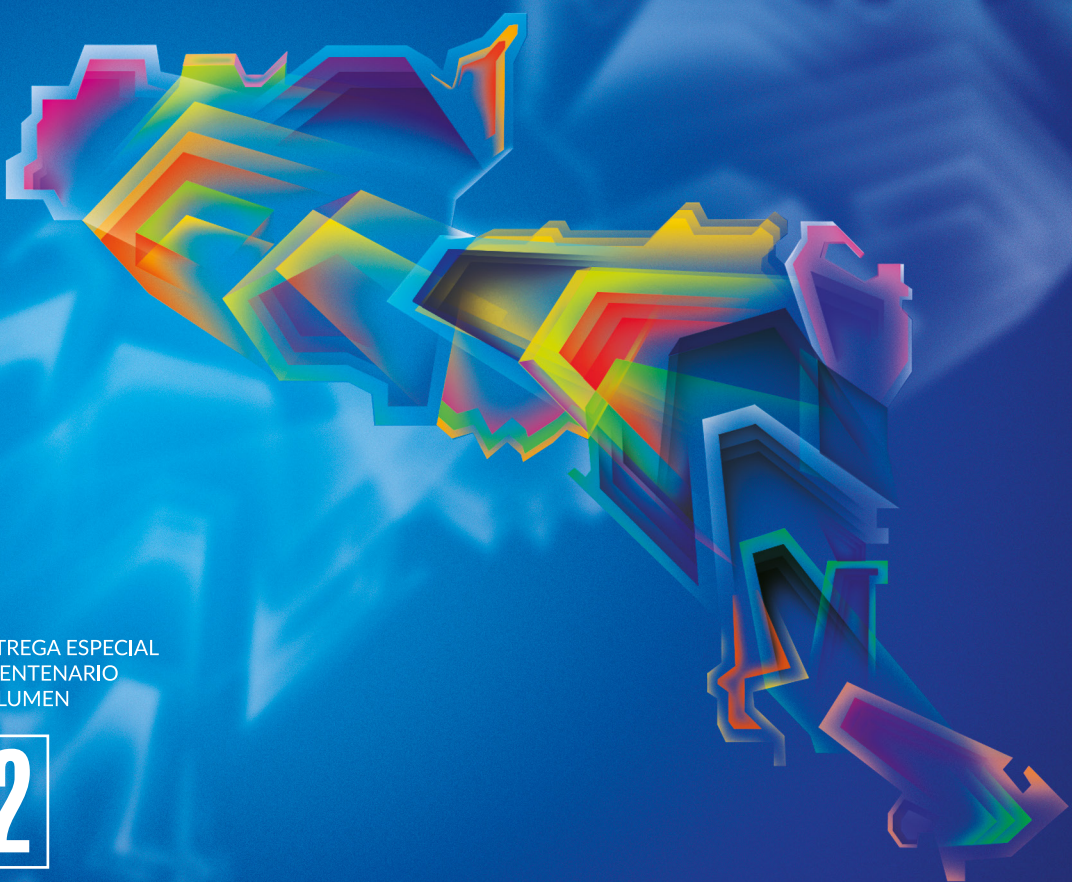
Eutopía

El proceso de independencia
Protagonismos y ausencias

José Domingo Carrillo Padilla | Alejandro M. Flores Aguilar | Leticia González Sandoval
Coralia Gutiérrez Álvarez | Catherine Komisaruk | Brianna Leavitt-Alcántara
Beatriz Palomo | Diego Vásquez Monterroso | Néstor Véliz Catalán



ENTREGA ESPECIAL
BICENTENARIO
VOLUMEN
2

Coordinadores:
Belinda Ramos Muñoz
Leticia González Sandoval
Luis Pedro Taracena Arriola

60 aniversario Universidad Rafael Landívar

BICENTENARIO GUATEMALA
CONSTRUIR LA CASA COMÚN, NUESTRA RESPONSABILIDAD
UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

Entrega especial Bicentenario
Volumen 2

Revista
eutopía

Entrega especial Bicentenario, volumen 2
Vicerrectoría de Investigación y Proyección
Universidad Rafael Landívar
Guatemala

Directora
Belinda Ramos Muñoz

Equipo Coordinador
Belinda Ramos Muñoz
Magda Leticia González Sandoval
Luis Pedro Taracena Arriola

Universidad Rafael Landívar
Autoridades
P. Miquel Cortés Bofill, S. J.
Rector
Martha Romelia Pérez Contreras de Chen
Vicerrectora académica
José Juventino Gálvez Ruano
Vicerrector de Investigación y Proyección
José Antonio Rubio Aguilar
Vicerrector de Integración Universitaria
José Alejandro Arévalo Alburez
Vicerrector Administrativo y Financiero
Larry Amílcar Andrade–Abularach
Secretaria general

Edición
Belinda Ramos Muñoz

Diseño de exteriores
Wiliam González Mendoza

Diagramación
Wiliam González Mendoza

Correspondencia
Revista Eutopía
Campus Central URL, Vista Hermosa III
zona 16, edificio O, casa 3
Ciudad de Guatemala

PBX. (502) 24262626, extensión 3239
revista.eutopia@url.edu.gt

Red social
www.facebook.com/url.revista.eutopia/

Bases de datos
Red de Bibliotecas Landivarianas
http://recursosbiblio.url.edu.gt/CParens/Revista/Eutopia/HTML/AD.php

001.05
R454 Revista Eutopía. Revista de investigación y proyección. / Universidad Rafael Landívar, Vicerrectoría de Investigación y Proyección; directora y coordinadora Belinda Ramos Muñoz ; coordinadores : Magda Leticia González Sandoval y Luis Pedro Taracena Arriola. -- Guatemala : Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens, 2021.

XVI, 180 páginas ; ilustraciones en color (Revista Eutopía. Revista de investigación y proyección (Entrega especial Bicentenario, volumen 2, 2021)
En la cubierta: El proceso de Independencia. Protagonismos y ausencias.
ISBN de la edición digital, PDF: 978-9929-54-377-5

1. Investigación científica – Publicaciones periódicas
2. América Central – Historia – 1821-1951 – Historiografía
3. Indígenas de América Central – Historia
i. Ramos Muñoz, Belinda, directora
ii. González Sandoval, Magda Leticia, coordinadora
iii. Taracena Arriola, Luis Pedro, coordinador
v. Universidad Rafael Landívar. Vicerrectoría de Investigación y Proyección, editor
vi.t.

SCDD 22

Revisión y edición del texto por la Editorial Cara Parens

Se permite la reproducción total o parcial de esta obra, siempre que se cite la fuente.

D. R. ©
Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar
Vista Hermosa III, Campus Central, zona 16, edificio G, oficina 103
Apartado postal 39-C, ciudad de Guatemala, Guatemala 01016
PBX: (502) 2426 2626, