditas Ánimas, con 28. Desafortunadamente, en 1804, solo subsistían las del Santísimo Sacramento, Asunción de Nuestra Señora y las Benditas Ánimas. En 1816 continuaban la de la Asunción de Nuestra Señora, con 100 pesos de principal, y la de Ánimas, que no tuvo libro ni fondo. La cofradía de la Asunción celebraba la fiesta titular y la de Corpus, la que llamaban «de ladinos»; la de Ánimas pagaba la misa de difuntos y las misas mensuales¹⁷.

La cofradía que funcionó en la ermita de San Jerónimo fue la de Jesús Nazareno, que poseía un capital de 14 pesos; sus días de culto eran el Jueves y Viernes Santo, además de salir en procesión (AHAG, s.f.b). La imagen de Jesús Nazareno fue trasladada a la parroquia de San Sebastián en 1804 (Ubico, 1998, pp. 25-31 y 39-40). Poco a poco se fue restituyendo la cofradía en la parroquia, y sus festividades fueron el Jueves Santo y Pentecostés. Tuvo mayordomo y 100 pesos de fondo; hasta 1816 poseyó libro formal (Casaus y Torres, 1816, fol. 113v). El Chajón contó con dos cofradías, una dedicada al Corpus y la otra al Señor de la Caña; esta última contó con un capital de 34 pesos (AHAG, s.f.b).

Conclusiones

Las cofradías, hermandades, guachivales y quijovales se manejaron de forma autónoma, aunque siempre dependían del presbítero encargado de la parroquia. La autonomía de estas instituciones dependió mucho de cada sacerdote, quien, de acuerdo con su capacidad y carácter, mantenía el control de la feligresía.

¹⁶ (AHAG, s.f.b; Casaus y Torres, 1816, fol. 113; Francos y Monroy, 1786, fol. 240; Peñalver y Cárdenas, 1804, fol. 46-49).

¹⁷ (AHAG, s.f.b; Casaus y Torres, 1816, fols. 110-113; Peñalver y Cárdenas, 1804, fols. 46-49).

Los indígenas tenían sus cofradías, las cuales tuvieron una fusión cultural con los ritos y tradiciones ancestrales de la cultura maya. Los linajes sostuvieron el culto a los santos, que a la vez incluía tradiciones y ceremoniales muy antiguos que todavía se conservan en algunos pueblos. Tal es el caso de Chichicastenango, Cubulco, Joyabaj y Sumpango, entre otros. Los guachivales se parecían a la cofradía, sin embargo, su organización era más indígena que castellana. Se desarrollaban en el seno de una familia para el culto del santo.

Las cofradías, hermandades, guachivales y quijovales pagaban tantas misas meseras y los gastos del templo, que prácticamente sostenían al párroco, sacristanes y demás empleados de la parroquia. Por eso, los padres no prohibía estas manifestaciones de fe, pese a la constante queja de la embriaguez, que hasta hoy en día sigue siendo un problema en las fiestas patronales y religiosas.

Estas instituciones jugaron un papel muy importante para la catequesis de los jóvenes y para la evangelización de los indígenas, quienes paulatinamente iban volviéndose más cristianos y menos paganos. Jugaron, después de la independencia, un papel crucial para la sobrevivencia de la fe católica tras los ataques de los liberales. Los pueblos que lograron conservar sus tradiciones ancestrales en las cofradías son una muestra del patrimonio cultural intangible de Guatemala.

Referencias

- A1. (30 de mayo de 1776). Archivo General de Centroamérica, Ciudad de Guatemala, zona 1.
- A1.11.5. (s.f.). Archivo General de Centroamérica (AGCA), zona 1, Ciudad de Guatemala.
- A1.15. (1812). Archivo General de Centroamérica (AGCA), zona 1, Ciudad de Guatemala.
- A1.25. (20 de marzo de 1797). (legajo 2604, expediente 21398). Archivo General de Centroamérica.
- Álvarez Arévalo, M. (1980). Breves consideraciones sobre la historia de Jesús de la Merced. Editorial Serviprensa.
- André, M. (1859). Diccionario de derecho canónico: arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna. Librería de Rosa y Bouret.

- Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG). (1784). Serie vicarías (Vicaría de la Antigua Guatemala), AHAG, Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG). (s.f.a). Serie vicarías (Vicaría de la Antigua Guatemala, Parroquia de Los Remedios), AHAG, Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG). (s.f.b). Serie vicarías (Vicaría de la Antigua Guatemala, San Antonio Abad), AHAG, Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- Carlos II. (1973). Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias (tomo 1). Ediciones Cultura Hispánica. [original de 1681]
- Casaus y Torres, R. (1816). [Visita pastoral de fray Ramón Casaus y Torres]. Visitas Pastorales (caja 44), Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- Cortés y Larraz, P. (1958). Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala (2 tomos). Sociedad de Geografía e Historia.
- D1.3. (s.f.). Organización Pastoral (Serie Provisiones, Parroquia de San José), Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- De las Navas y Quevedo, A. (1683). [Fragmentos de la visita pastoral de fray Andrés de las Navas y Quevedo]. Visitas pastorales (caja 1), Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- Franco y Monroy, C. (1780). [Visita pastoral de Cayetano Franco y Monroy]. Visitas Pastorales (caja 27). Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- Franco y Monroy, C. (1786). [Visita pastoral de Cayetano Franco y Monroy 1786]. Visitas Pastorales (caja 32), Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- Galván, M. (Ed.). (1855). Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento (D. I. López de Ayala, Trad.). Librería de Garnier Hermanos.
- Galván, M. (1859). Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México en 1585. Eugenio Maillefert & Compañía Editores).

- García Añoveros, J. M. (1987). Población y estado sociorreligioso de la Diócesis de Guatemala en el último tercio del siglo XVIII. Editorial Universitaria.
- Hill, R. M. (2001). Los kaqchikeles de la época colonial. Adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700. Cholsamaj.
- Juarros, D. (2000). Compendio de historia de la ciudad de Guatemala (R. Toledo Palomo, Ed.). Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Libro de las cofradías de San Gaspar, San Cristóbal San Bartolomé y San Andresito, pueblos vecinos de La Antigua Guatemala. (1805-1868). Archivo del Centro de Espiritualidad Franciscana, Biblioteca Fray Lázaro Lamadrid.
- Melchor Toledo, J. (2009). Orígenes de la Semana Santa guatemalteca, 1524-1821. En F. Aguilar (Ed.), *Contemplaciones: historia, arte y cultura de la Semana Santa guatemalteca* (pp. 43-52). Punto 3.
- Melchor Toledo, J. (2016). Historia del patrimonio sobreviviente. La parroquia de San Miguel Dueñas, Sacatepéquez, Guatemala. En F. Quiles y K. Mejía (Eds.), *Centroamérica patrimonio vivo* (pp. 168-179). Universidad Pablo de Olavide; Acer-Vos.
- Melchor Toledo, J. y Ramírez, G. (2001). La cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y del Santo Entierro de la iglesia de Santo Domingo, 1780-1825. En *Memoria / IV Encuentro Nacional de Historiadores; Institución convocante, Academia de Geografía e Historia de Guatemala; Instituciones cooperantes, Universidad de San Carlos de Guatemala, Fundación Soros de Guatemala. Academia de Geografía e Historia de Guatemala.*
- Melchor, J. (2003). Vida social y religiosa de La Antigua y los pueblos vecinos, 1780-1820 [Tesis de licenciatura en historia, Universidad del Valle de Guatemala]. Repositorio institucional UVG. <http://repositorio.uvg.edu.gt/xmlui/123456789/2011>
- Melchor, J. (2011). El arte religioso de la Antigua Guatemala, 1773-1821. Crónica de la migración de sus imágenes [Tesis doctoral, Unam].
- Montes, S. (1977). Etnohistoria de El Salvador, El Guachival Centroamericano (Tomo I). Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.
- Montes, S. (1977). Etnohistoria de El Salvador, El Guachival Centroamericano (Tomo II). Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.

- Palomo, M. D. (2009). Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzonziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Pardo de Figueroa, P. (1740). [Visita jurídica realizada al pueblo de San Raymundo de las Casillas, por el prelado don fray Pedro Pardo de Figueroa]. Visitas Pastorales (caja 9), Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- Peñalver y Cárdenas, L. (1804). [Visita pastoral de Luis Peñalver y Cárdenas]. Visita Pastoral (caja 39). Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), Palacio Arzobispal, Ciudad de Guatemala.
- Pinto Soria, J. (1993). Historia General de Centroamérica (Tomo II). Sociedad Estatal del Quinto Centenario; Flacso.
- Quisquinay Alcor, E. (2018). Historia sociorreligiosa del curato de San Agustín Sumpango, 1524-1821 [Tesis de licenciatura en la enseñanza de la historia, Universidad Francisco Marroquín].
- Ramírez, G. (2007). Vida social y religiosa en la Cofradía de Jesús Nazareno del templo de Nuestra Señora de La Merced, en Santiago y La Nueva Guatemala, 1582-1821 [Tesis de licenciatura en Historia, Universidad del Valle de Guatemala].
- Real Academia Española. (s.f.). Cofradía. En Diccionario de la lengua española. <https://dle.rae.es/cofrad%C3%ADa?m=form>
- Rojas Lima, F. (1980). La cofradía indígena: una medalla de dos caras. Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, LIII(LIII), pp. 172-190.
- Rojas Lima, F. (1988). La cofradía. Reducto cultural indígena (Publicación No. 46). Seminario de Integración Social.
- Ruz, M. H. (Coord.). (2002). Memoria eclesial guatemalteca. Visitas Pastorales (Tomo I). Instituto de Investigaciones Filológicas; UNAM.
- Ruz, M. H. (Coord.). (2002). Memoria eclesial guatemalteca. Visitas Pastorales (Tomo II). Centro de Estudios Mayas; UNAM.
- Ruz, M. H. (Coord.). (2004). Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales (Tomo III). Instituto de Investigaciones Filológicas; UNAM.

Sagastume, T. (2015). Introducción al estudio de la legislación sobre bienes y tierras de pueblos indígenas de Guatemala, 1750-1812. *Estudios*, (60), 43-82. https://iihaa.usac.edu.gt/archivohemerografico/?page_id=841

Ubico, M. (1998). Historia de Jesús Nazareno de San Jerónimo hoy conocido como Jesús Nazareno de la Merced de La Antigua Guatemala. Unidad de Investigaciones Históricas y Arqueológicas del Consejo Nacional para la Protección de la Antigua Guatemala.

Derechos de Autor (c) 2022 Johann Melchor Toledo



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Del lenguaje y la narrativa del tercer mundo en Latinoamérica

Of the language and narrative of the third world in Latin America

David Orrego

Universidad Francisco Marroquín
davidorrego@ufm.edu

Resumen: El lenguaje es una institución social que caracteriza a cada nación en su propia constitución interna de ver y entender su propia existencia con relación a los demás. La unidad de análisis es el individuo, y su consciencia de su ser dentro de una realidad objetiva y concreta se desarrolla en la medida que sea más o menos consciente de su valor como sujeto en una sociedad a través del lenguaje. El criterio propio que ejerza ante la dominación e interferencia positiva y negativa será crucial para vivir en una sociedad de personas libres y responsables. Su experiencia es lo que determina la sensibilidad de vivir sus sueños, de entender que existe como un ser bajo un propósito, y que la sociedad en la que se desarrolla no debe ser más que el detonante de su propia autorrealización. Sin embargo, los sofistas contemporáneos han impedido que el individuo piense de manera autónoma, y, por lo tanto, a través de la corrupción y adulación del lenguaje, se ha creado una república de palabras y no de personas.

Palabras clave: lenguaje, libertad individual, narrativas sociales, progreso, tercer mundo, humanismo.

Abstract: Language is a social institution that characterizes each nation in its own internal constitution of seeing and understanding its own existence in relation to others. The unit of analysis is the individual, and his awareness of his being within an objective and concrete reality develops to the extent that he is more or less aware of his value as a subject in society through lan-

guage. The own criteria that you exercise in the face of positive and negative domination and interference will be crucial to living in a society of free and responsible people. His experience is what determines the sensitivity of living his dreams, of understanding that he exists as a being with a purpose, and that the society in which he develops should only be the trigger for his own self-realization. However, contemporary sophists have prevented the individual from thinking autonomously, and therefore, through the corruption and flattery of language, a Republic of words and not people have been created.

Keywords: emancipation, enlightenment, Bourbon reforms, creoles, colonial society.

Introducción

El lenguaje ha construido narrativas sociales que han movido a las naciones a escribir una historia distópica de lo que realmente aparenta. La verdad objetiva de muchos hechos se esconde detrás de la manera en que contamos la historia, y contarla determinará cómo viviremos frente a ciertas situaciones que, lejos de ser reales, fueron distorsionadas por aquellos que aprendieron a adular con las palabras en sus discursos sociopolíticos.

Así, mencionó a una serie de autores que aportaron elementos claves para entender la dimensión del lenguaje y cómo en su análisis nos hemos convencido de que su impacto puede empujar a la humanidad hacia el progreso o enterrarla en círculos viciosos que atentan contra la libertad individual del hombre. Destaco también a los que corrompen el lenguaje y construyen tales círculos a través de la buena conjugación de las palabras. Sofistas, según Platón, sabían muy bien adular, de acuerdo con Sócrates.

Por este motivo, mi exposición atacará constantemente términos claves que construyen el concepto del lenguaje para entender cómo la narración de nuestra historia alrededor del tercer mundo se ha convertido en uno de los ejemplos de una realidad social inventada. Las consecuencias han ido más allá de vernos inferiormente con relación a otras culturas, sino también hemos buscado solucionarlo a través de mecanismos que solo refuerzan esta tesis: quien sea más o menos consciente de su criterio con relación a lo que escribe y dice, será quien determine el futuro de los demás.

Ejemplo de ello es la narrativa de los juristas por escribir una historia apegada en la cantidad de las leyes y constituciones que imprimen los países de Latinoamérica para prometer el progreso. Este precedente, por lo tanto, es una respuesta a la polarización del lenguaje político que se ha dividido entre

ideologías de «derechas e izquierdas» que lejos de ser ideologías, ha sido otro ejemplo de narrativa lingüística que ha dividido nuestras sociedades.

Construir lenguaje es un verbo que por si solo puede servir para fines buenos o malos contra nuestra libertad. Además de exponer sus amenazas y sus autores materiales, también construyo una propuesta centrada en la promoción de un lenguaje humanista, relacionado al humanismo, como movimiento filosófico intelectual que busca cultivar aquellas capacidades humanas que harán que el individuo se sienta realizado en la medida en que sea consciente de su ser.

El lenguaje humanista, por lo tanto, será su defensa contra la corrupción de las palabrerías y le dará un criterio propio por desmarcarse de aquellas narraciones que atenten contra su progreso individual. De conocer también quiénes son sofistas, aduladores y prometedores del verdadero progreso que solo puede conseguirse llegando al poder y escribiendo una nueva constitución.

No obstante, mi propuesta es un recuerdo de lo que fue el hombre cuando el apogeo del humanismo estaba en su mayor lumbre. Un recuerdo que contrastó con los nuevos movimientos colectivistas que, poco a poco, diluyen la imagen de la libertad individual en nuestras sociedades y que sirve como un atento recordatorio de que estamos viviendo una nueva narración histórica.

Del origen del lenguaje y el uso del sofismo

Dante Alighieri decía que el lenguaje se originó porque alguien requería una respuesta, o en el caso contrario, alguien postulaba una pregunta. La causa y el efecto es el esfuerzo del lenguaje por comunicar una cosa y la otra (Grassi, 1978). Por otro lado, George Orwell (2017) escribió que el lenguaje no es un mero medio para comunicar nuestras intenciones, sino que también es el fruto de un desarrollo constante y general, un esfuerzo por describir lo que sentimos a través de palabras, aunque muchas de las razones detrás de nuestras preferencias y aversiones no podrán encontrar palabras exactas algunas que lo transmitan.

El lenguaje puede entonces transformar al hombre en un simple objeto de interés quitándole e ignorando su dignidad humana. La amenaza es aberrante cuando el telón entre lo que es verdad y real se desconoce y confunde entre lo que dicen aquellos que bien entienden el valor de comunicar. Para ello debemos entender cómo funciona la lógica, que mucho tiene que ver en el entendimiento de la dimensión de la palabra y del lenguaje.

Ernesto Grassi (1978) decía que la lógica se compone de tres elementos racionales: concepto, definición e inferencia racional. El concepto debe limitar la naturaleza misma de aquel fenómeno que se busca entender, incluso si este fenómeno representa una multiplicidad de situaciones. Así la definición comenzaría con el ejercicio deductivo de entender esa multiplicidad de unidades una por una y marcar diferencias entre ellas para que, por último, comprender esas distinciones entre sí marquen ese proceso de inferencia racional. Y, aunque lo que escribía Grassi lo hizo en el contexto de definir por qué el discurso retórico no puede ser lenguaje científico, en este análisis se colaciona con aquella naturaleza que el hombre aprehende en su proceso de comunicación.

El proceso de comunicar sucede bajo este proceso lógico, y se eleva también a las ciencias políticas; ciencia que advierte y enseña la manera de gobernar y definir el monopolio de la fuerza entre adversidades internacionales. Grassi (1978) cita a Latini, quien escribe que la forma en cómo este control y gobierno se logran, sucede solo a través de dos fuerzas indiscutibles: obras y palabras. Es decir, el político no logrará convencer al pueblo sobre la perfección de su gobierno si no lo hace con obras públicas, o en el peor de los casos, a través de sus discursos proselitistas; y cuando esto último ocurre antes que lo primero, entonces habremos conocido a los sofistas.

Cuando Friedrich Nietzsche escribía que la época de los sofistas es, de hecho, nuestra época (Pieper, 2000), no era más que esa alusión irónica hacia el modelaje retórico que interpretaban los sofistas en la época dorada griega y que aún se sigue percibiendo en la actualidad; citar a Nietzsche es esa forma objetiva y concreta de dimensionar cómo el lenguaje ha sido un tema de análisis de antaño y no contemporáneo, y no porque apoye o esté de acuerdo con Nietzsche sobre lo que piensa de los sofistas.

Lo que pienso de los sofistas será abordado desde la postura de Platón: son entonces la actuación de lo que parece perfecto en la palabra. Su retórica y dialéctica son formidables, y cualquiera puede confundirlos como sabios pensadores, maestros del lenguaje o incluso llamarlos, como Hegel lo hizo, «gente muy culta» (Pieper, 2000). De estos sofistas podemos citar a todo aquel que ha visto en su intelectualidad la apariencia cercana a ser el mesías esperado para salvarnos del discurso incorrecto. Maquillan las palabras con ritmo y armonía para entenderlo fácil y que no sepa a una experiencia de mal gusto. Nos darán las respuestas a nuestras preguntas y preguntaremos el por qué no parece ser una opción.

Pieper afirma que la objeción de Platón a este tipo de personalidades es que su discurso perfecto se reduce a empeñar a la palabra de manera corruptible. Por lo tanto, aquel significado honesto de las palabras diluye su total dignidad, y comprenderlo, en consecuencia, es un ejercicio aberrante. Nadie seguirá a aquel político que predique que su primer objetivo en gobierno será robar, pero todos creemos en aquel político que nos promete que su primer objetivo en gobierno será dar y repartir entre los más marginados. Se pierde la dignidad en el oficio y en la palabra (Pieper, 2000).

¿Y qué dignidad tiene la palabra de la que habla Pieper? Dos valores se ejemplifican en su obra *Abuso de poder, Abuso de lenguaje*; el primero es que todo aquello que emana del lenguaje, patentiza la realidad. Nada existe en nuestro consciente real sino hasta que se siente y vive a través del lenguaje; el mismo que se expresa de distintas formas (Pieper, 2000).

No podemos vivir en la realidad del dolor ni la felicidad si no lo expresamos primero a través de lo corporal o gramatical. El receptor no lo entendería como real si no ve lo primero o lo segundo. El segundo valor se describe como comunicativo. ¿Qué es la palabra sino el medio para existir en el lenguaje recíproco? No habría forma de comunicar las emociones y las necesidades de nuestros pares si no se expresa antes por el lenguaje. Nunca se sabría que el emisor vive de emociones tristes y felices si no se lo comunica primero al receptor y viceversa.

La corrupción de los sofistas sucede entonces cuando se utiliza la palabra para tergiversar la realidad y desenfrenar el lenguaje del criterio para construir una realidad distinta. Una vez que los sofistas de nuestro siglo entienden de los alcances que tiene la palabra, empiezan a usarla (en palabras de Sócrates) con adulación.

¿Qué significa esto? Cuando las personas saben moldear las palabras a gusto de quien las oye, saben que las dicen en el discurso que el oyente está acostumbrado a escuchar o lo que está también acostumbrado a aceptar; entonces el sofista empieza ejercer un poder a través de su locución. No es algo como la persuasión, porque lo que se dice no es indirecto, sino cierto. La adulación ocurre cuando el sujeto espera lograr que, a través del lenguaje que ejerza, el oyente ceda ante sus favores y se entregue a cumplirlos sin negación.

Cualquiera que pueda moldear la lógica de la realidad y corromper la palabra, tendrá el poder de entrañar el discurso a su gusto. De ahí que los conceptos de «significado» y «comprensión» sean indispensables para repeler

una narración incorrecta de la realidad y recuperar la dignidad del hombre perdida en la narración del lenguaje.

Tales conceptos los describe Moris Polanco en el *Humanismo Italiano*, los cuales pueden definir las latitudes del desarrollo de una cultura y una sociedad. Y no digo que los medios de producción y la forma en cómo estos se utilizan para la generación de capital no inciden en el desarrollo de una sociedad, pero, así como la pirámide de Maslow, tal cual es un tema que debe agotarse después de entender cómo se define el significado y la comprensión del lenguaje que origina la voluntad de las personas por crear relaciones recíprocas en una sociedad (Polanco, 2022).

Inspirado en el pensamiento de Baltasar Gracián, Polanco describe que este rechaza esa idea de que hablemos de una realidad auténtica y objetiva; no existe tal cosa sin que interfieran de por medio las experiencias y perspectivas del individuo. Esta experiencia y perspectiva pueden denotarse en la manera en que cada individuo define y comprende el lenguaje (Polanco, 2022). No hay nada más corruptible que aquel discurso que interioriza que el «pobre es pobre porque quiere» o aquel que dice que «el rico se hace rico a costa de los pobres», porque ambos discursos son indiferentes y corruptibles en la palabra y por lo tanto daña el significado y la comprensión del lenguaje y tergiversan la realidad.

Visto también desde el poder político, el lenguaje es capaz no solo de controlar nuestras emociones y pensamientos de forma negativa (ausencia de), sino que también de forma positiva (presencia de); así Orwell (2017) pensaba al escribir que el poder que corrompe el lenguaje no solo delimita aquello que no podemos expresar sino también que nos impone lo que debemos pensar, lo que crea un adoctrinamiento que busca gobernar nuestra vida emocional al mismo tiempo que redacta un código de conducta. El resultado es que terminamos viviendo en un mundo artificial donde nuestros criterios carecen de sustento propio para discernir entre lo que es bueno o malo.

Narrativa del tercer mundo

Es así como el valor de la palabra construye ese lenguaje que al final formaliza la identidad cultural de las personas en una sociedad. Ejemplo de ello es etiquetar a ciertos países con el concepto controvertido de «tercer mundo», como sinónimo de “países pobres”; así como enmarcar a otros como del «primer mundo», utilizado como sinónimo de «países ricos». Aunque el concepto se origina en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría para distinguir a los dos grandes polos bélicos contrapuestos, llamaron

«tercer mundo» a aquellos que no formaron parte de alguna de las naciones confrontadas.

El tiempo nos llevó a narrar otra historia, que, hasta el presente, sigue formando la identidad de nuestras naciones. El tercer mundo terminó convirtiéndose en un prejuicio que, con el tiempo, se convirtió en una marca país. ¿En qué consiste? Se remarcan las grietas sociales que han surgido por razones ajenas a este escrito; destacan diferencias contra el primer mundo como la pobreza, niveles de desarrollo económico, formas de gobierno, e incluso el idioma que hablamos.

El primer mundo acaparó el nombre de unos pocos países que pocas diferencias tienen con aquellos que llaman del tercero en Latinoamérica. Por ejemplo, según el último Informe de Desarrollo Humano 2021/2022 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Panamá, Uruguay, Chile, y Costa Rica tienen un desarrollo humano muy alto, mientras que República Dominicana, Perú, México, Colombia, Ecuador, Paraguay, y Brasil tienen un desarrollo humano alto. Todos estos países comparten el top 100 con países como Suiza, Alemania, Reino Unido, Japón, Estados Unidos, entre otros países llamados primermundistas (PNUD, 2022).

Por lo tanto, la diferenciación resulta ser una percepción social de cómo aquellos considerados del primer mundo son mejores en todos los aspectos sobre el tercero. Lo cierto es que tales connotaciones son construcciones narrativas y no estudios sociales y políticos garantizados por evidencia científica. Somos «tercer mundo» porque eso hemos construido como significado en el lenguaje a través de generaciones que no podrían comprender lo contrario.

Esto nos dice que el lenguaje, según el pensamiento de Guillermina Herrera, puede construir una realidad social a través de constructos discursivos. El ejemplo que ahora cito es de Guatemala, donde casi el 50 % de su población se compone de pueblos indígenas, mismos que tienen alrededor de 24 idiomas (22 idiomas mayas, un idioma xinca y otro garífuna); sin embargo, el idioma oficial sigue siendo el español.

A pesar de este contraste cultural y lingüístico, Guillermina expone que Guatemala siempre supo que su desarrollo debía moverse en una homogeneidad cultural; en otras palabras, eran los indígenas quienes debían hablar español y seguir los «valores occidentales» para permitirse ver en ese empuje de progreso. Pero muchos años han pasado, y un par de siglos también, y el sincretismo poco se ha extendido más allá de la religión.

El léxico sigue confrontando tal homogeneidad y se ha visto en los últimos años con expresiones como «violaciones de la guerra interna», «discriminación indígena», «pluralismo jurídico», entre otras. En temas nacionales, nunca se ha escuchado a un indígena decir que es de origen guatemalteco; procede primero a presentarse con su etnia cultural, luego su pueblo de origen y, si la ocasión lo permite, la nacionalidad será siempre la última instancia.

Este lenguaje en latitudes culturales ha deformado el tipo de desarrollo que se busca alcanzar en Guatemala; ha creado traumas posguerrilla, bloqueando consensos económicos, sociales y políticos; se ha interpuesto como una antitesis en el tiempo contra la tesis del gobierno liderado siempre por ladinos. No obstante, a pesar de que el pueblo indígena en Guatemala sigue representando un porcentaje alto demográfico, nunca se ha visto un liderazgo fuerte indígena que pueda gobernar, precisamente porque no es un solo pueblo, sino más de 22 entre los cuales aún menos consenso y más discriminación hay, pero ese análisis debe abordarse en otro escrito.

El 2023 es año electoral en Guatemala, y estoy seguro de que el lenguaje político enfrentará disonancias que acarrearán a multitudes a las urnas para votar por el «menos peor» para que sea el gran elegido para traernos el anhelado progreso. Otra vez el lenguaje demostrará que todo se trata de criterio propio, donde muchos se dejarán manipular por una realidad social ajena a la que viven y otros agudizarán aquella percepción que entienden por progreso y se enfrentarán al yugo de la propaganda política. No obstante, todo sucede desde el pensamiento y la realización personal.

Por otro lado, en años electorales es cuando más escucho la famosa frase «el que no conoce su historia, está condenado a repetirla», pero no es de conocerla para no repetirla, es que el lenguaje moldea el pensamiento que, por consiguiente, crea instituciones internas al nivel social y cultural. Sucede porque nuestras historias se narran con imitación bajo tradiciones lineales en el tiempo; lo vivimos porque lo imitamos, y lo imitamos por tradición.

Asimismo, según Orwell (2017), existe una decadencia en el lenguaje, y esto no se debe a razones naturales del territorio en el que se nace sino por causas económicas y políticas de cada sociedad; a la vez que su efecto puede también tornarse en causa y reforzar también a la causa original, intensificando su degradación hasta la saciedad. Una vez que dejamos que la esfera política y económica interfiera en cómo nos comunicamos, esta se vuelve gradual en el tiempo, olvidando que el efecto, con el tiempo también se convierte en su propia causa.

Revertir los problemas requiere de criterio propio y mejor educación, pero ya no hay criterio propio ni mejor educación porque precisamente existe una ausencia de esta. Este círculo vicioso condena a nuestras naciones a seguir creyendo que somos del tercer mundo porque somos pobres, pero somos pobres porque seguimos creyendo que somos del tercer mundo.

Instituciones moldeadas por el lenguaje

Moris Polanco escribió en uno de sus artículos que «la república humana es una república de palabras y no una de cosas» y desde el enfoque del humanismo, la experiencia domina la acción humana (Innerarity y Rodó como se citó en Polanco, 2022, p. 10). Claramente la experiencia que hemos vivido en los países latinoamericanos ha sido mirarnos interiormente como naciones fallidas, y eso se construye a través del lenguaje que eventualmente forman las instituciones con las que hemos crecido.

¿Qué son instituciones en este contexto? Explicar este concepto es un esfuerzo por construir lenguaje y que carece de comprensión y significado en nuestros tiempos. Empezar por decir que no son edificios con nombres públicos ni organizaciones no gubernamentales; según Carl Menger (2019), el concepto puede explicarse desde dos componentes: uno voluntario y otro involuntario. Aquellas instituciones que se establecen por medio de una voluntad común son aquellas que originan legislación, puesto que se predisponen como un resultado previsto por la voluntad de la sociedad.

Mientras que, en el contexto involuntario, las instituciones son aquellas que se conforman de forma espontánea, de manera orgánica y que son el reflejo de una voluntad individual. Ejemplos de ello son el mercado, el dinero, la familia, la lengua, entre otros (Menger, 2019). Con el tiempo la imitación y la tradición da a lugar a ciertas instituciones, y estas son indestructibles a menos que se decida acabarlas con esfuerzo y dedicación.

Un caso es el de Estados Unidos, que ha visto de manera exponencial el surgimiento de la institución del chicano: vocablo vulgar que define al estadounidense con raíces mexicanas, y que se caracteriza especialmente por una «articulación mestiza» entre el inglés y el español. Su idioma se entrelaza entre palabras nuevas y un lenguaje peculiar dependiendo del contexto en el que viven y piensan: cuando conviven en la hora familiar; cuando piensan en gastronomía; cuando se enojan o frustran; en la realización personal y laboral; y en el modo de relacionarse con los demás. Cada elemento social se define al momento en el cómo hablan español o inglés, y no es un error lingüístico o una rara forma de acostumbrarse a vivir; es una institución social que ha

experimentado un notable fortalecimiento en su desarrollo durante la última década.

Por lo tanto, encontrar un discurso objetivo sobre la respuesta a todos nuestros males a través del lenguaje, tampoco sería una tarea sencilla. Polanco cita a Baltasar Gracián quien define la verdad como un elemento puro que raramente se suele conocer como tal: «siempre trae algo de mixta, de los afectos por donde pasa; tiñe de sus colores la pasión cuanto toca, ya odiosa, ya favorable» (Gracián como se citó en Polanco, 2022, p. 4). Cuando se pasa un mensaje de generación en generación, así como el juego del teléfono descompuesto, no se puede dejar de obviar que como humanos interpretamos de acuerdo con nuestra propia idiosincrasia. No obstante, aunque el mismo hombre ha evolucionado a través de los años, ¿cómo es que su anatomía cambia constantemente y su lenguaje sigue sin ser adaptado?

Cuando Polanco analiza la frase que se centra en la idea de que somos una república de palabras y no de cosas, traza una implícita línea de tiempo que explica cómo se construye una república. No es un tema de tecnicismos y procesos administrativos que deben seguir una hoja de ruta de normas y leyes. Es un tema de retórica y poesía. Es así como se ordena primero una sociedad: primero con palabras, con intervenciones poéticas de lo que motiva al hombre a relacionarse con los demás; encontrando intereses conjuntos en instituciones tan primitivas como el mercado, al intercambiar bienes por trabajo y al trabajar por bienes.

Grassi (1978) analiza un pasaje de Cicerón, *De inventione*, sobre el origen del orden de las relaciones sociales y cómo este fue remarcado por un hombre sabio y elocuente que, por sus palabras, terminó influyendo en la actitud salvaje del comienzo de los hombres. Estos, pues, vivían como bestias sin normas que diferenciarán entre lo correcto y lo incorrecto. Ocurrió hasta que la sabiduría de uno de estos despertó la curiosidad de los otros al hablar con sentido, ritmo y pasión. Claramente este personaje retórico de liderar un discurso bueno o malo llevó a los hombres a seguirlo bajo la adulación que ocasiona en su propia voluntad. De ahí en adelante, el hombre ha confiado su voluntad al más sabio, al más experto, al que goza de legitimidad de gobernar para dejarse ser gobernado.

Y vaya que cuando se habla con tanta pasión y elocuencia, no existe otra consecuencia más humana que influir en la realización de las acciones de quien lo escucha y sostiene con firmeza. Por lo tanto, al influir en el orden con la retórica, se crean instituciones sociales y culturales que luego inventan una república. Tal formación se logra después de que se llega a un consenso entre una amplia mayoría de personas, y como bien dice Dante, cuando el lenguaje

es respaldado por las gentes en mayoría, nunca se expondrá a la invariabilidad de sujetarse de una voluntad individual que querrá cambiarlo de un momento a otro (Grassi, 1978).

De ahí que la narrativa pesimista de nuestros países latinoamericanos sea una construcción conjunta de muchas instituciones fallidas; un discurso que se pasea de generación en generación creyendo que por haber nacido en Latinoamérica no tenemos el derecho de ser naciones desarrolladas. La respuesta a nuestros males es la vinculación de muchos desaciertos políticos y que coinciden con un discurso narrativo que nos cuenta una mala historia con pocos finales felices.

Hacia el progreso por medio del lenguaje humanista

Pero si el problema ha sido una connotación lingüística que ha deformado la acción del individuo en la sociedad, ¿qué significa avanzar hacia el primer mundo? Dante decía que un lenguaje que construye bien la razón y la justicia deberá exponerse de manera confrontativa con su propia naturaleza, mientras se comunica en la medida que trabaja, enfrentándose a sí mismo bajo sus propias pasiones hasta encontrar un lenguaje objetivo que posea verdad pura. De ahí que se enumeren cuatro rasgos del lenguaje que buscamos: *illustre*, *cardinale*, *aulico* y *curiale* (Grassi, 1978).

Illustrere se traduce como «iluminar», y se refiere a aquel tipo de lenguaje que se empuja desde el alma y engendra visiones que iluminan de manera brillante el camino de los hombres: la creatividad. El segundo rasgo es *cardinale*, que se traduce como «principal», y se refiere a un lenguaje que se busca, refiriéndose a los muchos dialectos que existen a nuestro alrededor. El tercero es llamado *aulico*; se traduce como «aula» y se refiere a aquel lenguaje culto de clase y de corte real. Por último, el lenguaje *curiale* es el que se define como aquel lugar donde se dictan las leyes, y el cual Dante explica cómo normativo, donde yacen fundamentos para construir aquellas instituciones que nos hacen vivir en sociedad (Grassi, 1978).

Citar a Dante nos ayuda a entender que la búsqueda de la comprensión del alma humana ha sido un camino largo que deviene en muchas formas y sentidos desde el lenguaje. Han sido las palabras que han construido nuestra República, y son las mismas que difieren en la narración de nuestra realidad en latitudes de los conceptos de *significado* y comprensión de lo que hablamos y escuchamos. ¿Cuál es entonces el camino correcto para que la narración de nuestra historia sea lo más real y objetiva posible? La respuesta a esa pregunta es recuperar el humanismo.

Polanco expone que el objeto del humanismo es la construcción del conocimiento: no tanto que nos enfoquemos en la cantidad de las cosas que podemos saber, sino en entender el *significado de vivir*, el cómo y para qué; vivir ese propósito por el que hemos soñado, así como idealizarnos y aceptar las limitaciones que conlleva vivir correctamente (Polanco, 2022). El humanismo es sensibilizar a través de la experiencia del sujeto la conciencia del «yo» con relación a su «entorno»; conocedor de lo que quiere, entendido de lo que quiere vivir, y caminante hacia lo que su felicidad le exige al interiorizar como el verdadero conocimiento.

De ello se habla de la prudencia, que se liga indescritiblemente con la responsabilidad individual, el ser conscientes del «yo y mis circunstancias», a lo que le agregaría «y las consecuencias de mis decisiones»: algo así como la responsabilidad individual humanista, donde signifique estar consciente de nuestras causas y que nuestras decisiones se limitan a tomarse con más comprensión y significado.

El objeto final que expone Polanco (2022) es atrapar esa unidad entre la vida, el lenguaje y el pensamiento; que se desarrolle en armonía con principios correctos. Y es que el pensamiento, en especial, no debe ser solo una cosa de razonamientos sino de imaginación. Al final, un buen lenguaje, de la mano del humanismo, nos acercará a la eliminación de concepciones como la del tercer mundo, así como a la conciencia de nuestras capacidades y limitaciones reales.

El humanismo es sin duda, el camino hacia el progreso, o «hacia el primer mundo». Es el humanismo el que nos dotará del verdadero lenguaje que importa comunicar para entender los principios liberales con los que se funda una sociedad libre de personas responsables. Así, cuando hablo de recuperar el humanismo, traigo del olvido lo que ya existió y demostró tantas luces y brillos en el camino del hombre de los últimos siglos.

Este progreso se destacó en la moralidad, ciencia, teología y tecnología durante el siglo XIX, que fueron un suspiro de avances de pasos alargados para la humanidad. Grandes teorías y descubrimientos impregnaron un espíritu creativo y crítico por construir una visión positiva del hombre en la sociedad. Los resultados han sido evidentes hasta nuestros tiempos, pero el más importante ha sido una mejora en la calidad de vida de las personas en los años siguientes acabando con la teoría malthusiana de vernos acabados demográfica, económica y sociopolíticamente en una espiral de pauperización progresiva.

Carlos Goñi escribiría que el progreso del humanismo funcionaba por esa *pluralidad* ante el desenvolvimiento de la filosofía que proponía sincretismos

entre una diversidad de ideas y teorías que antes se limitaban con mucho recelo al perenne ejercicio de la armonización. El humanismo progresaba por el *renacimiento* de la cultura clásica que destaca una gran sensibilidad en el arte, la filosofía y la literatura; por aquel esfuerzo de aplicar la teoría experimental a través de la ciencia para considerar que existen una variedad de sistemas que se gobiernan con leyes autónomas al hombre en la naturaleza y en la sociedad; un humanismo que observaba con más atención a la *libertad* individual en pensamiento y como un bien apreciado que descubre el hombre y que por consiguiente, comenzaría un debate extenso de cómo resguardarla (Goñi, 2020).

Fue entonces el progreso, empujado por el humanismo, el que marcó una diferencia entre la manera de vivir primitiva y la manera de vivir ahora en sociedad. Humanismo definido, entonces, como el afloramiento del hombre a través del *studia humanitatis*, que eran comúnmente el estudio profundo de la retórica, historia, poesía, ética y gramática (Goñi, 2020).

Narrativas polarizadas en Latinoamérica

No obstante, muchos años después observamos que el humanismo fue un sujeto ausente en la fundación de la historia latinoamericana, donde la polarización política juega entre dos bandos actualmente (capitalismo versus socialismo) enfrentamientos que despertaron en el siglo XX una ola de derrocamientos a gobiernos de ideologías opuestas, conflictos armados internos que tenían como misión la imposición de polarizadas ideas radicalizadas, o incluso el adoctrinamiento radical como defensa contra su imposición.

El progreso aquí se confundió entre un lenguaje de dos polos que se concentraría en reformar cuanto pudiese leyes y políticas de gobierno que terminaron creando, entre tanta mezcla de criterios, un moderno Prometeo como el de Mary Shelley, aunque este se llamaría Administración Pública Latinoamericana y ahora parece un ser incontrolable en sí mismo. Formado de muchos traumas políticos, de varios ideales que no definen al final una ideología, y postergados en solucionar todos los males a través de una regla escrita.

Esta polarización ocasionó que, en el lenguaje, cualquiera que estuviera de un lado u otro, adoptará un escepticismo por defender a muerte una idea contra la otra desde las trincheras normativas del positivismo jurídico, creyendo que por magia o por sabiduría, crear más y nuevas constituciones alcanzan el verdadero progreso que lo interrumpió una u otra ideología.

De tantas reformas políticas en Latinoamérica, se esconde la ambición de borrar y escribir en cada gobierno de turno mejores leyes, reglamentos, y

hasta considerar una nueva constitución. Cada partido político envuelto en ideologías confusas busca impregnar de un modo u otro la perpetuidad de sus filas en un proyecto de Estado a largo plazo. Ejemplo de ello son los cambios constitucionales que hicieron países como Ecuador, Guatemala, Brasil y Chile en los años setenta y ochenta, así como Paraguay, Perú, Colombia, Argentina, Venezuela y Colombia en los años noventa. Desde entonces, Bolivia y Ecuador lo han hecho otra vez, en 2008 y 2009, respectivamente; y Chile está viviendo por primera vez, desde Pinochet, el proceso de redactar una nueva constitución.

No cuesta entender sus intenciones: crear un mejor progreso. Sin embargo, dudo del consenso que existe entre nuestros países para entender qué significa realmente progresar, que consiste en alcanzarlo a través de la pluralidad crítica de las ideas, de invertir en ciencia y tecnología, de defender la libertad y recuperar el humanismo. Aun así, estoy seguro de que muchos de nuestros políticos encontrarán como respuesta a nuestros problemas palabras simples y no nuevas: crear mejores leyes y tal vez una nueva constitución.

Nuestros gobiernos actualmente viven del delirio sinóptico, concepto que explica que el Estado posee el único poder institucional de entender qué soluciones son mejores a los problemas que nos surjan como sociedad, puesto que ellos son los únicos que tienen esa visión sinóptica de entenderlo mejor (Aligica, Boettke y Tarko, 2019). Y en principio ha sucedido así porque nuestra sociedad carece del criterio propio para intervenir y decir lo contrario. Hemos dotado al aparato estatal con la habilidad de acaparar todo, y hemos confiado en dejar gobernar al mejor sofista que con más estética retórica nos diga cómo debemos hacerlo mejor, sin ser nosotros los interventores primeros de comunicar lo que está bien y lo que está mal.

También estoy seguro de que el progreso no se basa en reformas políticas y jurídicas que se lideran en cada periodo de gobierno. Aunque la narrativa del lenguaje de nuestra historia nos ha predicado que son etapas gloriosas que deben vivirse para consolidar el proyecto de un mejor Estado. Según esta perspectiva, cuestiono, ¿somos esa narrativa en el lenguaje que nos han enseñado y definido desde las trincheras académicas y políticas, y que hemos interiorizado cómo debe ser nuestra visión sociopolítica de vivir? ¿Somos las historias sociales y políticas que nos hemos contado, según Moris Polanco? Porque después de vivir hablando del tercer mundo, hemos terminado viviendo como tercer mundo.

Narrando un colectivismo sobre el individuo

Por otra parte, reformar jurídicamente solo origina más sed de reformar; luego de alcanzar el primer objetivo, nos preguntaremos ¿qué otros temas podemos seguir reformando? Así aparecieron las políticas de identidad. Le dimos vida a la cultura de cancelación, o incluso, aparecieron conceptos como «pluralismo jurídico» o «refundación de un estado plurinacional». Después de atacar a las ideas con políticas de gobierno, ahora buscamos limitar e intimidar a la libertad individual y lograr que el bien común sea reducido a un relativismo moral, colectivista y minoritario.

En palabras de Francis Fukuyama (2018), esta época de reconocerlo todo a través del reconocimiento público busca imponer un pluralismo confuso de formas alternas de asociarse por pequeños grupos minoritarios, exigiendo que aquellos principios tradicionales que han moldeado desde siempre la idea de sociedad se adapten a los requerimientos actuales de colectivos relativistas.

Y resulta incluso interesante también seguir citando a Orwell (2017), cuyas frustraciones en los años cuarenta del siglo pasado, sean las mismas de la actualidad: donde nuestra conciencia de ser se encuentra en una lucha entre individuo y comunidad; donde la libertad individual o el individuo autónomo —como él lo llama—, deja de existir porque el individuo está despojándose de tener esa idea o ilusión de ser autónomo.

El lenguaje se mueve hacia horizontes donde el individuo puede convertirse en un recuerdo y no en un sujeto con conciencia y libertad. El hombre ha cambiado desde los años sesenta donde se peleaba por los derechos de grupos marginados —siendo estos afrodescendientes y mujeres—, por la oportunidad de votar políticamente. Ahora discutimos el alcance jurídico de grupos de género y ambientalistas.

Luther King Jr. peleaba por la igualdad ante la ley, que se basaba en el principio básico de dignidad humana, donde el objeto era simple y claro: todos compartimos el mismo derecho entre hombres, negros y blancos, de ser ciudadanos y ejercer nuestros deberes como personas sin importar el color de la piel que poseamos; no por ello somos menos o más ciudadanos y por consiguiente, humanos. Hoy, nuestra sociedad pelea por no usar «él» o «ella», sino «elle».

Así nos adentramos al mundo de las paradojas, donde la paradoja del grupo marginado racial resulta ahora el grupo totalitario que busca oprimir al grupo mayoritario delimitando sus derechos y su libertad individual. ¿Cuándo

la democracia ha funcionado si no se usa primero la violencia? Entendemos las atrocidades que los grupos marginados han vivido a través de los siglos, pero responder con violencia como signo de protesta a través del lenguaje bélico solo es retroceder en progreso y convertirse en lo que juraron nunca ser

Es una amenaza a la integridad del alma humana, dejar que los radicales y colectivistas decidan, a través del lenguaje vulgar, la creación de nuevas leyes y constituciones para que nos manden cómo debemos vivir en sociedad solo porque no nos hemos doblegado ante sus diferencias. Y lo hemos permitido, porque hemos crecido sin criterio propio. En palabras de García Morente, tal principio nos ayuda a agudizar nuestra percepción del mundo y la realidad, y, por lo tanto, enfrentarla (Espillaque, 2000). Mientras hayamos perdido ese criterio de cómo percibir aquello que atente contra nuestra individualidad como seres, y el silencio albergue en nuestro criterio para enfrentarla, habremos de vivir aquella historia que nos cuentan en una cueva de Platón sentados frente a un fuego de mil y una mentiras del lenguaje.

Es menester poner delicada atención al lenguaje con el que hemos crecido y estamos siendo educados. Son nuestras escuelas donde esa formación se refleja constantemente: qué tanto nuestros niños aprenden a ser conscientes de sus responsabilidades en sociedad y de ser conscientes de sus propias capacidades para decidir y ser en sociedad; son nuestras iglesias las que fundan el criterio espiritual de alimentar nuestra alma con un Dios que nos enseña de amor y fortaleza en el miedo y la tristeza interna; y son nuestros hogares los que promulgan con creatividad y dirección aquellos principios que nos harán buscar nuestro propio camino con criterio propio y libertad.

También he de citar a Friedrich Hayek (2014), quien con sus aportaciones del orden espontáneo nos deja claro que una sociedad debe gobernarse sin el poder que nos imponga una manera de actuar y pensar; es la acción espontánea del individuo la que crea relaciones recíprocas constantes y que se libera de la costumbre y conformidad a la que habitualmente está sometida; que esto solo ahoga el espíritu espontáneo y creativo que trae desarrollo y avance en la humanidad.

Si no enfrentamos aquellas narraciones que patentizan una realidad equivocada a través de múltiples reformas políticas, luego aparecerán muchas ideas creativas de querer reformar lo que compone a una sociedad: la idea tradicional de la familia y el yo interno; hasta que una vez aburridos y exhaustos de haberlo reformado todo, terminarán atentando contra la dignidad humana y no habrá progreso ni humanidad sino una *rebelión de la granja*.

Finalmente, progresaremos en la medida en que vayamos profundizando y resolviendo aquellas cuestiones que no logremos entender con el lenguaje; en la medida en que vayamos reflexionando sobre la realidad en la que vivimos como individuos y en la medida en que aprendamos a pensar y hacer las cosas por nuestra propia cuenta sin ser interferidos positiva o negativamente. Habremos de progresar, y también habremos de vivir en el humanismo.

Referencias

- Aligica, P. D., Boettke, P. J y Tarko V. (2019). *Public Governance and the Classical-Liberal Perspective*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190267032.001.0001>
- Espillaque, J. S. (2018). La rehabilitación actual del humanismo. *El poder de las humanidades. Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (45), 193-212. <https://doi.org/10.36576/summa.92697>
- Fukuyama, F. (2018). *Identidad, la demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*. España: Editorial Planeta, S.A.
- Goñi, C. (2020). *Pico della Mirandola*. Arpa & Alfil Editores, S. L.
- Grassi, E. (1978). Retórica y Filosofía: La tradición humanística. *Philosophy and rhetoric*, 11(1).
- Hayek, F. A. (2014). *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial.
- Orwell, G. (2017). *El Poder y la Palabra: 10 ensayos sobre lenguaje, política y verdad*. Penguin Random House.
- Pieper, J. (2000). La fe ante el reto contemporáneo. En J. Pieper (Ed.), *Abuso de Poder, Abuso de Lenguaje* (págs. 212-235). Ediciones Rialp, S.A.
- Polanco, M. (28 de febrero de 2022). La sabiduría poética de Baltasar Gracián (discurso de ingreso a la Academia Guatemalteca de la Lengua). https://www.academia.edu/73605350/La_sabidur%C3%ADa_po%C3%A9tica_de_Baltasar_Graci%C3%A1n_y_la_tradici%C3%B3n_humanista
- PNUD. (2022). *Human Development Report 2021/2022*. United Nations Development Programme.
- Sieroñ, A. (25 de noviembre de 2019). El legado de la teoría de las instituciones sociales de Menger. Obtenido de Mises Institute: <https://mises.org/es/library/el-legado-de-la-teoria-de-las-instituciones-sociales-de-menger>

Derechos de Autor (c) 2022 David Orrego



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



La tergiversación de la narrativa histórica en Guatemala

Cómo se creó una historia oficial favorable a la guerrilla

The misrepresentation of the historical narrative in Guatemala

How an official history favorable to the guerrillas was created

Carlos Sabino

Universidad Francisco Marroquín
sabino@ufm.edu

Resumen: El artículo describe la forma en que dos importantes instituciones elaboraron una especie de «historia oficial» sobre el conflicto armado interno que sufrió Guatemala en la segunda mitad del siglo XX. Después de exponer las principales características que tuvo dicho enfrentamiento se pasa a describir, en detalle, la forma en que fue presentado por la Comisión del Esclarecimiento Histórico de la ONU y la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala para construir un relato totalmente favorable a la guerrilla. Se concluye resumiendo las consecuencias políticas y jurídicas que tal tergiversación ha tenido en años posteriores.

Palabras clave: historia, guerrilla, derechos humanos, Guatemala.

Abstract: The article describes the way in which two important institutions elaborated a kind of «official history» about the internal armed conflict that Guatemala suffered in the second half of the 20th century. After exposing the

main characteristics of this confrontation, it goes on to describe, in detail, the way in which it was presented by the UN Historical Clarification Commission and the Human Rights Office of the Archdiocese of Guatemala in order to build a story totally favorable to The guerrilla. It concludes by summarizing the political and legal consequences that such misrepresentation has had in later years.

Keywords: history, guerrilla, human rights, Guatemala.

Introducción

El propósito de este artículo es mostrar cómo se ha ido cambiando la narración histórica del conflicto armado interno que sufrió Guatemala durante más de tres décadas. En los relatos hoy más frecuentes se suelen silenciar importantes hechos y se ofrece una lectura unilateral de las circunstancias que entonces se vivieron. Tal tergiversación se inició aún antes de que se firmara la paz, pues narraciones, informes y estudios de muy diverso tipo se empeñaron en dar versiones que favorecían claramente a cada uno de los bandos en pugna. Esta tendencia a presentar los acontecimientos desde el punto de vista comprometido de cada uno de los actores no tiene nada de sorprendente y, podemos decir, es consustancial a la propia lógica de toda lucha. Pero lo que llama la atención y lo que en buena medida motiva estas reflexiones es que, acabado el conflicto, ha prevalecido de un modo casi total una sola de estas dos versiones: la de quienes fueron derrotados militarmente en la contienda.

En efecto, después de la firma de los acuerdos de paz, en 1996, la versión que resultaba favorable al bando insurgente fue adquiriendo con rapidez el carácter de una especie de historia oficial, en el planteamiento «políticamente correcto» que hoy asumen muchos políticos, periodistas y académicos sin mayor análisis y se difunde ampliamente en los diversos niveles del sistema escolar y en el extranjero. Se trata de una historia en buena medida mutilada, cargada de interpretaciones sociológicas esquemáticas y debatibles, que apela al sentimiento para proyectarse sobre la política del presente proponiendo acciones que van desde las medidas de resarcimiento para las víctimas del conflicto hasta los procesos penales contra los actores militares que en él intervinieron.

Pero es importante acotar, para evitar confusiones, que no estamos frente a un esfuerzo historiográfico que parta del mundo académico y se atenga a una metodología rigurosa: poca historia, en realidad, se ha escrito sobre el conflicto armado interno que sufrió Guatemala, al menos en el sentido de obras que traten de dar una visión general, sistemática y objetiva de todo lo

acontecido. Lo que predomina ampliamente es otro tipo de material: una clase de textos que no pueden considerarse, en sí, como obras de historia. Abundan las memorias, las reflexiones, los testimonios y las interpretaciones de quienes estuvieron comprometidos, más o menos directamente, en la lucha de la que nos ocupamos. Son por lo general dirigentes guerrilleros, políticos cercanos a esa tendencia y, más recientemente, algunos militares que tratan de dejar por escrito sus recuerdos, interpretaciones y puntos de vista sobre el tema.

Aparte de estos testimonios, han circulado innumerables textos de decidida vocación política: desde panfletos y ensayos hasta estudios de tipo sociológico o económico que, casi indefectiblemente, se han lanzado al ruedo para condicionar la opinión pública a revalorizar las proposiciones de izquierda, atacar frontalmente al Ejército o estudiar ciertos problemas desde una óptica y un método que presentan fuertes reminiscencias marxistas.

Para que el lector pueda situarse de un modo adecuado ante el problema, presentaremos primeramente una breve descripción de lo acontecido, que se ciñe a los datos concretos disponibles para tratar de hacerla lo más objetiva posible. Luego analizaremos las dos versiones semioficiales que se han elaborado al respecto. Son ellas la de la Comisión del Esclarecimiento Histórico (CEH) y la de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). En los acuerdos de paz, firmados en 1996, se incluyó una cláusula que creaba una comisión encargada de hacer un relato objetivo y completo de lo sucedido en aquellos años. La CEH entregó su informe, *Guatemala: Memoria del silencio*, en 12 tomos, en 1999. Ya un año antes se había publicado *Guatemala: Nunca más*, Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), de la ODHAG, en 4 tomos.

Finalizamos este artículo con el análisis y la crítica de lo que consideramos como los mitos y las falsedades más comunes que se han difundido en las últimas dos décadas y las graves consecuencias que ha tenido esa visión distorsionada de la historia reciente.

El conflicto armado interno en Guatemala

Suele repetirse, sin mayor análisis, que el conflicto armado interno que vivió Guatemala en el siglo pasado se desarrolló entre los años de 1960 y 1996, fecha esta última en que se firmaron los Acuerdos de Paz. La afirmación es en parte discutible, pues en 1960 hubo solo un intento de golpe de estado y las primeras acciones guerrilleras se efectuaron apenas en 1962. Debe tomarse en cuenta además que durante gran parte de ese período, solo se realizaron acciones muy limitadas y que, en todo caso, el conflicto nunca se extendió

a todo el país, pues en los años sesenta solo existió una guerrilla de escasas dimensiones en el oriente de Guatemala y luego, durante casi diez años, la violencia se concentró en la ciudad capital. Vale la pena apuntar también que la guerrilla nunca logró crear lo que se ha dado en llamar una «zona liberada» y que tampoco se produjo, en todo ese tiempo, ningún combate de mediana envergadura, pues jamás hubo siquiera cien efectivos por cada bando en ninguno de los muchos encuentros armados que se produjeron. El conflicto —que por eso no alcanza a llamarse guerra— se hilvanó a través de una larga serie de escaramuzas, asesinatos políticos, secuestros, atentados terroristas, masacres en aldeas y tomas de fincas y pequeñas poblaciones (Sabino, 2018; 2020).

La izquierda guatemalteca, hasta entonces muy disminuida, adquirió nuevo ímpetu luego del triunfo de la Revolución cubana, a comienzos de 1959. Cuando se produjo el intento de golpe de estado del 13 de noviembre de 1960 que dirigían oficiales jóvenes descontentos con el gobierno del presidente Ydígoras, la izquierda revolucionaria encontró una oportunidad favorable para comenzar la lucha guerrillera en el país. Varios de los cabecillas de la asonada fueron cooptados por dirigentes juveniles comunistas, viajaron a Cuba y emprendieron, a partir de 1962, las primeras acciones guerrilleras. No actuaron de un modo unificado sino reunidos en varias organizaciones pequeñas que muchas veces se disputaban el liderazgo entre sí. Ninguna logró crecer de manera significativa ni expandirse más allá de un área bastante reducida.

Es importante recalcar que la gran mayoría de los campesinos permaneció indiferente ante sus acciones o se manifestó decididamente en su contra. Varias razones permiten explicar esta conducta: existía en esos momentos un gobierno —el de Miguel Ydígoras Fuentes— que, aunque impopular, había surgido democráticamente; en la zona de implantación —la del supuesto «foco» guevarista— predominaban los agricultores independientes y no existían grandes latifundios. La mayoría de los habitantes, por otra parte, se inclinaban por la tradición hacia posiciones de derecha y no tenían mayores ilusiones o expectativas respecto al socialismo. No extrañaría entonces que surgieran, incluso, grupos paramilitares derechistas opuestos a los guerrilleros marxistas. En poco tiempo, con una acción del Ejército que se inició en firme en 1966, desapareció por completo el foco insurgente.

Diversos grupos y organizaciones marxistas vivieron un período de dispersión en el que se desarrollaron encendidas discusiones sobre la táctica y la estrategia, mientras se dedicaban a reagrupar sus fuerzas y se concentraban, sobre todo, en la realización de secuestros con fines económicos y en la consumación de asesinatos políticos. Con estas acciones pretendían responder a la intensa acción represiva del Estado y de los grupos paramilitares mencionados,

a la vez que mantenían la disciplina y la organización que requerían para emprender futuros intentos.

Hacia mediados de los años setenta surgieron dos nuevas organizaciones guerrilleras que se unieron a las FAR (Fuerzas Armadas Rebeldes), la principal fuerza insurgente de la época anterior. Después de abandonar el oriente del país, las FAR se concentraron en la norteña región selvática del Petén, mientras los nuevos grupos —el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres) y la ORPA (Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas)— se instalaron en la zona de más densa población campesina indígena, en el occidente de Guatemala. Ambas, aunque con diferencias entre sí, estaban convencidas de que el papel subordinado que habían tenido esos grupos étnicos desde tiempos de la colonia haría fácil su incorporación a la revolución, que seguía ahora la estrategia de la «guerra popular prolongada» preconizada por chinos y vietnamitas.

La revolución, sin embargo, no se produjo. Si bien es verdad que ambos grupos lograron ciertos éxitos en zonas determinadas del altiplano guatemalteco y de la costa norte del Pacífico, nunca llegaron a producir el alzamiento generalizado que esperaban; nunca estuvieron siquiera cerca de la insurrección general que necesitaban para sus fines. La lucha se intensificó notablemente a partir de 1979, cuando los sandinistas tomaron el poder en Nicaragua y comenzaron a proveer armamento, vituallas y una nueva retaguardia segura para los alzados. El EGP, sobre todo, gracias a su política de incorporar a la lucha a familias y aldeas enteras, logró por momentos contar con un respaldo bastante amplio en algunas regiones: varias decenas de miles de colaboradores que apoyaban a un núcleo mucho más reducido de combatientes¹. El EGP había creado, además, organizaciones legales dirigidas a obtener apoyo en sectores específicos de la población: estudiantes, campesinos, cristianos, pobladores de barrios marginales, mujeres y trabajadores.

Aun así ninguna organización guerrillera logró una base de sustentación que le permitiera establecer una «zona liberada», una región donde fuese la única autoridad política y militar. Para salir de esta situación las organizaciones guerrilleras —unidas formalmente en la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca), aunque prácticamente actuando casi siempre de forma independiente— intentaron lanzar una ofensiva general a finales de 1981. El

¹ Es difícil evaluar el número real de combatientes que llegó a tener la guerrilla, no solo porque esta nunca publicó cifras confiables sino porque el número de alzados fluctuaba constantemente. Había quienes llevaban una existencia aparentemente inocente pero se incorporaban a veces a los combates; adicionalmente, a ambos bandos, guerrilla y Ejército, les convenía por diversos motivos aumentar las cifras. Estimaciones prudentes van desde algo más de medio millar de hombres en armas hasta una cifra diez veces mayor.

Ejército, sin embargo, no fue tomado por sorpresa. Su red de inteligencia detectó y permitió eliminar las llamadas «casas urbanas» de la ciudad de Guatemala — donde se reagrupaban los combatientes y se acumulaban abastecimientos— y luego desarrollar una amplia actividad de contrainsurgencia que, en los dos o tres años siguientes, logró arrinconar a la guerrilla en unas pocas zonas rurales bastante remotas por lo general.

El período de mayor actividad fue el comprendido entre 1979 y 1983: en estos años creció la guerrilla e intentó dar golpes cada vez más audaces, pero fue derrotada en lo esencial, particularmente porque la población campesina se volcó finalmente en su contra. Hasta 1982 los habitantes de las aldeas y de las zonas rurales habían quedado atrapados «entre dos fuegos», sometidos a las constantes exigencias de la guerrilla y las brutales represalias del Ejército (Le Bot, 1992/1997; Stoll, 1993). Pero hacia finales de 1981 muchos pobladores organizados trataron de llegar a acuerdos con el Ejército que les permitiera recibir su protección a cambio de colaborar con sus acciones. Estas iniciativas locales fueron convertidas en una política de alcance nacional por el nuevo gobierno del general Efraín Ríos Montt, quien creó las PAC (Patrullas de Autodefensa Civil) a mediados del año siguiente. Las PAC, que llegaron a contar con 900.000 hombres organizados —aunque parcialmente armados— quitaron por completo la capacidad de acción política de los guerrilleros, quienes no podían ya llegar a las aldeas y pueblos, organizar mítines y reclutar combatientes y colaboradores entre los campesinos.

Hacia 1986, cuando el país retornó plenamente a la democracia luego de un interludio de casi cuatro años, la guerrilla había perdido por completo la batalla política: le era imposible ampliarse, conquistar adeptos o realizar acciones de envergadura, estaba diezmada en sus cuadros y no aparecía como una alternativa política en el nuevo contexto en que tenía que desenvolverse. Solo le quedó replegarse a las pocas zonas remotas en que podía recibir algo de apoyo y prepararse para obtener buenas condiciones en la mesa de negociación. Las conversaciones para arribar a la paz comenzaron a finales de esa década, aunque se prolongaron por un tiempo más largo de lo usual.

Los acuerdos de paz

Mucho mejor que en el campo de batalla les fue a los insurrectos en la arena internacional. Lo que habían perdido en Guatemala lo compensaron en parte con el apoyo recibido por varias organizaciones internacionales que legitimaron, de algún modo, su intento de apoderarse del país por la violencia. Las conversaciones de paz fueron ampliando su contenido en un ambiente que, poco a poco, fue cambiando la percepción del conflicto: de un enfrentamiento

entre el Estado y organizaciones subversivas que habían tratado de imponer —de manera infructuosa— una solución por la vía armada a los problemas del país, se pasó a enfatizar las supuestas causas del enfrentamiento y sus posibles soluciones.

Al enfocar las conversaciones de este modo, cediendo en última instancia a los planteamientos políticos de la guerrilla, los acuerdos de paz fueron ampliando su contenido. Funcionarios internacionales —que no tenían un conocimiento detallado del país— insistieron en incorporar a los acuerdos lo que se entendía como las posibles soluciones a las causas del conflicto: la pobreza, la desigualdad, la discriminación, la falta de acceso a la tierra. Si es verdad que estos, en mayor o menor medida, eran problemas que aquejaban a Guatemala, también es cierto que no habían sido las motivaciones concretas de los grupos alzados en armas. Se pasaba por alto, además, que no era el pueblo el que se había lanzado a la insurrección por tales causas, sino que la guerrilla actuaba como una especie de «vanguardia» que intentaba derrocar al poder constituido esgrimiendo tales males, en buena medida, como un pretexto para justificar su ruptura con el orden existente.

Como consecuencia de esta actitud y de la falta de una oposición clara a este enfoque, los acuerdos resultantes constituyeron una especie de programa general de gobierno que, además de tratar los temas específicos de la desmovilización y la incorporación de los guerrilleros a la vida política, abarcaba también todas las posibles áreas de la acción pública: de la educación al crecimiento económico, desde los temas agrarios hasta la reforma de las instituciones del país. De este modo se pretendía ejercer una especie de tutela supraconstitucional sobre los futuros gobiernos, obligándolos a adoptar políticas determinadas y encajonando el debate político dentro de límites estrechos y muy poco flexibles. La firma final de la paz se hizo, solemnemente, el 29 de diciembre de 1996 y entre los puntos acordados se creó una comisión de alto nivel para el esclarecimiento de lo sucedido en los años del conflicto, la mencionada CEH.

El objetivo, sin embargo, no se logró. Por la misma ambición de modificarlo todo, de construir desde unas simples conversaciones de paz un nuevo proyecto de país, los acuerdos perdieron parte de su legitimidad. La ciudadanía rechazó en un referéndum, pocos años después, varias modificaciones que se pretendían hacer a la Constitución para alinearla con el texto de los acuerdos, aunque los sucesivos gobiernos y decenas de organizaciones no gubernamentales, sobre todo durante los primeros diez años, siguieron exigiendo su cumplimiento o mencionándolos como puntos de referencia en lo ideológico y lo político.

Interpretaciones semificiales: el REMHI y la CEH

Desde la segunda mitad de la década de los setenta, el ambiente internacional, el clima de la opinión pública en Europa y los Estados Unidos, comenzó a cambiar de un modo bastante perceptible: un creciente énfasis en la protección de los llamados «derechos humanos» se combinó con un rechazo a las políticas más duras de la Guerra Fría, dando como resultado una especie de giro a la izquierda en muchos sectores. Dicho movimiento ya había comenzado antes, con la actitud contraria a la guerra de Vietnam que se había manifestado en los Estados Unidos y las repercusiones mundiales del «mayo francés» de 1968. Con el derrumbe del sistema comunista se profundizó este estado de ánimo: parecía no tener sentido ya la lucha contra los movimientos procomunistas que todavía existían en algunas partes del mundo, como por ejemplo en Guatemala. Un símbolo de este viraje fue el otorgamiento, en 1992, del Premio Nobel de la Paz a una indígena guatemalteca, Rigoberta Menchú, que formaba parte del aparato de propaganda de una organización guerrillera, el ya mencionado EGP.

Los acuerdos de paz, como dijimos, crearon una comisión especial para redactar un informe sobre lo acontecido durante el enfrentamiento armado. El informe se publicó en 1999, pero ya en el año anterior la Iglesia católica había dado a conocer el resultado de otra investigación que tenía el mismo cometido. La Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) llevó a cabo el extenso Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, conocido como el REMHI, cuyo informe publicó en cuatro tomos en abril de 1998. El escrito muestra el peculiar sesgo ideológico que dio la Iglesia a la interpretación de lo sucedido durante el conflicto: una orientación tal que, de algún modo, convenía a sus propósitos de explicar —y sin duda justificar— la participación de muchos de sus miembros en favor de la guerrilla. Obsérvese, en tal sentido, la última oración del párrafo que transcribimos a continuación, extraído de las sugestivas «Palabras preliminares» con que monseñor Próspero Penados del Barrio, arzobispo primado de Guatemala en esos momentos, abre el informe de la ODHAG (1998):

¿Qué fue lo que originó este conflicto? Si reflexionamos sobre las condiciones en que vivía un altísimo porcentaje de la población, marginada en cuanto a carencia de sus más elementales necesidades (acceso al alimento, a la salud, a la educación, a la vivienda, al salario digno, al derecho de organización, al respeto de su pensamiento político, etc.) que no le permitía desarrollarse en condiciones a que tenían derecho como seres humanos; si reflexionamos en la anarquía que vivía en ese momento nuestro país y que persistía aún el ramalazo, las secuelas de una reciente intervención armada en donde se comenzó a evidenciar la capacidad destructiva que se esconde en los seres humanos; si pensamos que se consideró por algunos grupos que

los espacios políticos estaban cerrados, podremos entender que la guerra iniciada por jóvenes civiles y jóvenes oficiales del Ejército era algo que ya no se podía detener. El deseo de cambio por una sociedad más justa y la imposibilidad de llevarlo a cabo a través de los estamentos establecidos, provocó la incorporación a la insurgencia no sólo de quienes pretendían un cambio al socialismo sino de muchos —que no siendo marxistas y no teniendo una posición política comprometida— se convencieron y se vieron compelidos a apoyar un movimiento que parecía ser la única vía posible: la lucha armada. (pp. IX-X)

En las palabras del arzobispo, los orígenes del conflicto se sitúan, antes que nada, en las condiciones estructurales del país: la existencia de una población «marginada» que sufría toda clase de carencias, la «anarquía que vivía en esos momentos» Guatemala, la convicción de «algunos grupos que los espacios políticos estaban cerrados» y no quedaba más remedio que acudir a la lucha armada para lograr los cambios que consideraban necesarios para arribar a una «sociedad más justa». De este modo se avala, sin mayor discusión, que se recurriera a la violencia para obtener resultados políticos: ¿es que la existencia de una población marginada y el deseo de cambio pueden justificar que se rompan las normas y se pase por encima de las instituciones? De la misma manera podemos recusar el término de «anarquía» con que el prelado define la situación existente en la Guatemala de comienzos de los años sesenta y el hecho de que no existiese espacio para la lucha pacífica: es verdad que el gobierno de Miguel Ydígoras Fuentes estaba cuestionado en esos momentos por su errática política y por algunos casos de corrupción que conmovía a la opinión pública, pero esto no alcanza para definir la situación de Guatemala como anárquica. El presidente había sido elegido libremente en elecciones limpias, funcionaban el Congreso y los tribunales de justicia, existían partidos políticos de diversa orientación, se realizaban elecciones y, aunque había restricciones para la participación del comunismo en la vida política, no puede decirse que no hubiese más camino que el de la violencia para promover cambios de fondo.

Si aceptáramos este razonamiento, no solo propio del REMHI sino de una parte importante de la academia y de los medios del país, podría concluirse entonces que siempre habría justificación para ejercer la violencia y, así, la vida política se hundiría en una sucesión de conflictos armados casi perpetuos. Más claro se aprecia este punto si, en vez de hablar de marginación, mencionamos otros dos conceptos, *desigualdad* y *pobreza*, elementos que no han podido desterrarse de las sociedades humanas y que de un modo u otro aparecen siempre en ellas: habría así justificados motivos para que cualquier grupo se lanzase a perseguir el objetivo de una «sociedad más justa» por la vía de la violencia.

Pero aquí no acaba el sesgo ideológico que asume la interpretación del conflicto armado, pues en el mismo texto encontramos una apreciación por completo diferente de la violencia. En la misma página citada, se apunta que el Ejército

fue sacado de los espacios que le determinan claramente las leyes de la República, como es el de ser garante de la integridad territorial y de la soberanía nacional... que lo convirtieron en una policía política y un instrumento de persecución, acoso y muerte de sus enemigos. (ODHAG, 1998, pp. IX-X)

Este punto, a nuestro juicio, resulta fundamental: se suele criticar acerbamente una llamada *doctrina de la seguridad nacional*, que instaba a los ejércitos del continente a combatir la subversión, pero ¿qué se pretendía?, ¿que los ejércitos se limitasen a vigilar las fronteras mientras en el interior del país se desarrollaba y expandía la violencia? ¿O es que acaso no había también «persecución, acoso y muerte» por parte de los grupos insurgentes? Es en esta dual apreciación de la violencia, que horroriza en unos pero en cambio se justifica en otros, donde encontramos una indudable tergiversación de la verdad que se hace con el objeto de excusar a un bando y juzgar implacablemente al contrario. Lo mismo sucede —puede decirse— cuando se indica que la «Iglesia jerárquica» ha debido pedir perdón «por no haber sabido defender debidamente a los golpeados por la injusticia» (ODHAG, 1998, pp. IX-X), como si hubiese sido deseable una actitud aún más comprometida de su parte.

Mientras la Iglesia recogía testimonios en comunidades indígenas para elaborar el REMHI, funcionaba también la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) que las Naciones Unidas habían nombrado para escribir el informe que se le había encomendado como parte de los acuerdos de paz (*Guatemala: Memoria del silencio*, en 12 tomos). La composición de la comisión —Christian Tomuschat, Otilia Lux de Cotí y Alfredo Balsells Tojo— no se caracterizó por su equilibrio, ya que sus tres miembros tenían simpatías obvias y evidentes hacia el bando insurgente. Del mismo modo, la CEH tomó y descartó testimonios de un modo bastante arbitrario, sin aceptar todas las denuncias que se le presentaron, sino casi exclusivamente las que acusaban a las fuerzas militares y describían sus acciones de fuerza y sus violaciones a los derechos humanos.

Estos sesgos en el procedimiento de trabajo se vieron reflejados en la exposición general del informe que se presenta en el primer tomo, así como en las conclusiones, que aparecen en el tomo V. El tratamiento de la violencia es, aún más que en el caso anterior, por completo diferente para cada uno de los bandos del conflicto. La violencia de quienes se alzaron en armas es justificada del siguiente modo:

Nuevos fenómenos sociales y políticos que se produjeron hacia fines de los años cincuenta y principios de los sesenta, en una coyuntura especial, que hizo pensar a parte de los sectores excluidos de la sociedad en la vía armada como la mejor opción política a su alcance, si no la única. (CEH, 1999, Vol. I, p.83)

Y luego de una presentación histórica fuertemente influida por conceptos marxistas —lucha de clases, clases dominantes, etc.— se arriba a una generalización dudosa: «de esa forma, histórica y políticamente la violencia en el país se ha dirigido desde el Estado sobre todo en contra de los pobres, los excluidos y los indígenas» (pp. 82-83). Se concluyó que «la rebelión de la izquierda echó raíces sociales y se tornó en alzamiento armado debido a la exclusión económica y social y a la ausencia de un espacio democrático», hubo «violencia terrorista» por parte «del Estado» (CEH, 1999, Vol. I, p. 123, p. 150).

Es en las conclusiones, sin embargo, donde la posición política de la comisión se expresa más claramente: en la sección denominada «Las raíces históricas del enfrentamiento armado», se afirma que

las relaciones económicas, culturales y sociales en Guatemala han sido profundamente excluyentes, antagónicas y conflictivas, reflejo de su historia colonial. . . . Por su propio carácter excluyente el Estado fue incapaz de lograr un consenso social. . . . En este sentido la violencia política fue una expresión directa de la violencia estructural de la sociedad. (CEH, 1999, Vol. V, p. 21)

Hablar de «violencia estructural», a nuestro juicio, es dejar la puerta abierta para cualquier interpretación de los hechos, aun las más antojadizas, pues se trata de términos tan poco precisos, tan vagos, que podrían aplicarse casi sin restricción a cualquier sociedad, y sin duda a todas las de Latinoamérica. Se convalidan así, de hecho, las expresiones de violencia política que se han dado —y residualmente aún se dan— en nuestro continente y acciones violentas de todo tipo, incluyendo las de la delincuencia común. Esto significaba sustentar una posición política extrema, favorable a toda acción armada, imposible de compatibilizar con la prédica en favor de los derechos humanos, el imperio de la ley y otros principios que la Comisión y las Naciones Unidas decían defender.

Para proseguir este examen del documento, apuntaremos que hay una contradicción también entre la afirmación de que la guerrilla era una expresión de violencia que respondía a la exclusión y la violencia de los sectores dominantes con la aseveración de que «la capacidad militar de la insurgencia no representaba una amenaza concreta para el orden político guatemalteco» (CEH, 1999, Vol. V, p. 27). ¿De qué se trataba entonces? Cuesta imaginar un alzamiento armado, del tipo que sea, que no represente una amenaza para el orden constituido.

Para hacer más patente esta contradicción deberíamos añadir que este informe de la CEH realiza un cálculo de las víctimas fatales del conflicto que, por su magnitud, hace imposible pensar en un conflicto de baja intensidad y que da pie para magnificar de un modo realmente exagerado la extensión de lo acontecido. Sobre el punto, sin embargo, habremos de referirnos en la sección siguiente de este ensayo.

Finalmente, resulta de interés señalar que, ya a fines del siglo pasado, la CEH apuntaba a culpabilizar al Ejército de Guatemala por el delito de genocidio:

...el Ejército identificó a los mayas como grupo afín a la guerrilla . . . [y] apoyándose en tradicionales prejuicios racistas, se sirvió de esa identificación para eliminar las posibilidades presentes y futuras para que la población prestara ayuda o se incorporara a cualquier proyecto insurgente. (CEH, 1999, Vol. V, p. 29)

Esta posición coincide con la de la ODHAG, pues en el REMHI también se califica de genocidas a *actos* cometidos por el Ejército, aunque se distingue tales actos de una *política* genocida. La definición de tales actos es tan amplia que, si se desea, puede aplicarse a cualquier matanza que se cometa. En tal sentido expresa el REMHI que

existen actos genocidas cuando el objetivo final no es el exterminio del grupo sino otros fines políticos, económicos, militares o de cualquier otra índole, pero los medios que se utilizan para alcanzar ese objetivo final contemplan el exterminio total o parcial del grupo. (ODHAG, 1998, Vol. III, p. 316)²

La mención de un exterminio «parcial» es tan ambigua que permite incluir casi cualquier acción imaginable. Es digno de destacar, además, que la calificación en estos casos solo se ha aplicado a las acciones del Ejército o de los grupos de campesinos que lo apoyaban —las mencionadas patrullas de autodefensa civil— y para nada a la guerrilla o sus organizaciones asociadas.

La visión distorsionada que aún predomina

Estos dos informes que, por su carácter, hemos llamado semificiales, dieron la pauta de un tratamiento sobre el conflicto armado que se hizo siempre desde el ángulo de la visión de la guerrilla y silenció aspectos verdaderamente decisivos del largo enfrentamiento interno. A esta circunstancia debe agregarse

² La definición de genocidio de la ONU, por cierto, excluye de este delito a las matanzas que se hayan realizado por causas políticas o militares.

que la mayoría de los autores que han tratado el tema pertenecen, más o menos abiertamente, a uno de los bandos en pugna: el de la izquierda.

Naturalmente, esta desproporción ha dado por resultado que el tema se trate por lo general de un modo bastante unilateral, con omisiones de consideración y marcos de referencia que reflejan la impronta del marxismo. De tal circunstancia surge una visión distorsionada del conflicto que ha creado mitos o fábulas difundidas hoy, todavía, de un modo bastante amplio. Para un mejor análisis de una realidad tan extensa y compleja, dividiremos el tema en puntos específicos donde se expresan de una manera más clara las afirmaciones que acabamos de hacer.

1. Sobre las causas del conflicto: ya hemos tratado con cierto detalle, en la sección precedente, el modo en que se ha presentado el tema en los dos informes que hemos analizado. La tergiversación, en este sentido, parte de destacar los problemas estructurales de la sociedad guatemalteca y, de inmediato, situarlos como las «causas» del conflicto. Se señala así la presencia histórica de la discriminación, el hambre, la desigualdad y la falta de apertura política como generadores directos de un alzamiento armado que surgiría, entonces, de la justa lucha de los excluidos y los más pobres para hacer valer su voz y remediar su situación de desventaja.

Este tipo de presentación silencia por completo que la guerrilla no comenzó en las zonas indígenas del país, sino en las regiones de oriente, durante los años sesenta, donde la población es mestiza y no se identifica —salvo algunas excepciones menores— con ninguna de las etnias indígenas. Se pasa por alto también que la insurgencia fue encabezada por grupos pequeños de militares que habían salido del Ejército después de su intentona golpista; estaban apoyados por organizaciones estudiantiles de izquierda de la ciudad capital y habían recibido entrenamiento en Cuba poco después del triunfo de la revolución que hubo en esa isla. En esta primera fase de la lucha, y en las acciones posteriores de lo que suele denominarse la «guerrilla urbana» de los años setenta, no hay ninguna referencia a la discriminación étnica, no hay participación de los indígenas en la lucha y tampoco se registra una incorporación del campesinado oriental a las filas de la insurgencia.

Es verdad que, en la fase final de la lucha, la guerrilla actuó en zonas de alta densidad de población indígena, pero debe apuntarse que ninguna organización autónoma indigenista o campesina se volcó a la contienda: los guerrilleros fueron siempre elementos externos a las comunidades y, aunque en ocasiones y en zonas específicas lograron cierto apoyo local, a veces no desdeñable, los grupos indígenas nunca actuaron como tales en favor del alzamiento.

Respecto a la pobreza y la desigualdad es de hacer notar, en primer lugar, que esas condiciones se encuentran presentes en muchísimas partes del mundo y en la propia Guatemala desde tiempos inmemoriales. Considerarlas como causas de un alzamiento específico implica dar un salto de lo general a lo particular que, de ningún modo, tiene validez metodológica explicativa. Pero, aún más, estudios hechos a mediados de los años setenta muestran con claridad una rápida disminución de la pobreza extrema en algunas de las zonas rurales que más padecieron el conflicto, indicando el modo en que se hizo más rica la alimentación de poblaciones rurales indígenas y en que esta fue mejorando sus condiciones materiales de vida (Falla, 1980). No hubo entonces un proceso de empobrecimiento que llevara a amplios grupos humanos hacia posturas de rebeldía o al desconocimiento del orden existente sino, más bien, una incorporación gradual del indígena a la sociedad guatemalteca como un todo, una reducción del aislamiento y, si se quiere, de la exclusión o la marginación. El hecho de que ninguno de los cuadros importantes de cada una de las organizaciones guerrilleras haya pertenecido a una etnia indígena refuerza nuestro punto de vista y hace más endeble aún la conexión entre esas supuestas causas estructurales y lo efectivamente acontecido en el terreno.

2. Sobre la falta de opciones políticas: en el mismo sentido de lo anterior hay que apuntar algunos hechos que no suelen mencionarse. El alzamiento del 13 de noviembre de 1960 fue un intento de golpe militar contra un gobierno legalmente constituido, surgido de elecciones libres que no fueron cuestionadas y que llevó a la presidencia a un general hacía mucho tiempo retirado del Ejército, Miguel Ydígoras Fuentes. El suyo para nada fue un gobierno «militar»: sus ministros —menos el de defensa, según una tradición bastante común entonces— fueron todos civiles hasta 1962. Pueden hacerse, y se han hecho muchas, severas críticas al gobierno de Ydígoras, pero no hay ningún elemento de juicio que permita calificarlo como una dictadura. El alzamiento guerrillero comenzó durante su gestión.

Es cierto que había limitaciones para la participación de los comunistas en la política nacional, pero esas restricciones eran constitucionales y, en todo caso, no impedían la participación de fuerzas de izquierda en los procesos electorales. El Partido Revolucionario —de izquierda no insurreccional— ganó, por ejemplo, limpiamente las elecciones de 1966, llevando a un civil a la presidencia: el conocido abogado Julio César Méndez Montenegro. La guerrilla siguió su accionar armado durante todo su gobierno y hasta lo intensificó durante sus primeros años. El siguiente gobierno, de un militar retirado, Carlos Arana Osorio, también surgió de elecciones libres. Hablar, en este contexto, de que «todos los caminos estaban cerrados» es simplemente una exageración políticamente

intencionada, una apreciación no convalidada por los hechos. La izquierda no insurreccional tuvo, hasta 1980 por lo menos, el sendero abierto para participar en la política del país. Solo luego, cuando ya la guerrilla se extendió y recibió el impulso que le daba el triunfo del sandinismo en Nicaragua, fue que se hizo más difícil su participación.

Cuando se califica de gobiernos militares a los que hubo en Guatemala en las décadas de los sesenta y setenta, se comete una distorsión de no poca entidad: fueron gobiernos civiles, cuatro de ellos encabezados por militares retirados, pero surgidos de elecciones y conformados por ministros civiles. Si bien el Ejército aumentó su peso político de una manera evidente entre 1970 y 1982, se trata de un proceso gradual, estimulado en parte, es obvio, por la misma creciente presencia guerrillera.

El hecho de que la guerrilla haya continuado sus acciones militares a partir de 1986, cuando el país retornó a la democracia y comenzó la serie de gobiernos constitucionales que continúa hasta hoy, indica con nitidez que para la dirigencia de la subversión no había mayor diferencia entre gobiernos civiles o «militares», surgidos de elecciones o de golpes de estado (como los de 1963-66 o 1982-85): la estrategia era tomar el poder por las armas pues a todos se los calificó, en su momento, de gobiernos «burgueses», «titeres del imperialismo» y represores de los movimientos populares.

3. Sobre el carácter del conflicto armado: algunos autores, como Gustavo Porras, han tratado de presentar la acción de la guerrilla como una insurrección popular que fue brutalmente aplastada por los militares. Esta visión adolece de dos debilidades fundamentales: en primer lugar, porque no fue el Ejército como institución el que se enfrentó a la guerrilla, sino el Estado guatemalteco como entidad política; el Ejército, como depositario de la violencia legítima de la sociedad, combatió a la guerrilla no motu proprio, sino por un mandato político. En segundo lugar, porque parece una total exageración decir que

entre 1980 y 1982, centenares de miles de indígenas se alzaron en contra del Estado, y un hecho como éste no se repite fácilmente en la vida de los pueblos, y menos cuando se ha pagado el costo que se pagó. Fue un aplastamiento hecho con una crueldad inaudita. (Porras, 2009, p. 88)

Si bien en este párrafo Porras acepta que la lucha era contra el estado de Guatemala, no contra el Ejército solamente, se presenta en sus líneas la afirmación de que hubo un verdadero alzamiento indígena en esas fechas determinadas. Ningún dato hay, sin embargo, que avale tal conclusión: no hubo batallas masivas, no se registra la presencia de líderes comunitarios

que dirigieran esa insurrección y, aunque asumamos que la represión del Ejército haya sido cruel y despiadada, llama la atención la facilidad con que el esfuerzo contrainsurgente prosperó y cosechó enseguida éxitos notables. Gustavo Porras, como uno de los dirigentes medios e intelectuales de una de las organizaciones armadas —el EGP— obviamente está comprometido con una visión de los hechos que se empeña por resaltar la amplitud y la popularidad de la insurgencia. Pero los hechos muestran, por el contrario, que en la mayoría de los casos el conflicto se desarrolló por líneas muy diferentes a las que él, y otros autores, presentan como reales.

No se trató de una insurrección indígena brutalmente reprimida sino, como ya en parte hemos visto, de la acción de grupos insurgentes que, desde fuera de las comunidades rurales y guiados por una ideología revolucionaria, trataron de obtener el apoyo de campesinos y colonos. Es cierto que, en algunos casos, esos grupos guerrilleros consiguieron cierto respaldo entre la población. Sin embargo, ese apoyo fue muy parcial, muy limitado, y solo se produjo durante algunos períodos relativamente breves, como lo confirman investigaciones realizadas independientemente (Le Bot, 1992/1997; Sabino, 2018).

Cuando comenzó en firme la acción contrainsurgente —y eso solo ocurrió después de algún tiempo, en la segunda mitad de la década de los setenta— las comunidades campesinas, indígenas en su mayor parte, quedaron atrapadas virtualmente entre dos fuegos: la guerrilla les exigía su apoyo, generalmente mediante la coacción y la amenaza, y el Ejército reprimía sin piedad y casi siempre de un modo bastante indiscriminado. Los habitantes de las aldeas, inermes, afrontaban las represalias de ambos bandos y, finalmente, de un modo gradual hasta 1982, decidieron cobijarse en el bando más fuerte y cooperar con él. Poco atractivo resultó, por otra parte, el mensaje de una guerrilla que propugnaba el socialismo y que de algún modo prometía un manejo de la cuestión agraria que no respetaba la propiedad privada de minifundistas y pequeños agricultores. Esta visión de los hechos no es caprichosa y se basa, por el contrario, en trabajos de campo realizados durante los años finales del conflicto armado y con posterioridad a la firma de los acuerdos de paz³.

Pero la visión distorsionada que se difundió luego simplifica todos estos hechos y se empeña en destacar solo un aspecto de la lucha: el de la violencia, el terror y la violación de los derechos humanos que realizó el Ejército o, en todo caso, el estado guatemalteco. «Rechazamos cualquier intento de equiparar las ocasionales violaciones de los derechos humanos que hizo la insurgencia

³ V., además de los textos incluidos en la cita anterior, a Stoll, 1993.

con el uso del sostenido y deliberado terror extrajudicial por parte del estado»⁴ (Ball et al., 1999, p. 8), se ha dicho, como si no fuese la presencia y el accionar de la guerrilla la causa que desató ese terror en el combate contra su propio terror: ¿es que acaso la colocación de bombas, los secuestros, los asesinatos o «ajusticiamientos», las emboscadas y otros métodos de lucha no implican actos de terror? ¿Hay alguna diferencia conceptual entre matar soldados indígenas o campesinos indígenas? La represión estatal se presenta de tal modo que parecería que esta se hubiese desarrollado en el vacío, no como respuesta a actos insurreccionales y, por eso, aparece entonces no solo como brutal, sino como injustificable, producto de una visión racista y excluyente. Pero, si hubo actos de barbarie estatal —y eso no lo negamos—, no debe perderse de vista que tales violaciones se produjeron en el contexto de un enfrentamiento que, como toda lucha armada, lleva por su misma lógica a la brutalidad y a la violencia extremas.

Más sutil es a veces la forma de describir lo ocurrido. Así, Ricardo Falla, un sacerdote jesuita que trabajó en estrecho contacto con el EGP en las últimas zonas en que esta organización mantuvo algún control —la región del Ixcán grande frontera con México—, se ocupa de describir solamente los actos de violencia del Ejército y excluye deliberadamente toda mención a actos similares de la guerrilla, aun su misma presencia o sus abiertas provocaciones, como la ocurrida en una población llamada Cuarto Pueblo (Falla, 1992). El panorama que así se dibuja es no solo sesgado, sino también de alguna manera incomprensible: por una parte se apela a los sentimientos del lector que, naturalmente, siente empatía por las víctimas inocentes que perecen sin posibilidad de defensa; por otro lado, no se acierta a entender cómo es que de pronto se desata tan grande violencia sin causa aparente que la justifique. El Ejército queda así involucrado en actos gratuitos de lo que algunos llaman genocidio: acciones arbitrarias guiadas por una visión racista y brutal. Quienes así presentan los hechos olvidan que los soldados y oficiales de ese Ejército pertenecían, en su gran mayoría, a los mismos grupos étnicos de las víctimas y que las motivaciones —en ambos bandos, por supuesto— fueron aquí siempre políticas, no raciales.

4. Sobre el número de víctimas fatales: en la visión que aún predomina sobre el pasado conflicto armado el número de víctimas se eleva a una cifra inmensa de 200.000 o más personas. A quien esto escribe —sociólogo— le llamó la atención desde un primer momento que el número de víctimas fatales fuese tan alto, teniendo en cuenta la población que el país poseía en esos

⁴ El original en inglés expresa: «we reject any attempt to equate occasional rights violations by the insurgency with the State's use of sustained and deliberate extra-judicial terror».

tiempos, la ausencia de repercusiones de una matanza de tal magnitud en el registro censal y la comparación con el número de muertos en otros conflictos armados, como la guerra civil estadounidense o la guerra civil española. Un trabajo sistemático de investigación nos llevó a determinar en Guatemala, la Historia Silenciada, tomo II, dentro del capítulo 25, el cual se encuentra dedicado exclusivamente a este tema:

- Hasta 1998 nunca se dieron cifras tan altas al respecto, sino estimaciones que nunca sobrepasaron un número mucho menor, de 70 000 muertos como máximo.
- El dato de las 200 000 víctimas proviene de la CEH y se llega al mismo no por un conteo efectivo de casos conocidos y documentados, sino por la vía de la simple aplicación de una fórmula estadística; el cálculo, por otra parte, no se efectúa sobre la información de las tres bases de datos que maneja la Comisión, sino sobre una muestra que se extrae para cada una de ellas, aduciendo razones que resultan muy poco atendibles. Se trata, pues, nada más que de una proyección, apoyada sobre informaciones bastante endebles y obtenida, además, mediante una fórmula que no resulta apropiada para el caso en estudio: de allí el exagerado y casi inconcebible resultado.
- Ni la descripción del conflicto —en el que nunca hubo batallas de magnitud ni formaciones militares grandes—, ni el número de personas involucradas, ni la información censal o las recuperaciones de restos humanos que se ha efectuado posteriormente, permiten sostener que hubiese un número total de víctimas tan grande. Aun aceptando que los datos sobre las masacres que se hicieron a la población civil fuese el máximo señalado por algunas fuentes, la cifra total de víctimas no podría llegar, ni lejanamente, a las 200.000 que se mencionan. Por eso efectuamos un cálculo, mucho más realista, que sigue de un modo aproximado el método que usó Hugh Thomas para el caso de la guerra civil española de 1936 a 1939. Nuestro resultado es que la cifra más probable de víctimas fatales ronde alrededor de los 37.000 casos, un número bastante alto aun así, pero varias veces menor que el que proporciona la CEH (Sabino, 2020).

Lo que nos llama poderosamente la atención es que nadie ha examinado las cifras proporcionadas por la Comisión —aceptándolas sin mayor discusión como las correctas— y que, después de publicado nuestro trabajo, hace ya unos quince años, nadie haya salido al paso de nuestras afirmaciones para

revisarlas, rebatirlas o desmentirlas. Estas circunstancias nos hacen suponer que a muchos conviene mantener esta visión distorsionada de lo acontecido por razones bastante ajenas a lo que podríamos llamar la búsqueda de la verdad histórica.

En efecto, un número de cientos de miles de muertos resulta apropiado para quienes, a través de organizaciones no gubernamentales o desde el propio estado guatemalteco, desean disponer de fondos cuantiosos para llevar adelante diversas políticas: labores de promoción en zonas rurales, programas de resarcimiento, políticas sociales específicas o, en otros casos, juicios penales a los supuestos responsables de tan extendidas matanzas. Hablar de 200 000 víctimas sugiere una lucha en gran escala —que no hubo en Guatemala— y predispone a la ayuda internacional por una parte y, por la otra, a la dureza con que se juzgue a los presuntos responsables de las violaciones a los derechos humanos.

Las consecuencias de la tergiversación

Decíamos, al comienzo de este trabajo, que la distorsión del pasado histórico reciente aparece más como una labor de propagandistas, divulgadores y actores del pasado que como resultado de investigaciones históricas de un mínimo de seriedad. Lo característico de la situación guatemalteca es que la tergiversación del pasado surge de verdaderas campañas publicitarias más que del trabajo de historiadores o estudiosos del pasado.

El proceso ha funcionado de la siguiente manera: determinadas personas —como la señora Menchú, ya mencionada— exponen su visión del conflicto desde una perspectiva que, naturalmente, es la del bando al que pertenecieron. Lo hacen para exigir ciertas acciones que figuran como puntos importantes de su agenda política: castigo a algunos de los actores del conflicto, promoción de ciertas políticas, obtención de fondos públicos para sus organizaciones y sus proyectos, etc. Tal visión es asumida, sin mayor crítica, por comunicadores y analistas que la consideran como políticamente correcta, es decir, como la lectura que debe hacerse de los hechos. Por eso la difunden sin mayor examen, condicionando de este modo a una opinión pública para que acepte sus relatos. Cabe destacar que, en este sentido, la labor resulta facilitada por varias circunstancias: en primer lugar, por la naturaleza que tuvo el enfrentamiento, producido sobre todo en zonas rurales bastante apartadas, confuso como toda lucha guerrillera que no tiene un «frente» definido ni acciones de gran envergadura; en segundo lugar, porque la etapa más dura del conflicto se dio, sin lugar a dudas, entre 1979 y 1983, de modo que la generación de los más jóvenes —que constituyen una buena parte de la población total en un

país de alta natalidad como lo es Guatemala— no tienen puntos de referencia concretos para verificarlas o discutir su veracidad.

Algunas de las acciones que se derivan de esta forma de presentar los hechos del pasado han sido:

1. La recuperación de restos de las víctimas del conflicto. Resulta completamente lógico y comprensible que familiares y allegados a las víctimas deseen identificar y recuperar sus restos. En este sentido se ha hecho una intensa labor, nada desdeñable, que ha arrojado resultados valiosos para quienes, de esta manera, están en condiciones de cerrar su etapa de duelo y acabar con la incertidumbre. Pero estos resultados han sido, además, manipulados a través de una publicidad que los ha usado para desprestigiar al Ejército e insistir en la visión de que dicha institución es la única culpable de las violaciones a los derechos humanos producidas durante la lucha. Cabe acotar que, por otra parte, los resultados cuantitativos de tales recuperaciones han sido magros: muy pocos miles de cadáveres han sido encontrados —y no todos ellos claramente definibles como víctimas del conflicto—, lo cual contradice la abultada cifra que, como vimos, se propaga como supuesto resultado del enfrentamiento.

2. La ayuda a los refugiados para su reinserción en la sociedad guatemalteca. Sobre el tema no ha habido mayor influencia de las versiones históricas distorsionadas que hemos discutido en este documento, aunque hay que anotar que los traslados, ya hace tiempo concluidos, han sido el punto de partida para la reorganización política de la guerrilla y han comprometido fondos importantes, nacionales e internacionales.

3. El resarcimiento a las víctimas. El tema es complejo, y por eso abundan las denuncias por corrupción en el manejo de los dineros que se han destinado al efecto. Cabe destacar que el concepto se ha manejado de un modo abiertamente sesgado y politizado: ninguna partida se ha destinado para compensar a las familias de miembros del Ejército y de otros organismos de seguridad que perdieron la vida o resultaron seriamente heridos durante el conflicto; mientras, se destinan grandes sumas a algunas personas que han resultado víctimas de las fuerzas armadas nacionales. En esta evidente discriminación puede apreciarse con toda claridad el efecto de los relatos históricos que tienden a demonizar al Ejército y presentar a las guerrillas como organizaciones idealistas, aplicando un doble criterio para calificar actos violentos de similar naturaleza y, en consecuencia, a compensar a quienes fueron víctimas de ellos.

Solo las familias de las víctimas civiles de las campañas de contrainsurgencia se han considerado aptas para recibir compensaciones monetarias, aunque

se ha procedido de un modo bastante discrecional al respecto. No podía ser de otra manera: «afectadas» directa o indirectamente por el conflicto fueron cientos de miles de personas y hasta serían millones si se tomaran como ciertas las abultadas cifras que hemos discutido. ¿Cómo podría compensarse a todos? Y, dado que esto obviamente no es posible, ¿con qué criterio seleccionar a las personas calificadas para recibir dichas compensaciones? La idea de otorgar dinero a las víctimas o a los familiares de quienes fueron golpeados de un modo u otro por la violencia parece razonable solo en muy pocos y específicos casos, como por ejemplo en cuanto a devolver tierras a quienes les fueron arrebatadas o destinar fondos para quienes quedaron lisiados y necesitan prótesis o tratamientos médicos especiales. Más allá de casos de este tipo, nos parece que una política general resultaría a todas luces imposible, sumamente costosa y, por su propia naturaleza, se prestaría a toda clase de manipulaciones e injusticias.

4. El juicio penal a los responsables de violaciones a los derechos humanos. Desde hace algunos años se han entablado juicios penales contra miembros del Ejército de distintos grados, que van desde generales que asumieron la presidencia de la república —constitucionalmente, o por golpes de estado— hasta soldados comprometidos presuntamente en masacres de poblaciones civiles. Estos procesos penales, a nuestro entender, contradicen el espíritu de los acuerdos de paz de 1996, que se suscribieron incluyendo una amnistía total para los responsables de violaciones de derechos humanos durante el conflicto. De este modo, los responsables del alzamiento —quienes actuaron como combatientes y, sobre todo, los dirigentes de las organizaciones armadas— pudieron integrarse sin restricciones a la vida política del país, ocupando cargos de importancia en el ejecutivo y algunas bancas en el parlamento. De igual modo, los jefes del Ejército quedaron al margen, por algunos años, de todo tipo de acusación penal.

Para abrir las causas a las que nos referimos, la acusación ha sostenido que algunos oficiales de las fuerzas armadas cometieron actos genocidas o de «lesa humanidad» que, según el derecho internacional actual, no tienen fecha alguna de prescripción. Esta posición se basa en una interpretación muy elástica del concepto de genocidio, en el que se incluye actos brutales, propios de la lucha, y en responsabilizar a quienes tenían cargos políticos de acciones específicas que se produjeron durante el enfrentamiento, aunque no hayan participado de ningún modo en ellas. Se ha creado así una matriz de opinión que, nos parece, desmiente el espíritu de reconciliación que de un modo insistente no cesa de proclamarse: se juzga a los miembros de un bando del conflicto pero no se afecta para nada a los miembros responsables del otro bando que, en mayor o menor medida, también cometieron actos deleznable.

Solo mediante una sistemática manipulación de la historia reciente es posible sostener este tipo de acusaciones, por supuesto, y nos atrevemos a decir que la historia se ha manipulado, precisamente, para poder llevarlas a cabo.

5. La promoción de ciertas políticas públicas. Si el conflicto interno surgió de la pobreza, la desigualdad y la exclusión, lo que se impone —sin duda— es concentrarse en «combatir las causas» que lo generaron. Para tales fines se proponen políticas públicas determinadas que, en general, van en la línea de las que impulsaron en su momento los guerrilleros: reparto de la tierra mediante algún tipo de reforma agraria que afecte las propiedades rurales, promoción de las lenguas indígenas, restricciones al libre comercio, ampliación del sector estatal, leyes contra el racismo y la discriminación, etc. No abundaremos en la consideración de este punto, aunque apuntaremos que poco han avanzado en este sentido los promotores de estas leyes y medidas concretas. Esto ha sucedido en buena medida porque el electorado, en sucesivas elecciones llevadas a cabo en los últimos veinte años, no ha respaldado a las diversas organizaciones políticas que surgieron desde el bando guerrillero, que no han obtenido más que magros resultados tanto para la presidencia como para las bancas en el congreso.

Conclusiones

Las distorsiones de la historia reciente que hemos analizado en estas páginas no surgen gratuitamente, por falta de método en el manejo de los datos o por simples errores de interpretación, sino como consecuencia de un designio político bastante claro de quienes participaron en el alzamiento y de los grupos e instituciones que, de un modo u otro, lo apoyaron o lo consideraron legítimo. Para decirlo en sus propias palabras, se trata de «continuar la lucha» por medio de otras estrategias y de otros métodos, ahora no violentos —es cierto— pero tan conflictivos como los de antaño.

Arma fundamental en esta estrategia es presentar al pasado de tal modo que arroje una imagen favorable a sus proyectos: por eso se empeñan en construir relatos donde los actores se dividen en «malos» que persiguen fines perversos y utilizan los métodos de lucha más abominables, y «buenos», preocupados por crear un futuro mejor, aunque ocasionalmente recurran a la violencia o la coerción, que en todo caso siempre son justificadas.

En Guatemala, este tipo de relato se ha organizado omitiendo el proceso real de la lucha, su génesis concreta y algunas características de su desarrollo. Cosa semejante ha sucedido en otros países de Latinoamérica, como Argentina, Colombia o Chile, por ejemplo. Se mencionan fenómenos de naturaleza

estructural como si fueran las reales y eficientes causas de los intentos de subvertir el orden existente que realizaron organizaciones armadas —que por su propia naturaleza debían apelar a la violencia— aunque solo se menciona su sed de justicia social y no los actos que cometieron. Se demoniza al Ejército como una institución brutal al servicio de los intereses de una oligarquía aliada siempre a potencias extranjeras, que explota y excluye sin misericordia a mayorías indígenas indefensas. Al omitir —o presentar en un discreto segundo plano— a las organizaciones revolucionarias armadas, se ha construido una narración casi mítica en la que el Ejército combate a campesinos inermes, casi sin motivación, como si quisiera realizar una «limpieza étnica» que para nada ocurrió en estas latitudes. Un Ejército, hay que recordarlo, de naturaleza plebeya, de mayoría indígena, que no tenía el poder político en sus manos aunque fuese en ocasiones un actor de importancia en el plano institucional.

La profunda contradicción que así se plantea surge entonces de la prédica por la defensa de los derechos humanos, la reconciliación y la paz, mientras se insiste en un discurso en el que se afirma que «no puede haber paz sin justicia», y se utiliza a la justicia para perseguir a unos y absolver a otros. Se trata, pues, de una ideologización de la historia y una politización de la reconciliación, una posición que de algún modo perpetúa la lucha e impide cerrar las heridas de un pasado que a tantas personas ha afectado.

Pensamos que el historiador, frente a estas circunstancias, debe ponerse al servicio de la objetividad. Aunque sabemos que es imposible ser totalmente objetivos y reconocemos que todo relato se hace siempre desde algún punto de vista particular y determinado, creemos también que es posible hacer una historia donde no se oculten o soslayen los hechos de mayor importancia, en la que aparezcan y se analicen todos los puntos de vista sin recurrir a teorías sociológicas o económicas para justificar ciertas acciones y condenar otras. Sea esta apelación a una historia seria, metodológicamente bien fundamentada y lo más equilibrada posible, la conclusión positiva de este ensayo que ofrecemos al lector para su serena reflexión.

Referencias

Ball, P., Kobrak, P. y Spiner, H.F. (1999). *State Violence in Guatemala, 1960-1999: A Quantitative Reflection*. American Association for the Advancement of Science.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico. (1999). *Guatemala: Memoria del silencio*. Oficina de las Naciones Unidas de Servicios para Proyectos.

Falla, R. (1980). *Quiché Rebelde*. Editorial Universitaria de Guatemala.

Falla, R. (1992). *Masacres de la selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982)*. Editorial Universitaria de Guatemala.

Le Bot, Y. (1997). *La guerra en tierras mayas*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1992)

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. (1998). *Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, Guatemala: Nunca más*, (REMHI). ODHAG.

Porras, G. (2009). *Las Huellas de Guatemala*. F y G Editores.

Sabino, C. (2018). *Guatemala, la historia silenciada (Vol. I)*. Editorial SET.

Sabino, C. (2020). *Guatemala, la historia silenciada (Vol. II)*. Editorial SET.

Stoll, V.D. (1993). *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. Columbia University Press.

Derechos de Autor (c) 2022 Carlos Sabino



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



El liberalismo católico¹

Catholic Liberalism

Gabriel J. Zanotti

Universidad Austral

Universidad del Cema

Instituto Acton

gabrielmises@yahoo.com

Resumen: el presente trabajo trata al liberalismo católico como posibilidades teóricas y como concreciones históricas. En las primeras ubicamos al liberalismo católico de fines del s. XIX y a sus continuadores en el s. XX, por un lado, y a Benedicto XVI por el otro. En sus concreciones históricas a mitad de camino nos referimos a los intentos de Rosmini y de Luigi Sturzo. Este artículo destaca la importancia del Magisterio de Benedicto XVI para estas cuestiones.

Palabras clave: liberalismo católico, libertad religiosa, libertades individuales, Magisterio.

Abstract: the present work treats catholic liberalism as theoretical possibilities and as historical concretions. In the first we locate the Catholic liberalism of the late 19th century and its followers in the 20th century, on the one hand, and Benedict XVI on the other. In its halfway historical concretions we refer to the attempts of Rosmini and Luigi Sturzo. This article highlights the importance of the Magisterium of Benedict XVI for these issues.

Keywords: Catholic liberalism, religious freedom, individual liberties, Teaching.

¹ El presente artículo resume y reescribe el tema ya tratado en el artículo homónimo, (<https://gzanotti.blogspot.com/2020/02/el-liberalismo-catolico.html>) y en el libro *JudeoCristianismo, Civilización Occidental y Libertad*, Instituto Acton, Buenos Aires, 2018.

Introducción

En las actuales circunstancias de la Iglesia, hablar de «liberalismo católico» puede dar lugar a malentendidos. No se trata de la polémica entre conservadores y progresistas en materia doctrinal, se trata del liberalismo político europeo en sus diversas vertientes y de su compatibilidad o no con el catolicismo. Trataremos de hacer un análisis académico del tema y, a la vez, ir despejando confusiones.

1. El liberalismo católico como posibilidad teórica

Como posibilidad teórica, este liberalismo se refiere a un liberalismo institucional (repúblicas democráticas con división de poderes y control de constitucionalidad) y fue desarrollado por autores como Lord Acton², Lacordaire, Montalembert, Ozanam³, Rosmini⁴, Luigi Sturzo⁵ y Jacques Maritain⁶. En estos momentos es continuado por autores como M. Novak⁷ o Sam Gregg⁸ en el plano político. Ha tenido cierto apoyo del Magisterio en los documentos de Pío XII sobre la sana democracia⁹, Juan XXIII en la *Pacem in terris* (1963), la Declaración de libertad religiosa del Vaticano II (1965) y sobre todo en los discursos de Benedicto XVI al Parlamento inglés (2010) y al Parlamento alemán (2011).

Este tipo de liberalismo, compatible con el catolicismo, se refiere más bien a la evolución anglosajona del liberalismo clásico. No se refiere a la Revolución francesa, que ha recibido importantes críticas por parte de E. Burke y F. Hayek (1981). Es por lo tanto una cuestión de limitación del poder y no tanto una cuestión de régimen. Es compatible tanto con una monarquía como con una república democrática, o con un sistema presidencialista o parlamentario. Lo básico es la limitación del poder para la protección de las libertades individuales. Es importante, por ello, el documento sobre la libertad religiosa del Vaticano

² *History of Freedom* (1877), editado en español como *Historia de la libertad en la Cristiandad* (1984).

³ Ver *El liberalismo católico en Francia en el siglo XIX y sus desafíos* (Serrano Redonet, 2012)

⁴ Ver Antonio Rosmini (Muratore, 1998).

⁵ Ver *Cattolici a difesa dei mercati* (Antiseri, 2005).

⁶ De Maritain en el plano político, ver: *América* (1958), *Cristianismo y democracia* (1971), *El campesino del Garona* (1967), *El hombre y el Estado* (1984), *Filosofía de la historia* (1985), *Humanismo integral* (1936), *Los derechos del hombre y la ley natural* (1982) y *Primacía de lo espiritual* (1982).

⁷ Ver *Business as a calling* (Novak, 1996) y *El espíritu del capitalismo democrático* (Novak, 1981).

⁸ Ver *On Ordered Liberty* (Gregg, 2003) y *Challenging The Modern World* (Gregg, 2002).

⁹ Ver «Summi pontificatus»; «Con sempre»; «Benignitas et humanitas»; «La Constitución, ley fundamental del Estado»; «Prensa Católica y opinión pública» y «Comunidad internacional y tolerancia», todos ellos en *Doctrina Pontificia*, libros II y III (Pío XII, 1958; 1964).

II, como este importante párrafo del discurso de Benedicto XVI (2010) al parlamento británico:

Gran Bretaña se ha configurado como una democracia pluralista que valora enormemente *la libertad de expresión*, la libertad de afiliación política y el respeto por el papel de la ley, *con un profundo sentido de los derechos y deberes individuales, y de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley* [énfasis agregado]. Si bien con otro lenguaje, la Doctrina Social de la Iglesia tiene mucho en común con dicha perspectiva, en su preocupación primordial por la protección de la dignidad única de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y en su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común. (párr. 3)

2. El liberalismo como cuestión histórica

Pero desde un punto de vista histórico, se podría decir que esta modernidad católica como mundo posible fue absorbida, como dice Leocata, por el Iluminismo¹⁰, sobre todo en Europa si exceptuamos las instituciones inglesas y norteamericanas. Como hemos dicho, Hayek las ha distinguido claramente de la Revolución francesa y Benedicto XVI ha hecho esa misma distinción, aunque se discutirá *ad infinitum* la influencia del anglicanismo y el protestantismo en ambos casos.

Sin embargo, hubo dos ocasiones donde un liberalismo propiamente católico estuvo a punto de materializarse. Hoy casi no se recuerda que Pío IX estuvo a punto de nombrar a Antonio Rosmini su secretario de Estado (Muratore, 1998) antes de entrar en su período «antimoderno» y escribir sus famosas *Quanta cura* y *Syllabus*. Rosmini llegó a redactar *un proyecto de una constitución para los nuevos estados italianos muy parecida a la de los EE. UU.*, con obvias adaptaciones para el caso italiano y un tratamiento de los estados pontificios que hubiera evitado toda la «cuestión romana» posterior. El ala no liberal del Vaticano reaccionó con toda su fuerza y lograron convencer a Pío IX que dejara de lado el proyecto, además de comenzar una serie de ataques doctrinales contra la teología rosminiana, las cuales lamentablemente prosperaron bajo el pontificado de León XIII con la acusación de «ontologismo» (Muratore, 1998). La condena fue levantada por Benedicto XVI en 2006 (Congregación para la doctrina de la fe, 2001), pero obviamente fue humanamente irremediable el daño producido. *Un mundo paralelo totalmente distinto hubiera surgido. Políticamente habiéramos tenido a un Vaticano integrado al mundo moderno*

¹⁰ Sobre el Iluminismo y su diferencia con la Modernidad, ver *Del Iluminismo a nuestros días* (1979/2012) y *La vertiente bifurcada* (2013).

con todo lo que ello implica. El Vaticano II en ese sentido se hubiera adelantado casi un siglo. Por lo demás, Rosmini hizo una filosofía integrada a lo mejor de las inquietudes filosóficas de la modernidad (Frank, 2006), que hubiera sido un contrapeso interesante a esa deformación de Santo Tomás donde se lo hizo quedar como un mero aristotélico y un «arma de combate» contra un «mundo moderno» condenado filosóficamente sin distinciones.

La segunda ocasión fue la de Luigi Sturzo. Con el pleno apoyo de Benedicto XV, a partir de 1914, el sacerdote Luigi Sturzo funda el Partido Popular, antecedente de la Democracia Cristiana, y comienza a ganarle las elecciones, sistemáticamente, a los movimientos políticos profascistas y promussolinianos. Benedicto XV levanta la interdicción establecida por Pío IX a los católicos italianos para participar en política. Hace enormes esfuerzos por la paz mundial y apoya la idea de Sturzo, que tomaba la legitimidad de la democracia como forma de gobierno ya defendida in abstracto por León XIII en su famosa *Libertas* (1888). Sin embargo, Benedicto XV muere en 1922 y Pío XI comienza negociaciones con Mussolini a fin de lograr el Pacto de Letrán de 1931. Como parte de esas negociaciones, Mussolini pide la cabeza de Sturzo y Pío XI se la entrega en bandeja de plata. Por medio de su secretario de estado «invita a retirarse» de Italia, en 1924,, a Sturzo, quien se exilia primero en Inglaterra y luego en los EE.UU. (Antisieri, 2005). Terminada la Segunda Guerra Mundial, Sturzo vuelve a Italia, es elegido senador vitalicio y muere en 1959, dejando profundos escritos en defensa de la democracia y la economía de mercado.

Este último episodio es especialmente lamentable. Primero, hubiéramos tenido una Italia democrática y cristiana, sin Mussolini, con todo lo que ello implica. Segundo, obsérvese que de este tema casi nadie habla, y es así porque, a pesar de toda la comprensión histórica que podemos tener con Pío XI, es, retrospectivamente, vergonzoso lo que sucedió. ¿Cómo pudo un pontífice romano hacer ese pacto con un dictador y echar a un demócrata genuino como Luigi Sturzo, con una visión cortoplacista absoluta? *Se explica solamente por la falta de vacunas antiautoritarias que la mayor parte de los católicos —pontífices incluidos— padecían, y eso fruto de las «condenas al liberalismo» sin ningún tipo de distinciones, realizadas por Pío IX y por todos los católicos autoritarios de todos los tiempos.*

Pero independientemente de esto, los dos casos aludidos muestran que el liberalismo católico, además de ser una posibilidad doctrinal, estuvo dos veces a punto de ser historia, quedando, en lenguaje tomista, en «estado de potencia próxima al acto». ¿Habrá una tercera oportunidad? Creo que ya la hubo, con el pontificado de Benedicto XVI.

3. Benedicto XVI

Con Benedicto XVI volvemos a la última, hasta ahora, concreción doctrinal del liberalismo católico. Que su pensamiento y su Magisterio estén ahora totalmente silenciados no es ninguna casualidad.

a. El Vaticano II

En primer lugar, en medio de los renovados debates sobre el Vaticano II, Benedicto XVI puso una interpretación que supera tanto la interpretación progresista del mismo como su negación por parte de Lefebvre. Pero, parafraseando a las Sagradas Escrituras, podríamos decir que «la luz brilló en las tinieblas pero los suyos no lo recibieron». Esto fue en el discurso del 22 de diciembre de 2005, conocido como la «hermenéutica de la reforma y continuidad» del Vaticano II.

Benedicto XVI (2005) va directamente al punto: «el Concilio debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna» (párr. 32). Y lo aclara:

Esta relación tuvo un inicio muy problemático con el proceso a Galileo. Luego se rompió totalmente cuando Kant definió la “religión dentro de la razón pura” y cuando, en la fase radical de la revolución francesa, se difundió una imagen del Estado y del hombre que prácticamente no quería conceder espacio alguno a la Iglesia y a la fe. El enfrentamiento de la fe de la Iglesia con un liberalismo radical y también con unas ciencias naturales que pretendían abarcar con sus conocimientos toda la realidad hasta sus confines, proponiéndose tercamente hacer superflua la “hipótesis Dios”, había provocado en el siglo XIX, bajo Pío IX, por parte de la Iglesia, ásperas y radicales condenas de ese espíritu de la edad moderna [énfasis agregado]. Así pues, aparentemente no había ningún ámbito abierto a un entendimiento positivo y fructuoso, y también eran drásticos los rechazos por parte de los que se sentían representantes de la edad moderna. (párr. 33)

Pero entonces comienza a distinguir entre Iluminismo y Modernidad: «sin embargo, mientras tanto, incluso la edad moderna había evolucionado» (Benedicto XVI, 2005, párr. 34). Además, reseña dos cuestiones que tienen todo que ver con la sana laicidad de los EE.UU., con una ciencia que no se ve como enemiga de la fe, y con la reconstrucción europea de la posguerra, animada por esa laicidad cristiana:

La gente se daba cuenta¹¹ de que la revolución americana había ofrecido un modelo de Estado moderno diverso del que fomentaban las tendencias radicales surgidas en la segunda fase de la revolución francesa. Las ciencias naturales comenzaban a reflexionar, cada vez más claramente, sobre su propio límite¹², impuesto por su mismo método que, aunque realizaba cosas grandiosas, no era capaz de comprender la totalidad de la realidad. Así, ambas partes comenzaron a abrirse progresivamente la una a la otra. En el período entre las dos guerras mundiales, y *más aún después de la segunda guerra mundial*, hombres de Estado católicos habían demostrado que puede existir un Estado moderno laico, que no es neutro con respecto a los valores, sino que vive tomando de las grandes fuentes éticas abiertas por el cristianismo [énfasis agregado]. (párr. 34)

Y sobre la condena al «liberalismo» en el Magisterio de fines del s. XIX:

en cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar [énfasis agregado]. (Benedicto XVI, 2005, párr. 41)

b. El discurso en La Sapienza

En este discurso, muy inadvertido en su momento, Benedicto XVI reconcilia con el catolicismo nada más ni nada menos que a la «razón pública» de J. Rawls. Para ello elabora la noción de razón pública cristiana. Esto es, ¿cómo puede el cristianismo colaborar con los debates públicos de una sociedad secular? Y responde:

¿Cómo puede una afirmación –sobre todo una norma moral– demostrarse “razonable”? En este punto, por el momento, sólo quiero poner de relieve brevemente que *John Rawls, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón “pública”, ve sin embargo en su razón “no pública” al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen.* (Benedicto XVI, 2008a, párr. 4)

¹¹ La verdad, no sabemos qué gente. Él, Benedicto XVI, sí se dio cuenta.

¹² Evidentemente, Benedicto XVI está al tanto de los debates epistemológicos del s. XX posteriores al neopositivismo.

Pero entonces, va respondiendo lentamente a la acusación de que las posiciones metafísicas y religiosas no podrían formar parte de una razón pública. O sea, de que no son «razones». Y para ello recuerda nuevamente los inicios del cristianismo y de la patrística, donde se da el diálogo entre razón y fe:

los cristianos de los primeros siglos ... Acogieron su fe no de modo positivista, o como una vía de escape para deseos insatisfechos. *La comprendieron como la disipación de la niebla de la religión mítica para dejar paso al descubrimiento de aquel Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor. Por eso, el interrogarse de la razón sobre el Dios más grande, así como sobre la verdadera naturaleza y el verdadero sentido del ser humano, no era para ellos una forma problemática de falta de religiosidad, sino que era parte esencial de su modo de ser religiosos.* Por consiguiente, no necesitaban resolver o dejar a un lado el interrogante socrático, sino que podían, más aún, debían acogerlo y reconocer como parte de su propia identidad la búsqueda fatigosa de la razón para alcanzar el conocimiento de la verdad integra. Así, en el ámbito de la fe cristiana, en el mundo cristiano, podía, más aún, debía nacer la universidad. (Benedicto XVI, 2008a, párr. 6)

Y a continuación, Benedicto XVI hace algo que tampoco ningún «conservador» se habría atrevido a hacer: elogia a Jürgen Habermas.

Un salto al presente: es la cuestión de cómo se puede encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre. Es la cuestión que nos ocupa hoy en los procesos democráticos de formación de la opinión y que, al mismo tiempo, nos angustia como cuestión de la que depende el futuro de la humanidad. Jürgen Habermas expresa, a mi parecer, un amplio consenso del pensamiento actual cuando dice que la legitimidad de la Constitución de un país, como presupuesto de la legalidad, derivaría de dos fuentes: de la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las divergencias políticas. *Con respecto a esta «forma razonable», afirma que no puede ser sólo una lucha por mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un «proceso de argumentación sensible a la verdad» (wahrheitssensibles Argumentationsverfahren)...* Yo considero significativo el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político. (Benedicto XVI, 2008a, párr. 8)

c. Los discursos ante Mary Ann Glendon

Como hemos dicho en este libro, la tradición norteamericana no se originó en el Iluminismo. En ese sentido, Benedicto XVI ha sido quien más ha comprendido la relación entre la tradición judeocristiana y el surgimiento de los EE.UU. sobre la base del reconocimiento de las libertades individuales y la libertad religiosa, como un buen ejemplo de lo que dicha tradición puede influir en el ámbito social sin absorber su esencial laicidad.

Comentemos con el discurso del 29 de febrero del 2008 a Mary Ann Glendon como nueva embajadora de los EE.UU. ante la Santa Sede. Allí hay un párrafo fundamental:

Desde el alba de la República, como usted ha observado, Estados Unidos ha sido una nación que valora el papel de las creencias religiosas para garantizar un orden democrático vibrante y éticamente sano. El ejemplo de su nación que reúne a personas de buena voluntad independientemente de la raza, la nacionalidad o el credo [énfasis agregado], en una visión compartida y en una búsqueda disciplinada del bien común, ha estimulado a muchas naciones más jóvenes en sus esfuerzos por crear un orden social armonioso, libre y justo. Esta tarea de conciliar unidad y diversidad, de perfilar un objetivo común y de hacer acopio de la energía moral necesaria para alcanzarlo, se ha convertido hoy en una tarea urgente para toda la familia humana, cada vez más consciente de su interdependencia y de la necesidad de una solidaridad efectiva para hacer frente a los desafíos mundiales y construir un futuro de paz para las futuras generaciones. (Benedicto XVI, 2008b, párr. 2)

Y casi hacia el final:

El aprecio histórico del pueblo estadounidense por el papel de la religión para forjar el debate público y para iluminar la dimensión moral intrínseca en las cuestiones sociales –un papel contestado a veces en nombre de una comprensión limitada de la vida política y del debate público– se refleja en los esfuerzos de muchos de sus compatriotas y líderes gubernamentales para asegurar la protección legal del don divino de la vida desde su concepción hasta su muerte natural y salvaguardar la institución del matrimonio, reconocido como unión estable entre un hombre y una mujer, así como de la familia. (Benedicto XVI, 2008b, párr. 8)

Destaquemos: *«el aprecio histórico del pueblo estadounidense por el papel de la religión para forjar el debate público y para iluminar la dimensión moral intrínseca en las cuestiones sociales [énfasis agregado]»*. Esto es: esa religiosidad pública no estatal como mejor ejemplo de un estado laico vitalmente cristiano

y de una confesionalidad sustancial como conformadora del *ethos* cultural de los pueblos¹³.

El **segundo** gran discurso ante Mary Ann Glendon fue del 29 de abril del 2011. Dice allí Benedicto XVI (2011b):

Como he observado en varias ocasiones, las raíces de la cultura cristiana occidental siguen siendo profundas; fue esta cultura la que dio vida y espacio a la libertad religiosa [énfasis agregado], y la que sigue alimentando la libertad de religión y la libertad de culto, garantizada constitucionalmente, de las que muchos pueblos disfrutaban hoy. Debido sobre todo a su negación sistemática por parte de los regímenes ateos del siglo XX, estas libertades fueron reconocidas y consagradas por la comunidad internacional en la Declaración universal de derechos humanos de las Naciones Unidas. Hoy estos derechos humanos fundamentales de nuevo están amenazados por actitudes e ideologías que impedirían la libre expresión religiosa [énfasis agregado]. En consecuencia, en nuestros días se debe afrontar una vez más el desafío de defender y promover el derecho a la libertad de religión y a la libertad de culto. Por esta razón, doy las gracias a la Academia por su contribución a este debate. (párr. 2)

Observamos dos cosas clarísimas en esa cita: la libertad religiosa tiene origen en la cultura cristiana:

Como he observado en varias ocasiones, las raíces de la cultura cristiana occidental siguen siendo profundas; fue esta cultura la que dio vida y espacio a la libertad religiosa, y la que sigue alimentando la libertad de religión y la libertad de culto, garantizada constitucionalmente, de las que muchos pueblos disfrutaban hoy.

Y más abajo, algo a lo que nos referiremos luego, esto es, el estatismo, autoritarismo y totalitarismo actual de grupos de presión anticristianos por los cuales se prohíbe *la libertad de expresión* a cristianos y católicos en naciones occidentales: «Hoy estos derechos humanos fundamentales de nuevo están amenazados por actitudes e ideologías que impedirían la libre expresión religiosa».

Y a continuación, algo fundamental sobre el derecho a la libertad religiosa:

¹³ Como ya dijimos en nuestro artículo «Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual» (Zanotti, 2012)

Tertuliano acuñó la expresión *libertas religionis* (cf. *Apologeticum*, 24, 6). Subrayó que a Dios se le debe adorar libremente, y que en la naturaleza de la religión está el no admitir coerciones, «*nec religionis est cogere religionem*» (*Ad Scapulam*, 2, 2). Dado que el hombre goza de la capacidad de una elección libre y personal en la verdad, y dado que Dios espera del hombre una respuesta libre a su llamada, *el derecho a la libertad religiosa debe considerarse como inherente a la dignidad fundamental de toda persona humana* [énfasis agregado], en sintonía con la innata apertura del corazón humano a Dios. De hecho, la auténtica libertad de religión permitirá a la persona humana alcanzar su plenitud, contribuyendo así al bien común de la sociedad. *El Concilio Vaticano II, consciente de la evolución de la cultura y de la sociedad* [énfasis agregado], propuso un renovado fundamento antropológico de la libertad religiosa. Los padres conciliares afirmaron de que todos los hombres «se ven impulsados, por su misma naturaleza, a buscar la verdad y, además, tienen la obligación moral de hacerlo, sobre todo la verdad religiosa» (*Dignitatis humanae*, 2). La verdad nos hace libres (cf. Jn 8, 32) y esta misma verdad debe descubrirse y asumirse libremente. El Concilio tuvo el cuidado de aclarar que esta libertad es un derecho del que cada persona goza naturalmente, y que, por lo tanto, también debe ser protegido y fomentado por la legislación civil [énfasis agregado]. (Benedicto XVI, 2011b, párr. 3)

Es importante el párrafo donde afirma que el Vaticano II acompaña a las evoluciones históricas de Occidente, porque ello coincide con la noción de acompañamiento que hemos señalado, e importante es también la referencia implícita a la distinción de Juan XXIII entre las instituciones en sí mismas y las diversas ideologías que puedan haberlas impulsado. Y cuando concluye en que debe ser protegido por la legislación civil, *creemos que está hablando de un punto de no retorno a aquella situación histórica donde «ciudadanía» era igual a «bautismo»*.

Por último, un párrafo más difícil de interpretar:

Por supuesto, *cada Estado tiene el derecho soberano de promulgar su propia legislación y de expresar diferentes actitudes hacia la religión en la ley* [énfasis agregado]. Por ello, hay algunos Estados que permiten una amplia libertad religiosa según nuestra interpretación de la palabra, mientras que otros la restringen por varias razones, entre ellas la desconfianza respecto a la propia religión. *La Santa Sede sigue haciendo llamamientos para que todos los Estados reconozcan el derecho humano fundamental a la libertad religiosa, y los insta a respetar, y si fuera necesario, proteger a las minorías religiosas que, aunque vinculadas a una religión diferente de la de la mayoría que las rodea, aspiran a vivir con sus conciudadanos de modo pacífico y a participar plenamente*

en la vida civil y política de la nación, en beneficio de todos [énfasis agregado]. (Benedicto XVI, 2011b, párr. 4)

Al principio parece que Benedicto XVI vuelve (y está muy bien) al reconocimiento que Pío XII hizo de las diversas legislaciones a nivel de derecho internacional. Pero evidentemente lo está recordando en la situación actual, donde *pide expresamente que, por más que un estado privilegie una determinada religión —opción que la declaración Dignitatis humanae no condenó— sin embargo el derecho a la libertad religiosa de los ciudadanos en minoría debe respetarse*. Claro, seguro está pensando, en el 2011, en las naciones árabes donde el cristianismo es minoría, *pero el párrafo vale para una confesionalidad formal en una nación con mayoría católica, donde también los no creyentes deben ser ciudadanos de pleno derecho con igualdad ante la ley*.

d. Los discursos ante el parlamento británico y ante el parlamento alemán

Los discursos de Benedicto XVI de 2010 y 2011 ante el parlamento inglés y ante el parlamento alemán, son dos piezas doctrinales tan importantes que merecerían ser un clásico como la *Rerum novarum* o la *Quadragesimo anno*. Pero ahora, cuando los comentemos, se verá por qué ello no conviene para los católicos ideologizados de derecha y de izquierda, que los han sepultado en el olvido.

Comencemos con el discurso en el Westminster Hall, del 17 de Septiembre del 2010. Primero, un elogio a las instituciones británicas liberales, tan a tono con la distinción que, siguiendo a Hayek, hemos hecho entre el Iluminismo y el liberalismo clásico británico:

Permitanme expresar igualmente mi estima por el Parlamento, presente en este lugar *desde hace siglos* [énfasis agregado] y que ha tenido una profunda influencia en el desarrollo de los gobiernos democráticos entre las naciones, especialmente en la Commonwealth y en el mundo de habla inglesa en general. *Vuestra tradición jurídica -"common law"-* [énfasis agregado] sirve de base a los sistemas legales de muchos lugares del mundo, y vuestra visión particular de los respectivos derechos y deberes del Estado y de las personas, así como de la separación de poderes, siguen inspirando a muchos en todo el mundo. (Benedicto XVI, 2010, párr. 1)

Curiosamente, es casi lo mismo que dice Churchill (1958) en su *Historia de Inglaterra*:

A diferencia del resto de Europa Occidental, que retiene aún la impronta y tradición del derecho y sistema de gobierno romanos, los pueblos de habla inglesa ya han formado, al terminar el período al que se refiere este volumen, un cuerpo de principios legales y casi diríamos democráticos que sobrevivieron al surgimiento y acometidas de los imperios francés y español. El Parlamento, el juicio por jurados, el gobierno local por ciudadanos locales y hasta los comienzos de una prensa libre se divisan ya, siquiera en forma primitiva, en los tiempos en que Cristóbal Colón se hace a la vela rumbo al continente americano. (libro I, Prefacio)

Y es importante destacar que cuando dice «desde hace siglos», no dice dos o tres, sino desde antes de la reforma protestante (destaquemos esto para aquellos que siguen insistiendo en que las instituciones liberales dependieron del protestantismo). A continuación, un párrafo esencial para el tema de las libertades individuales, tema tan central a una modernidad católica que nada tiene que ver con las libertades del Iluminismo, distinción que no hicieron Gregorio XVI y Pío IX pero sí hicieron los católicos liberales del s. XIX, a quienes ellos ayudaron a sepultar. Veamos el párrafo:

Gran Bretaña se ha configurado como una democracia pluralista que valora enormemente *la libertad de expresión*, la libertad de afiliación política y el respeto por el papel de la ley, *con un profundo sentido de los derechos y deberes individuales, y de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley*. Si bien con otro lenguaje, la Doctrina Social de la Iglesia tiene mucho en común con dicha perspectiva, en su preocupación primordial por la protección de la dignidad única de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y en su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común. (Benedicto XVI, 2010, párr. 3)

Pero más adelante, Benedicto XVI se pregunta por el origen de la ética en el orden político y responde coherentemente con todo lo que hemos visto de él: la armonía entre la razón y la fe y esa razón pública cristiana como fundamento del *ethos* cristiano de una sociedad libre. Veamos:

¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno *son accesibles a la razón*, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. *Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión*. Su papel consiste más bien en ayudar a *purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos*. Este papel "corrector" de la religión respecto a

la razón no siempre ha sido bienvenido, *en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo*, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, *dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión*. Se trata de un proceso en doble sentido. *Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones*, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. Después de todo, dicho *abuso de la razón* fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX. Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe –el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas– necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización.

En otras palabras, la religión no es un problema que los legisladores deban solucionar, sino una contribución vital al debate nacional. *Desde este punto de vista, no puedo menos que manifestar mi preocupación por la creciente marginación de la religión, especialmente del cristianismo, en algunas partes, incluso en naciones que otorgan un gran énfasis a la tolerancia*. Hay algunos que desean que la voz de la religión se silencie, o al menos que se relegue a la esfera meramente privada. Hay quienes esgrimen que la celebración pública de fiestas como la Navidad deberían suprimirse según la discutible convicción de que esta ofende a los miembros de otras religiones o de ninguna. Y hay otros que sostienen —paradójicamente con la intención de suprimir la discriminación— que a los cristianos que desempeñan un papel público se les debería pedir a veces que actuaran contra su conciencia. Estos son signos preocupantes de un *fracaso en el aprecio no solo de los derechos de los creyentes a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, sino también del legítimo papel de la religión en la vida pública*. Quisiera invitar a todos ustedes, por tanto, en sus respectivos campos de influencia, a buscar medios de promoción y fomento del diálogo entre fe y razón en todos los ámbitos de la vida nacional [énfasis agregado]. (Benedicto XVI, 2010, párrs. 6-7)

Varias cosas a destacar: el catolicismo es sanamente secular. No proporciona directamente desde las Escrituras ni el orden jurídico *ni* menos aún un sistema político concreto: ello queda dentro de la sana laicidad. *Pero* la fe ayuda a la razón a purificarse a sí misma (lo dijimos desde el principio) de tal modo que pueda descubrir más fácilmente los principios morales de un orden temporal. *Sin* ese papel «corrector», y sin una razón que se deje ayudar de ese modo, el resultado es doble: a) una religión fundamentalista, que cree que ella *directamente*

ordena el orden temporal (integrista); b) una razón laicista, que desprecia toda ayuda de la fe. Esa razón no corregida por la fe implica distorsiones de la razón que producen ideologías autoritarias y totalitarias, que son religiones seculares. Todas ellas tienen que ver con lo que Hayek ha denunciado como el abuso de la razón, en el centro del Iluminismo, y que Benedicto XVI llama aquí *del mismo modo*.

La razón iluminista que no se deja ayudar por la fe, termina en un orden social donde la esta última no puede ejercer su influencia social. Ejerce esta influencia, propiamente, no a través de presiones o *lobby* de los católicos, sino a través de las libertades individuales que los católicos, *como ciudadanos cualquiera de una modernidad católica secular*, tienen derecho a ejercer. Pero entonces el Iluminismo restringe esas libertades con terrible coherencia, y así se dan hoy las deformaciones —peores ahora en el 2018 que en el 2010— según las cuales las tradiciones jurídicas y culturales del judeocristianismo, comenzando con la celebración de la Navidad, quieren ser suprimidas en nombre de una supuesta autonomía de lo secular que deriva finalmente en otro tipo de autoritarismo, igual que las ideologías autoritarias fascistas, nazis y soviéticas que «supuestamente» ya no rigen más.

Sigamos ahora con el discurso ante el parlamento alemán, el 22 de septiembre de 2011.

Comienza reflexionando sobre el Estado de derecho. Es interesante que la traducción española diga «estado liberal de derecho»: sobre ello ya hemos dicho otra vez que

según me señala Fr. Pablo Sicouly OP, experto en el pensamiento de Ratzinger, el original alemán dice «...des freiheitlichen Rechtsstaats», que según él debería traducirse como «... "del estado de derecho que respeta la libertad"; o "del estado de derecho basado en principios de libertad". (Freiheit: libertad)»; mientras que para «liberal» podría haber dicho: «... des liberalen Rechtsstaats», que no usó. La traducción inglesa, a su vez, puso en el subtítulo «...*Reflections on the Foundations of Law*», y por «estado liberal de derecho», en la traducción española, en la inglesa aparece «...*a free state of law*»¹⁴. «*Law*», creemos, en la tradición anglosajona, se refiere al *rule of law* y también al *common law*, que son el «estado de derecho» de la tradición «*classical liberal*» anglosajona que rescata Hayek. Pero, en fin, dejamos a

¹⁴ Para la versión en inglés, véase: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html. Para la versión en alemán, véase: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html.

los expertos en la lengua de Goethe el debate... (Zanotti, 2011/2013, nota al pie n. 224, p. 247)

Al hablar de «Estado de derecho» recuerda una notable cita de San Agustín, indispensable para la legitimidad de la autoridad política: «...“Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una gran banda de bandidos?”, dijo en cierta ocasión San Agustín» (Benedicto XVI, 2011c, párr. 2). Y a renglón seguido recuerda algo terrible a sus compatriotas:

Nosotros, los alemanes, sabemos por experiencia que *estas palabras no son una mera quimera* [énfasis agregado]. Hemos experimentado cómo el poder se separó del derecho, se enfrentó contra él; cómo se pisoteó el derecho, de manera que el Estado se convirtió en el instrumento para la destrucción del derecho; *El hombre tiene la capacidad de destruir el mundo* [énfasis agregado], que podía amenazar el mundo entero y llevarlo hasta el borde del abismo. Servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental del político. En un momento histórico, en el cual el hombre ha adquirido un poder hasta ahora inimaginable, este deber se convierte en algo particularmente urgente. *El hombre tiene la capacidad de destruir el mundo* [énfasis agregado]. Se puede manipular a sí mismo. Puede, por decirlo así, hacer seres humanos y privar de su humanidad a otros seres humanos. (Benedicto XVI, 2011c, párr. 2)

Hay que reconocer la humildad de Benedicto XVI al decir «nosotros los alemanes» cuando no hay pueblo en la historia que se salve de esa barbarie, que es precisamente lo contrario del Estado de derecho, el fruto más preciado del liberalismo clásico anglosajón. Si la frase comenzara «...nosotros los argentinos», podría seguir sencillamente igual. A continuación, se hace de vuelta la misma pregunta: «¿cómo podemos reconocer lo que es justo?». Y más adelante, explica de vuelta la evolución de un derecho sanamente secular derivado al mismo tiempo del judeocristianismo:

En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres. *Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación*. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, *presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios*. Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre

el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano. De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. *A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico de la Ilustración, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 “los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo”.* (Benedicto XVI, 2011c, párr. 5)

Es importante destacar que, igual que Hayek, Benedicto XVI tiene una concepción evolutiva del Estado de derecho occidental. No juega —tampoco Hayek— con la dialéctica entre cristiandad y modernidad, sino que coloca a los derechos del hombre como una continuidad de la filosofía del derecho antigua y medieval. Pero ambas esferas, la naturaleza humana y la capacidad de la razón del hombre para conocerla, presuponen a la creación, el punto de quiebre fundamental —como hemos dicho en el capítulo 1— con las culturas panteístas anteriores, que dio origen a la distinción sin separación entre lo divino, la autoridad política y la ciencia.

Por lo demás, vuelve a citar a la Declaración de Derechos del Hombre y fijense que incluso va más allá de las distinciones de este humilde comentarista cuando sin mayores aclaraciones se refiere a la Ilustración directamente. Pero entonces vuelve a afirmar al judeocristianismo, a su esencial laicidad y a la idea de derecho natural como fuentes de toda esta tradición:

Para el desarrollo del derecho, y para el desarrollo de la humanidad, ha sido decisivo que los teólogos cristianos hayan tomado posición contra el derecho religioso, requerido por la fe en la divinidad, y se hayan puesto de parte de la filosofía, reconociendo a la razón y la naturaleza, en su mutua relación, como fuente jurídica válida para todos. Esta opción la había tomado ya san Pablo cuando, en su Carta a los Romanos, afirma: “Cuando los paganos, que no tienen ley [la Torá de Israel], cumplen naturalmente las exigencias de la ley, *ellos... son ley para sí mismos*. Esos tales muestran que tienen escrita en su corazón las exigencias de la ley; contando con el testimonio de su conciencia...” (Rm 2, 14s). *Aquí aparecen los dos conceptos fundamentales de naturaleza y conciencia, en los que conciencia no es otra cosa que el “corazón dócil” de Salomón, la razón abierta al lenguaje del ser* [énfasis agregado]. (Benedicto XVI, 2011c, párr. 6)

Esto es, el desarrollo del derecho «cristiano» no fue «religioso», si por eso se entiende clerical, integrista, directamente dictado de una autoridad

eclesiástica desde las Escrituras. Su fuente fue la ley natural inspirada en el judeocristianismo, que tiene fe en la razón humana, a pesar del pecado, como se menciona en la cita anterior: «cuando los paganos, que no tienen ley [la Torá de Israel], cumplen naturalmente las exigencias de la ley, *ellos... son ley para sí mismos*». Y aparece entonces el tema de la naturaleza humana como fuente del derecho y en una conciencia humana abierta a lo que esa naturaleza (el ser) le pueda decir.

Pero entonces, Benedicto XVI (2011c) advierte el drama del divorcio entre razón y fe: «la idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término» (párr. 6).

Un perfecto diagnóstico de la situación. Lo que debería unir —una ley natural a todos los seres humanos—, divide. Se considera una cosa de los católicos solamente, porque la razón se ha encerrado en el solo cálculo, incapaz de reconocerse en el diálogo entre razón y fe:

Quisiera indicar brevemente cómo se llegó a esta situación. Es fundamental, sobre todo, la tesis según la cual entre ser y deber ser existe un abismo infranqueable. Del ser no se podría derivar un deber, porque se trataría de dos ámbitos absolutamente distintos. La base de dicha opinión es la concepción positivista de naturaleza adoptada hoy casi generalmente. (Benedicto XVI, 2011c, párr. 6)

Aquí hay un momento filosófico clave: «la tesis según la cual entre ser y deber ser existe un abismo infranqueable» (Benedicto XVI, 2011c, párr. 6). Esa famosa dicotomía se produce cuando la razón humana, desprovista de la síntesis de Santo Tomás de Aquino, la máxima síntesis entre razón y fe, es incapaz de reconocer al deber ser como un analogado del ser, esto es, como el mismo ser desplegado hacia su plenitud. Y por lo tanto solo queda el positivismo jurídico, esto es, llamar ley sólo a la ley humana, casi sin fundamento, ya sea en la voluntad de la mayoría, en un dictador que se cree la voz del pueblo o en un déspota que se cree enviado de Dios.

Entonces, es precisamente el Iluminismo entendido como ideología positivista —lo que la Escuela de Frankfurt llama razón instrumental, lo que Hayek llama constructivismo, lo que Feyerabend llama unión entre estado y ciencia— el responsable de una visión positivista de la naturaleza que luego se traslada a lo social:

Una concepción positivista de la naturaleza, que comprende la naturaleza de manera puramente funcional, como las ciencias naturales la entienden, *no*

puede crear ningún puente hacia el ethos y el derecho, sino dar nuevamente sólo respuestas funcionales. Pero lo mismo vale también para la razón en una visión positivista, que muchos consideran como la única visión científica. En ella, aquello que no es verificable o falsable no entra en el ámbito de la razón en sentido estricto. Por eso, el ethos y la religión han de ser relegadas al ámbito de lo subjetivo y caen fuera del ámbito de la razón en el sentido estricto de la palabra. Donde rige el dominio exclusivo de la razón positivista –y este es en gran parte el caso de nuestra conciencia pública– las fuentes clásicas de conocimiento del ethos y del derecho quedan fuera de juego. Ésta es una situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública; una intención esencial de este discurso es invitar urgentemente a ella [énfasis agregado]. (Benedicto XVI, 2011c, párr. 6)

Como vemos, el diagnóstico es claro: la concepción positivista de la naturaleza y el derecho corta la relación entre el judeocristianismo, un *ethos* cultural y por ende la necesaria condición cultural para un estado laico inspirado en el cristianismo. O sea (resaltando de la cita anterior), «las fuentes clásicas de conocimiento del *ethos* y del derecho quedan fuera de juego». Esa es la situación dramática que estamos viviendo hoy: «ésta es una situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública».

Benedicto XVI (2011c) propone al mundo actual un modo de volver a ver la ley natural: «la importancia de la ecología es hoy indiscutible. Debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente» (párr. 8). Hoy hay un consenso internacional sobre ello, aunque se discutan sus medios. Pero entonces, Benedicto XVI (2011c) trata de llevar la misma sensibilidad al ámbito humano:

Sin embargo, quisiera afrontar seriamente un punto que —me parece— se ha olvidado tanto hoy como ayer: *hay también una ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana [énfasis agregado]. (párr. 8)*

O sea, la ecología humana es hoy el redescubrimiento de la ley natural (que nosotros, como se ha visto, hemos ligado necesariamente con *la intersubjetividad* como lugar de redescubrimiento de la ley moral). Atención a ese «la escucha»; la inteligencia no positivista no es solo cálculo, dominio, sino «escuchar al ser»:

ver, contemplar la naturaleza de las cosas, tener oído para la música según la cual Dios ha creado al hombre y al universo...

Por ello, Benedicto XVI (2011c) vuelve a referirse al Dios creador, noción esencial del judeocristianismo y con la cual hemos comenzado este libro. Lo hace con una pregunta retórica, luego de debatir con Kelsen: «¿carece *verdaderamente* [énfasis agregado] de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva que se manifiesta en la naturaleza no presupone una razón creativa, un *Creator Spiritus?*» (párr. 9). Lo que está afirmando con esta pregunta retórica es que tiene plenamente sentido preguntar por la causa última del orden creado, como fuente última del derecho... Y responde:

A este punto, debería venir en nuestra ayuda el patrimonio cultural de Europa. *Sobre la base de la convicción de la existencia de un Dios creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta.* Estos conocimientos de la razón constituyen nuestra memoria cultural. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto y la privaría de su integridad. *La cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma.* Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es nuestro deber en este momento histórico [énfasis agregado]. (Benedicto XVI, 2011c, párr. 10)

El párrafo citado anteriormente es de una riqueza inconmensurable. Primero, afirma prácticamente una síntesis de lo que ha sido y es la modernidad católica como producto de la fe en Dios creador:

Sobre la base de la convicción de la existencia de un Dios creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta [énfasis agregado].

Luego afirma que ello es nuestra historicidad, esto es, el pasado que nos constituye en el presente, el pasado que vive en Occidente y lo hace ser Occidente:

la cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa [énfasis agregado]

Por ende, negar u olvidar eso es el suicidio de Occidente, de modo que, agregamos nosotros, *la negación de la fuente cultural de la libertad para todos los seres humanos, sean occidentales o no: «estos conocimientos de la razón constituyen nuestra memoria cultural. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto y la privaría de su integridad [énfasis agregado]»* (Benedicto XVI, 2011c, párr. 10).

3.1. La palabra «liberalismo»

Coherentemente con lo anterior, y hechas ya todas las aclaraciones pertinentes, Benedicto XVI fue el primer pontífice que le perdió miedo a la obvia palabra «liberalismo» que designa a esa institucionalidad liberal que desde Pío XII en adelante, y con heroicos antecedentes en León XIII y en Benedicto XV, el magisterio ha acompañado.

El primer caso fue una carta dirigida a Marcello Pera, que aparece como introducción al libro de este último, *Por qué tenemos que decirnos cristianos. El liberalismo, Europa, la ética (Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, [Mondadori, Milano, 2008]). Allí dice directamente Benedicto XVI (2008c):

con un conocimiento estupendo de las fuentes y con una lógica coherente, analiza la esencia del liberalismo partiendo de sus fundamentos, mostrando que a la esencia del liberalismo pertenece su enraizamiento en la imagen cristiana de Dios: su relación con Dios, de quien el hombre es imagen y de quien hemos recibido el don de la libertad. . . . Muestra que el liberalismo, sin dejar de ser liberalismo sino, al contrario, *para ser fiel a sí mismo, puede enlazarse con una doctrina del bien, en particular con la cristiana que le es congénere*, ofreciendo así verdaderamente su contribución a la superación de la crisis [énfasis agregado]. (párrs. 1 y 3)

No haremos mayores comentarios triunfalistas. Solo diremos, a quienes aún siguen organizando seminarios sobre la base del famoso libelo de Félix Sardá y Salvany, lo que ya les dijimos:

Gente, sean coherentes. No pueden seguir organizando esas jornadas bajo la Iglesia Católica Romana. O se hacen sedevacantistas, o se reconocen sinceramente como seguidores de Mons. Lefebvre, o admiten alguna vez que

el famoso librito de Félix Sardá y Salvany no cubre todas y cada una de las especies del liberalismo clásico. O hacen lo que ustedes dicen que nosotros no hacemos: escuchar al Magisterio. (Zanotti, 2018, p. 216)

El segundo caso es más importante históricamente: Benedicto XVI está recordando nada más ni nada menos que la cuestión romana, tan importante en el Magisterio del s. XIX. Y afirma:

Por razones históricas, culturales y políticas complejas, el *Risorgimento* ha pasado como un movimiento contrario a la Iglesia, al catolicismo, a veces incluso contrario a la religión en general. Sin negar el papel de tradiciones de pensamiento diferentes, algunas marcadas por trazos jurisdiccionalistas o laicistas, *no se puede desconocer la aportación del pensamiento –e incluso de la acción– de los católicos en la formación del Estado unitario*. Desde el punto de vista del pensamiento político bastaría recordar todas las vicisitudes del neogüelfismo, que tuvo en Vincenzo Gioberti un ilustre representante; o pensar en las orientaciones *católico-liberales* de Cesare Balbo, Massimo d’Azeglio y Raffaele Lambruschini. *Por el pensamiento filosófico, político y también jurídico resalta la gran figura de Antonio Rosmini, cuya influencia se ha mantenido en el tiempo, hasta dar forma a puntos significativos de la Constitución italiana vigente*. Y por la literatura que tanto contribuyó a «hacer a los italianos», es decir, a darles su sentido de pertenencia a la nueva comunidad política que el proceso del *Risorgimento* estaba plasmando, cómo no recordar a Alessandro Manzoni, fiel intérprete de la fe y de la moral católica; o a Silvio Pellico, que, con su obra autobiográfica sobre las dolorosas vicisitudes de un patriota, supo testimoniar la conciliabilidad del amor a la Patria con una fe inquebrantable. Y también figuras de santos, como san Juan Bosco, impulsado por la preocupación pedagógica a componer manuales de historia patria, que modeló la pertenencia al instituto por él fundado sobre un paradigma coherente con una *sana concepción liberal*: «ciudadanos ante el Estado y religiosos ante la Iglesia [énfasis agregado]. (Benedicto XVI, 2011a, párr. 3)

En un solo párrafo, que hubiera horrorizado a los ultramontanos que estaban a la derecha de Pío IX —lo cual es mucho decir—, Benedicto XVI reivindica a los católicos liberales del s. XIX en el caso italiano, especialmente Rosmini, y los coloca como ejemplo de una «*sana concepción liberal*».

La conclusión de todo esto es obvia: el terror con la palabra «liberalismo», en los contextos precisados, se acabó. Si a esto agregamos la utilización de «economía de mercado», por parte de Juan Pablo II¹⁵, entonces también por

¹⁵ Nos referimos al famoso párrafo 42 de la *Centesimus annus* (Juan Pablo II, 1984).

ese lado hubo un avance. *Si bien todo esto, ahora, parece no haber existido*, no creo que estos documentos hayan sido oficialmente abrogados.

4. Conclusión

Como vemos, desde el 2013 hasta la actualidad, todo esto ha sido totalmente olvidado, enterrado y sepultado. Sin embargo, la historia no se puede borrar y el magisterio de Benedicto XVI fue un punto de inflexión que como tal no se puede anular. Habrá que esperar.

Referencias

Acton, L. (1984). Historia de la libertad en la Cristiandad. Estudios Públicos, (14). (Original publicado en 1877)

Antisieri, D. (2005). Cattolici a difesa dei mercato. Rubbertino.

Benedicto XVI. (22 de diciembre de 2005). Discurso del santo padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y preladados superiores de la curia romana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html

Benedicto XVI. (17 de enero de 2008a). Discurso preparado por el santo padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza". https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html

Benedicto XVI. (29 de febrero de 2008b). Discurso del santo padre Benedicto XVI a la señora Mary Ann Glendon, nueva embajadora de Estados Unidos ante la Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080229_ambassador-usa.html

Benedicto XVI. (2 de diciembre de 2008c). Carta del Papa a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo. Obtenido de: <https://es.zenit.org/2008/12/02/carta-del-papa-a-marcello-pera-sobre-las-bases-del-liberalismo/>

Benedicto XVI. (17 de septiembre de 2010). Encuentro con representantes de la sociedad británica. Discurso del santo padre Benedicto XVI. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html

Benedicto XVI. (17 de marzo de 2011a). Mensaje del santo padre Benedicto XVI con ocasión del 150^a aniversario de la unificación política de Italia.

Obtenido de: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110317_150-unita.html

Benedicto XVI. (29 de abril de 2011b). Mensaje del santo padre Benedicto XVI a los participantes en la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales. Obtenido de: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110429_social-sciences.html

Benedicto XVI. (22 de septiembre de 2011c). Visita al Parlamento Federal. Discurso del santo padre Benedicto XVI. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html

Churchill, W.S. (1958). Historia de Inglaterra y de los pueblos de habla inglesa. Peuser.

Concilio Vaticano II. (7 de diciembre de 1965). Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa. Obtenido de: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html

Congregación para la doctrina de la fe. (13 de julio de 2001). Nota de la Congregación para la doctrina de la fe sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati. *L'Osservatore Romano*, (9).

Frank, J.F. (2006). *From the Nature of the Mind to Personal Dignity. The Significance of Rosmini's Philosophy*. CUA Press.

Gregg, S. (2002). *Challenging the Modern World*. Lexington Books.

Gregg, S. (2003). *On Ordered Liberty*. Lexington Book.

Hayer, F.A. (1981). *Nuevos estudios en filosofía, política, economía, e historia de las ideas*. Eudeba.

Juan Pablo II. (6 de agosto de 1984). Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación». Obtenido de: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

Juan XXIII. (11 de abril de 1963). Carta encíclica *Pacem in terris* de su santidad Juan XXIII. Obtenido de: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

- Leocata, F. (2012). Del Iluminismo a nuestros días. Biblioteca Testimonial del Bicentenario. (Obra publicada originalmente en 1979).
- Leocata, F. (2013). La vertiente bifurcada. Educa.
- León XIII. (20 de junio de 1888). Carta encíclica Libertas praestantissimum del sumo pontífice León XIII sobre la libertad y el liberalismo. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html
- Maritain, J. (1958). América. Emecé.
- Maritain, J. (1966). Humanismo integral. Carlos Lohlé. (Original publicado en 1936)
- Maritain, J. (1967). El campesino del Garoena. Desclée de Brouwer.
- Maritain, J. (1971). Cristianismo y democracia. Ediciones La Pléyade.
- Maritain, J. (1982). Los derechos del hombre y la ley natural. Ediciones Leviatán.
- Maritain, J. (1982). Primacía de lo espiritual. Club de Lectores.
- Maritain, J. (1984). El hombre y el Estado. Club de Lectores.
- Maritain, J. (1985). Filosofía de la historia. Club de Lectores.
- Muratore, U. (1998). Antonio Rosmini. BAC Editorial.
- Novak, M. (1981). El espíritu del capitalismo democrático. Ediciones Tres Tiempos.
- Novak, M. (1996). Business as a calling. Free Press.
- Pío XII. (1958). Doctrina Pontificia (Libro II). BAC Ediciones.
- Pío XII. (1964). Doctrina Pontificia (Libro III). BAC Ediciones.
- Serrano Redonet, D. (14 de noviembre de 2012). El liberalismo católico en Francia en el siglo XIX y sus desafíos. Instituto Liberal: <https://www.institutoliberal.org.br/blog/el-liberalismo-catolico-en-francia-en-el-siglo-xix-y-sus-desafios/>
- Zanotti, G. (2012). Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual. Revista de Instituciones, Ideas y Mercados, (57), 115-139

Zanotti, G.J. (2013). Los fundamentos del estado liberal de derecho según Benedicto XVI. En Estado liberal de derecho y laicidad. Comentarios a algunas de las intervenciones más audaces de Benedicto XVI (pp. 249-254). Instituto Acton. (Publicado originalmente en octubre de 2011).

Zanotti, G.J. (2018). Judeocristianismo, civilización occidental y libertad. Instituto Acton.

Derechos de Autor (c) 2022 Gabriel J. Zanotti



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.

RESEÑAS

**Volumen 5 | Número 2
(julio-diciembre 2022)**



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org



Florine Asselbergs. *Los conquistadores conquistados* (2010), CIRMA, 201 páginas.

En 2018, se volvió a editar por parte de CIRMA (Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica), radicado en la Antigua Guatemala, el trabajo de Florine Asselbergs, *Los conquistadores conquistados*. El Lienzo de Quauhquechollan. *Una visión nahua de la conquista de Guatemala*. La primera edición en español se realizó en 2010 a partir de la versión en inglés de 2004 (a su vez reeditada en 2008).

Este libro es el resultado de la tesis doctoral que Asselbergs ya había presentado previamente en un artículo en 2002 donde explicaba cómo el lienzo de Quauhquechollan, una gran tela náhuatl pintada con motivos figurativos de comienzos del siglo XVI conservado en Puebla, no era un relato de la conquista de una parte de México por parte de Cortés, sino de la conquista de Guatemala.

La aparición de ese artículo de 2002 y la posterior publicación de la tesis doctoral, hasta esta edición de 2018, permitió contar con una nueva fuente histórica primaria de gran relevancia sobre el momento de la conquista de Guatemala en esos comienzos del siglo XVI. De gran relevancia, porque por primera vez contábamos con un documento creado por los «indios amigos» quauhquecholtecas, término este de indios amigos que utilizaron los españoles para referirse a los aliados mexicas que les apoyaron en esa conquista.

Es cierto que la participación de los «indios amigos» ya era conocida por parte de los historiadores especializados en la época virreinal, pero la ventaja del lienzo es que se daba una serie de detalles que venía a confirmar lo que contaban las fuentes españolas o cakchiqueles de los años 1520-1530. Pero también había información nueva: desde ciertos movimientos de tropas, hasta el pertrecho militar que traían los conquistadores o los elementos del paisaje de los lugares que fueron cruzando españoles y quauhquecholtecas.

Todas estas novedades son el gran aporte de *Los conquistadores conquistados*. Hay una primera parte, de los capítulos 1 al 5, donde Asselbergs realiza una puesta al día en cuanto a qué se conocía sobre este tipo de lienzos náhuatl, quiénes eran los quauquecholtecas o cómo se llevó a cabo la conquista de Guatemala, en especial, la reconquista capitaneada por Jorge de Alvarado entre 1527 y 1529 y que son, precisamente, los eventos que se relatan en el lienzo de Quauquechollan.

Curiosamente, esta primera parte, que hemos de pensar que fue elaborada hacia el año 2002, al no haber sido actualizada es la que ofrece alguna debilidad. De 2002 para acá, por ejemplo, ya se ha editado el segundo libro del cabildo de Santiago de Guatemala, donde se habla —y mucho— de las condiciones de vida de los «indios amigos» en Santiago de Guatemala en el Valle de Almolonga (en esencia, para el caso de los mexicas, donde hoy está Ciudad Vieja). Asselbergs no contó con esa información y se nota en el libro, pues da una visión incompleta de esas condiciones de vida, más venturosas que lo que la autora nos hace ver. Pero, ojo, esto que acabo de comentar es un detalle menor y esta primera parte de *Los conquistadores conquistados* sigue siendo, en general, muy válida.

La segunda parte, los capítulos 6 al 9, es aún mejor, pues es ahí donde se desmenuza el contenido del lienzo, simbologías, topónimos y el relato de los hechos. Sin duda, Asselbergs dejó en ese análisis semiótico no solo la explicación de qué se estaba contando —cómo Jorge de Alvarado con sus españoles y los quauquecholtecas reconquistaron Guatemala—, sino que además estableció las herramientas para futuros análisis, que siguen en curso, de otros muchos elementos que podemos sacar del lienzo: la vegetación que vieron los conquistadores, las indumentarias de los foráneos y los locales, el tipo de armamento, por dónde discurrían las rutas tradicionales, la apariencia arquitectónica de muchos de los lugares conquistados...

A la larga, el ensayo de Asselbergs nos sigue resultando muy útil actualmente, tanto para tener una visión más completa de la conquista de Guatemala a comienzos del siglo XVI (al dar la palabra a ese grupo quauquecholteca cuya voz no habíamos escuchado aún), como por las vías de investigación nuevas que dejó abiertas.

Una última observación. Si bien es cierto que Asselbergs no hizo ninguna modificación en esta edición de 2018 respecto a la obra original de 2004, tuve ocasión de realizar el prólogo de esta nueva edición, que incorpora todos los estudios que se hicieron desde 2002 hasta 2018 y que supieron sacar partido del redescubrimiento del lienzo de Quauquechollan, incluida la restauración

digital auspiciada por la Universidad Francisco Marroquín. De modo que podemos decir que con ese prólogo, hemos logrado actualizar el trabajo de Asselbergs.

Alberto Garín

Universidad Francisco Marroquín
albertoga@ufm.edu



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Luis Martínez Ferrer. ***Comprender la primera evangelización de América*** (2023), Editorial Fe y Libertad, 200 páginas.

Luis Martínez Ferrer, *Comprender la primera evangelización de América*. Textos seleccionados, «Presentación» de Moris Polanco, «Prólogo» de Guzmán Carriquiry Lecour, «Unas palabras finales» de Guillermina Herrera Peña, Editorial Fe y Libertad, Ciudad de Guatemala, 2023 (2da edición).

La cuestión de la evangelización de América es un tema que va más allá del campo de los especialistas de historia. Es un tema crucial para las sociedades americanas de hoy, y también para la guatemalteca. Conocer cómo llegó el mensaje del cristianismo a nuestras tierras es importante, puesto que la fe católica fue la que aglutinó prácticamente todos los sectores de las sociedades americanas. Por supuesto que no todo fue color de rosa, pero también hay mucho que se puede rescatar y, sobre todo, conocer. La ignorancia es el gran enemigo del progreso humano y es la que, en ocasiones, ha llevado a malas interpretaciones y a juicios extremistas.

El profesor Luis Martínez Ferrer es catedrático de Historia de la Iglesia en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma. Ha dedicado su carrera académica al estudio de la historia de la Iglesia en América. Entre sus obras destacamos la edición crítica de los concilios provinciales terceros de Lima (1583) y México (1585), publicada en colaboración con José Luis Gutiérrez en Lima, 2017, así como en Zamora (Michoacán) en 2009. Se ha ocupado del estudio de la inculturación en la historia (*Inculturación*, San José de Costa Rica 2006, en colaboración con Ricardo Acosta Nassar) y de algunas figuras de laicos de la época moderna americana (*Socialización y religiosidad del médico Pedro López*, México, 2013, en colaboración con María Luisa Rodríguez-Sala).

El libro que presentamos es fruto de su docencia en la Universidad de la Santa Cruz (Roma) y en la diócesis de Veracruz (México). Su primera edición se

publicó en versión digital por EDUSC, en Roma, 2022. Esta segunda, de la editorial Fe y Libertad, está muy enriquecida por la inclusión de nuevos materiales, la estructuración del libro en dieciséis secciones y los aportes de tres añadidos al texto: la presentación de Moris Polanco, director académico del Instituto Fe y Libertad; el prólogo de Guzmán Carriquiry Lecour, vicepresidente emérito de la Comisión Pontificia para América Latina, y las palabras finales de Guillermina Herrera Peña, de la Academia de la Lengua de Guatemala.

La obra de Martínez Ferrer se estructura en secciones en las que se presentan textos con diversos niveles de comentarios; estas son: «El método historiográfico», «El horizonte espiritual», «La leyenda negra», «Sabiduría indígena», «El periodo de la conquista», «El colapso demográfico», «Las bases jurídicas», «La primera evangelización», «La lucha por la justicia», «El clero secular», «Los laicos», «La vida religiosa femenina», «Personalidades grandes y personalidades mezquinas», «Evangelización y educación», «Los hospitales» y «La esclavitud». El libro es, pues, una presentación ordenada de textos sobre los diversos aspectos que giraron en torno a la primera evangelización de América: algunas veces se dan comentarios extensos a los textos y otras veces se limita a presentarlos sin glosa. La vocación pedagógica del escrito es evidente.

El autor ha elegido como lema del libro la frase de Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala: «conocerlos hemos, conocernos han». Ella habla muy alto de la apertura realista de Marroquín para fundar una nueva sociedad en Guatemala, en la que el mutuo conocimiento construyera una sociedad «incluyente». Procura hacer de todos protagonistas de un proyecto común, sin encasillar a las personas en los bandos de opresores o víctimas. Es significativo que Martínez Ferrer haya querido plasmar como lema de su libro la línea principal de acción de Marroquín, ya que, si queremos abordar los acontecimientos acaecidos en aquella época con una apertura realista, es necesario permitir que quienes nos cuenten la historia sean los propios protagonistas.

No cabe duda de que la publicación de este libro constituirá una referencia necesaria para conocer y comprender mejor el proceso de la implantación de la fe católica en América Latina; además, podrá servir de inspiración para futuras publicaciones de autores locales y extranjeros.

Edgar Yovani Loch Ajsac

Seminario Mayor Diocesano Nuestra Señora del Camino
Instituto de Teología del Seminario Mayor Nacional de la Asunción
loch83@gmail.com



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Richard A. Epstein. *How Progressives Rewrote the Constitution* [Cómo los progresistas reescribieron la Constitución] (2007), Cato Institute, 156 páginas

En este libro, el jurista Richard Epstein escribe una crítica a las interpretaciones progresistas de la constitución estadounidense. El libro es una pieza importante para comprender la historia constitucional de los Estados Unidos, y sobre todo, para comprender las actuales limitaciones que tiene el gobierno de ese país que, para el autor, son muy pocas. En un libro bastante corto, Epstein hace un recuento breve de los casos que sentaron precedentes en el constitucionalismo de los Estados Unidos para siempre. La presente reseña elabora perspectivas desde la ciencia política y su intersección con el derecho.

Si bien el libro es muy claro en elaborar una postura, no lo es en definir el contexto y los conceptos que se van a desarrollar. Epstein establece una tesis: las interpretaciones progresistas de la constitución abandonaron el camino de la Corte antigua (*Old Court*) y traicionaron los valores originales de la constitución. Para Epstein, estas interpretaciones son ilegítimas porque no se basan en principios desarrollados en la constitución sino en principios políticos de la época en la que resolvieron sus casos. Habla, para demostrarlo, sobre cuatro épocas en la Corte Suprema de los Estados Unidos. Estas son: la síntesis del liberalismo clásico, la era progresista y, finalmente, la era posprogresista.

En la primera parte, Epstein establece por qué a su consideración, la Corte antigua resolvía conforme a los principios de libertad individual y de comercio desarrollados por los fundadores e inspirados en la tradición liberal de Adam Smith. En su descripción de la síntesis del liberalismo clásico es casi indistinguible con la Corte Antigua, que a su parecer era estrictamente liberal. Asimismo, provee ejemplos de qué se considera liberal de aquellas resoluciones, como en el caso de *Lochner vs. Nueva York*, en el que se define que fijar las horas

máximas de trabajo atenta contra el derecho de celebrar contratos libremente tanto del empleado como del empleador.

Después de una clara descripción de la época de la Corte antigua y el liberalismo clásico, resulta difícil entender cuál es la concepción de Epstein sobre el progresismo. A pesar de su conocimiento de la historia constitucional, la parte política del libro se queda corta en definir quiénes son los progresistas, por qué se les define así y por qué actuaron de esa forma. Si bien hay algunas pistas, como referirse a los jueces del *New Deal*, o hacer alusiones directas al juez Frankfurter o a Brandeis, Epstein no define qué es el progresismo que ellos predicaban. El lector llegará a comprender por cuenta propia, que es una transición iniciada con los jueces nombrados por Franklin D. Roosevelt, quien en sus políticas expandió las esferas de influencia del Estado y del gobierno federal.

El autor habla con claridad sobre por qué, a su parecer, las interpretaciones progresistas eran erróneas. Sin embargo, es muy corto en decir cómo fue que estas interpretaciones sucedieron. Es muy escaso en hablar del tema del federalismo y cómo en los casos federales, el exceso de autodeterminación en la historia estadounidense era la forma de mantener instituciones iliberales como la esclavitud o la segregación. Pareciera que para Epstein es obvio que eso es contradictorio con el liberalismo, pero no menciona por qué estas desigualdades ante la ley llevaron al rechazo de muchas decisiones del sistema llamado «liberal», el cuál Epstein admite que «tuvo errores» pero no parece tomarlos en cuenta de por qué generaron tanto rechazo.

Asimismo, es poca la interpretación política en el libro. Aunque es un libro de derecho, el autor habla poco de los motivos políticos. Sería útil mencionar la popularidad de Roosevelt y sus políticas, así como su influencia y control completo sobre una Corte que le era favorable y que fue eso lo que llevó al abandono del sistema liberal.

Finalmente, sobre la época posprogresista, Epstein elabora muy bien las lamentables consecuencias de la expansión estatal con motivos autoritarios tanto en lo económico como en lo político. Aunque desarrolla poco sobre la discriminación en el régimen liberal, Epstein hace un valioso recuento de las decisiones de la corte progresista que avalaron la discriminación por motivos raciales y religiosos. Es muy importante notar que Epstein aclara cómo los progresistas de hoy día deberían lamentar las decisiones de esa corte como lo hacen los liberales. En ese sentido, resulta inevitable ver cómo un período corto de mucha influencia de pocos actores políticos, determinó el presente de un

país que sigue expandiendo su influencia en la economía, facilita monopolios, militariza su policía y limita menos los poderes del Estado.

En su conclusión, «El progresismo hoy», podemos ver cómo muchas de esas ideas son aceptadas actualmente por los políticos y jueces de ambos lados del espectro político, y cómo se han dejado atrás las ideas liberales que para Epstein eran las originales. El libro es una útil forma de ver cómo muchas de las políticas actuales siguen influenciadas por aquella época. Deja un poco qué desear en su definición del progresismo como ideología o movimiento político. Asimismo, sería deseable una mayor autocrítica más allá de los «errores» cometidos durante la «época liberal» contradictorios al propio «pensamiento liberal».

Sebastián Morales Forte

Universidad Francisco Marroquín
sebastianmorales@ufm.edu

Derechos de Autor (c) 2022 Sebastián Morales Forte



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Rachel S. Ferguson y Marcus M. Witcher. ***Black Liberation Through the Marketplace: Hope, Heartbreak, and the Promise of America*** [*Liberación negra a través del mercado: esperanza, angustia y la promesa de Estados Unidos*] (2022), Emancipation Books, 464 páginas.

Las conversaciones sobre las relaciones entre grupos étnicos suelen ser complejas, sobre todo si una de las etnias o comunidades fue históricamente discriminada por la otra. Dichas conversaciones suelen polarizarse política y emocionalmente; se recurre a la acusación, la culpa y los reclamos, y se recomienda la redistribución de bienes y la retribución. En lugar de pavimentar el camino hacia una convivencia cordial y pacífica, los discursos revanchistas caván zanjas de tristeza, odio, incompreensión y resentimiento. Esta tónica suele caracterizar las conversaciones entre etnias en Guatemala y en otras sociedades multiétnicas, de ahí que sea oportuno el libro *Black Liberation Through the Marketplace: Hope, Heartbreak, and the Promise of America*, cuyo título se podría traducir más o menos en esta forma: *La liberación afroamericana a través del mercado: esperanza, dolor de corazón, y la promesa de América*.

Las imágenes de las protestas de Black Lives Matter (BLM), durante el pico del encierro ordenado por los gobiernos por motivo de la pandemia del covid-19, bastan para comprender lo importante que es encarar la tensión racial que persiste en Estados Unidos. Las largas jornadas de protesta, las pintas, el vandalismo, el hurto descarado, las expresiones de odio y una deliberada violación a los derechos de propiedad privada —incluso de bienes pertenecientes a comerciantes negros— se replicaron en cientos de ciudades de ese país y en Europa. La injustificable muerte de George Floyd en manos de un policía blanco fue el detonante, pero el ensañamiento que despertó viene germinando desde hace décadas.

Rachel S. Ferguson y Marcus M. Witcher quieren colocarse por encima del patrón de comunicación divisivo, y ofrecer una propuesta verdaderamente

incluyente, apolítica, proactiva y conducente al florecimiento humano de una comunidad culturalmente diversa. La doctora Ferguson, una filósofa de la economía, habla con un nutrido entusiasmo acerca del libro que escribió junto con el historiador Marcus Witcher. Rachel es profesora y asistente del decano de la escuela de negocios en la Universidad de Concordia, en Chicago, Illinois. Dirige además el Centro de Libre Mercado. Obtuvo un doctorado en filosofía por la Universidad de San Luis. El Dr. Marcus Witcher, a su vez, es un académico en residencia en la Universidad de Arkansas Central, en el Departamento de Historia. Se ha especializado en el conservadurismo americano y también es coeditor de una antología en tres volúmenes que estudia el análisis de las decisiones públicas en la historia económica de Estados Unidos. Obtuvo su doctorado en historia de la Universidad de Alabama en 2017.

Los autores afirman que la violencia en aras de la «justicia social» destruye y empobrece, tanto a las comunidades de personas de color, como a los demás estadounidenses. Los afroamericanos que lucharon en contra de la esclavitud desconocerían el lenguaje y los reclamos que esgrimen grupos progresistas como Black Lives Matter. Si examinamos la historia, figuras como Prince Hall —uno de los líderes de la comunidad abolicionista de Boston— y Phyllis Wheatley —la primera autora negra de un poemario— apelaron a los principios fundacionales: a las personas de color, como cualquier otro ser humano, se les deben reconocer los derechos básicos en virtud de ser hijos de Dios. Defendieron la familia tradicional como una institución que les permitía esculpir un mejor futuro. Hacer valer la Constitución: esta era la petición del exesclavo y abolicionista Frederick Douglass, quien, según los autores, fue un «orgullosa y vociferante liberal clásico en todos los sentidos» (p. 34).

El federalismo diseñado por los Padres Fundadores admite una noción amplia de justicia social, una que valora la propiedad privada, los contratos, la libertad de comerciar y la protección igualitaria por la ley. Los autores consideran que «la justicia transicional» es un concepto superior al de la justicia social, tal y como se entiende hoy, porque busca la reconciliación luego de violaciones sistémicas a los derechos humanos básicos. La justicia transicional permite superar la injusticia del pasado, y ha funcionado en países como Sudáfrica, donde se sustituyó el sistema de apartheid con un sistema más abierto y ecuaníme. Pese a que Friedrich von Hayek caracterizó la justicia social como un espejismo, el liberalismo clásico es consonante con la idea que motivó al sacerdote jesuita Luigi Taparelli (1793-1862) a acuñar el término. Taparelli se refería a todas aquellas asociaciones y grupos que surgen voluntariamente dentro de una comunidad para solucionar problemas compartidos. Para él, las personas (por naturaleza seres sociales) no solo entran en relaciones comerciales unos con otros, sino también son capaces de crear mecanismos

para abastecerse de ciertos bienes colectivos; no necesitan acudir al aparato gubernamental con actitud de víctima o de mendigo.

Ferguson y Witcher resaltan la resiliencia de las comunidades negras en Estados Unidos, sin evadir los temas complejos. Después de la esclavitud, se aprobaron leyes que vedaron acceso a mercados y crearon realidades segregadas. El capítulo 4 aborda las atrocidades cometidas contra comunidades afroamericanas. Escriben Ferguson y Witcher: «después de 1874, la mayoría de los negros en el sur vivían bajo una regla gubernamental que no tenía intención alguna de proteger su libertad individual» (p. 119). Se negó el derecho a la propiedad privada y a suscribir contratos a personas, por el color de su piel. La sociedad falló al denegar los derechos básicos a estas personas. Witcher y Ferguson cuentan varias tragedias que terminaron en muerte y destrucción, como por ejemplo la masacre de Colfax, Louisiana, en 1873, cuando fueron asesinados aproximadamente cien hombres —esclavos liberados y miembros de una milicia— a pesar de que se habían rendido y entregado a un grupo de soldados del ejército confederado, quienes eran miembros del Ku Klux Klan.

No obstante los obstáculos enfrentados, el espíritu emprendedor y comerciante caracterizó a muchos de los esclavos liberados y sus descendientes. Es posible identificar varias historias de éxito entre emprendedores de color. Ellos concebían el mercado como el vehículo que les permitiría alcanzar una igualdad mayor con los estadounidenses blancos.

En opinión de Witcher y Ferguson, es imposible sobreestimar la relevancia histórica de las llamadas Iglesias negras. Las poblaciones de color en Estados Unidos fueron convertidas al cristianismo, no necesariamente por sus amos, sino por otros blancos misioneros o por esclavos negros con más años de vivir en el país. Afirmen Ferguson y Witcher que «a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, los afroamericanos, relativamente pobres, construyeron algunas de las instituciones sociales más robustas en el país, incluyendo la familia negra, la iglesia negra, las organizaciones sociales y los colegios negros, y las asociaciones de ayuda mutua negras» (p. 144). Hasta el día de hoy, los afroamericanos se aferran a sus creencias religiosas y leen la Biblia. Desde una lectura evangélica del cristianismo, las Iglesias negras inculcaron en su feligresía valores como el trabajo honrado, la gratitud y el perdón. Enseñan, hasta la fecha, el orden moral, la participación cívica sensata y la tradición constitucional del país. Frente a los abusos cometidos por las personas racistas y por las leyes de segregación, las iglesias enseñaron a sus fieles a responder pacíficamente. También aprendieron a fortalecer los vínculos familiares y a apoyarse unos a otros en sus emprendimientos y negocios, para así florecer y prosperar juntos.

Los autores evitan un lenguaje ideologizado y partidista. Son propositivos y optimistas respecto de las posibles soluciones a todo tipo de problemas: desde las poblaciones mayoritariamente negras en las prisiones estadounidenses, hasta la posibilidad de reformar el sistema de justicia y la educación nacional. Ferguson y Witcher nos invitan a familiarizarnos con la verdadera historia de los afrodescendientes en su país pues confían en que este conocimiento nos embarcará en una ruta constructiva para la sanación de la sociedad. Su itinerario encauza la mente del lector hacia la contemplación de soluciones creativas para fortalecer la libertad y la justicia para todos los ciudadanos, independientemente de su etnia.

Carroll Rios de Rodríguez

Instituto Fe y Libertad
crios@feylibertad.org



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Colaboradores

Alejandro Gómez (Argentina). Doctor en Historia por la Universidad Torcuato Di Tella, Master of Arts de la University of Chicago y profesor de Historia por la Universidad de Belgrano. Fue becario Fulbright para su maestría en Estados Unidos y Fulbright Scholar in Residence en el College of Coastal Georgia. Es profesor de Historia Económica y de Entrepreneurs e Innovación en la UCEMA y profesor visitante en la Universidad Francisco Marroquín. Autor de los libros: *Creadores de riqueza*, *Reflexiones sobre la historia argentina*, *José del Valle: político de la independencia de Centroamérica*, *La patria americana de José del Valle* y *José del Valle. Un ilustrado centroamericano*, entre otros. Además, es autor de artículos académicos en periódicos nacionales e internacionales.

Juan Pablo Gramajo Castro (Guatemala). Abogado y notario, licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales y maestrando en Historia por la UFM, maestro en Propiedad Intelectual y doctorando en Derecho por la USAC. Docente de Filosofía del Derecho y Teorías de la Justicia en la UFM, donde también ha impartido Análisis Económico del Derecho. Sus publicaciones se han enfocado en el derecho constitucional, laboral y civil. Ejerce la profesión como asociado en la firma Mayora & Mayora, donde se especializa en investigación y análisis para todas las áreas de práctica y asesoría en materia laboral.

David Jaime Hernández Gutiérrez (España). Licenciado en Historia por la Universidad de Murcia, posee una maestría en Educación y Formación del Profesorado por la Universidad de Murcia y una maestría en Historia y Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid. Es autor del libro *15 de septiembre de 1821. La desvinculación del Reino de Guatemala y la oportunidad perdida* (2021), y coautor del libro *Bicentenario: en busca de la libertad* (2021). Actualmente ejerce como profesor de Historia en la Universidad Francisco Marroquín y en la Universidad del Valle de Guatemala.

Guillermina Herrera Peña (Guatemala). Lingüista por la Universidad Estatal de Nueva York (SUNY), Búfalo, Estados Unidos, 1978. Becada Fulbright Laspau.

Investigadora lingüística por la Oficina de Investigación del Español (OFINES), Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, España, 1972. Licenciada en Letras y Filosofía por la Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 1971. Miembro de número de la Academia Guatemalteca de la Lengua, correspondiente de la Real Academia Española —RAE—, desde 1983. Escritora con producción sobre temas de su especialidad y creativos. Catedrática universitaria. Exrectora de la Universidad Rafael Landívar. Medalla de la Paz, del Gobierno de Guatemala, por su participación en el desarrollo de los Acuerdos de Paz, específicamente en la Comisión para la oficialización de los idiomas indígenas de Guatemala, 1998. Orden Francisco Marroquín, del Estado de Guatemala, por su trayectoria como educadora, 2015.

José Carlos Martín de la Hoz (España). Licenciado en Ciencias Geológicas por la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Teología (especialidad de teología histórica e historia de la teología). Miembro de la Academia de Historia Eclesiástica de Madrid. Profesor del máster de Causas de los Santos del Dicterio de las Causas de los Santos en la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid y de la Conferencia Episcopal en España. Director de la Oficina de las Causas de los Santos de la prelatura del Opus Dei en España. Autor de más de treinta monografías. Dirige el grupo de investigación «Violencia y hecho religioso». Investigador del Centro Miguel de Molina sobre moral económica de la UC de Ávila.

Johann Melchor Toledo (Guatemala). Doctor en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México con la tesis *El arte religioso de La Antigua Guatemala, 1773-1821. Crónica de la emigración de sus imágenes*. Licenciado en Historia por la Universidad del Valle de Guatemala con la tesis *Vida social y religiosa de La Antigua Guatemala y pueblos vecinos, 1780-1820*. Fue miembro del coro Ricardo del Carmen desde 1991 hasta 2013. Ha ofrecido conciertos y grabado discos de música guatemalteca contemporánea y navideña. Tiene los títulos de profesor de Enseñanza Media en Historia y en Historia del Arte de la Universidad Francisco Marroquín. Algunas de sus publicaciones son *La Catedral de Escuintla en la Historia*, Guatemala y *Las imágenes de culto durante el traslado de la Ciudad de Guatemala*, Guatemala.

David Orrego (Guatemala). Bachelor of Arts y licenciado en Relaciones Internacionales con especialización en Comercio Exterior y distinción honorífica *cum laude* por la Universidad Francisco Marrquín (UFM). En 2019 fue becado por la Escuela de Gobierno para graduarse en 2021 como magíster en Gestión Pública y Liderazgo, con distinción honorífica *cum laude*. Trabajó para el Gobierno de Guatemala, la Embajada de Chile en Guatemala, fue profesor auxiliar

de diversas cátedras en la UFM, y aportó voluntariamente con publicaciones académicas a diversos *think tanks*.

Carlos Sabino (Argentina). Posee una licenciatura en sociología y un doctorado en ciencias sociales. Es profesor emérito de la Universidad Central de Venezuela. Ha escrito unos 25 libros sobre metodología e historia, entre los que se destacan *Guatemala, la historia silenciada*, *Tiempos de Jorge Ubico*, *El amanecer de la libertad*, *El fracaso del intervencionismo* y *Árbenz, una biografía*. Actualmente es el coordinador académico de la Maestría en Historia de la Universidad Francisco Marroquín y profesor de dicha casa de estudios.

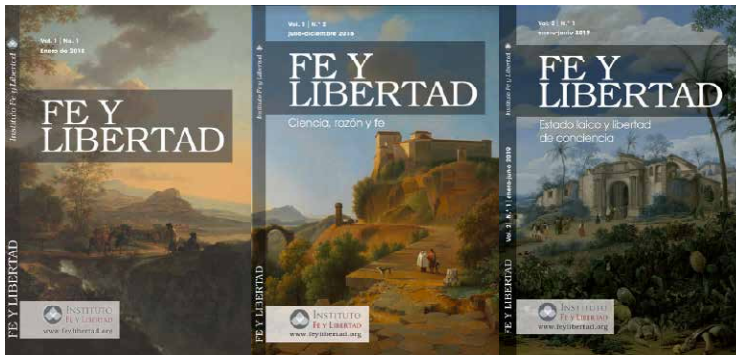
Gabriel J. Zanotti (Argentina). Director académico del Instituto Acton en Argentina y autor de numerosos libros. Es profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Ha profundizado en el pensamiento de santo Tomás de Aquino y de la Escuela Austriaca de Economía. Es miembro del consejo editorial de *Fe y Libertad*.

Revista Fe y Libertad

ISSN versión impresa: 2708-745X
ISSN versión en línea: 2709-3824

El Instituto Fe y Libertad nace a finales de 2014 y, en enero de 2018, lanza la revista académica semestral Fe y Libertad. Esta busca ser un espacio para la exploración intelectual de las relaciones mentales, sociales, políticas e históricas entre el hecho religioso y la realidad de la libertad del hombre. Además, busca fomentar la reflexión y profundización en la forma en la que la fe incide en la cultura, de manera que se logre incidir en la calidad de vida del hombre de nuestro tiempo.

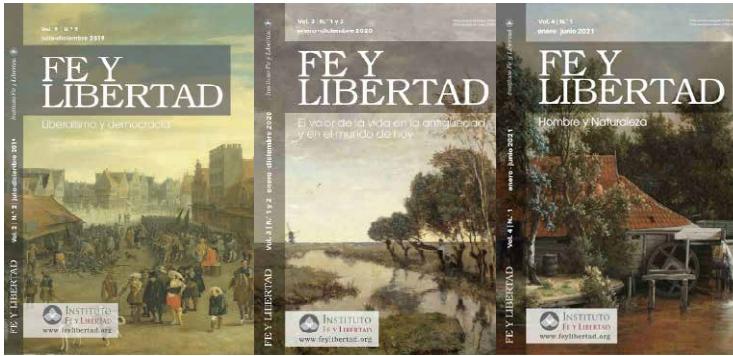
Contiene artículos académicos originales, reseñas de libros y traducciones al español de escritos de intelectuales provenientes de todas partes del mundo. Las colaboraciones pasan por un proceso de revisión por pares y está indexada por varios índices internacionales. Su temática es monográfica y responde a los interrogantes de investigación que se plantean en el Instituto.



Vol. 1, núm. 1
Capitalismo y virtud

Vol. 1, núm. 2
Ciencia, razón y fe

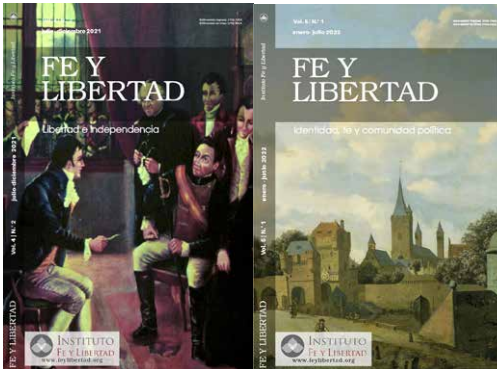
Vol. 2, núm. 1
Estado laico y libertad de conciencia



Vol. 2, núm. 2
Liberalismo y
democracia

Vol. 3, núms. 1 y 2
El valor de la vida en
la antigüedad y en el
mundo de hoy

Vol. 4, núm. 1
Hombre y naturaleza



Vol. 4, núm. 2
Libertad e independencia

Vol. 5, núm. 1
Identidad, fe y
comunidad política

Para más información sobre la revista y cómo colaborar visite

<https://revista.feylibertad.org>

o escriba a

revista@feyleftad.org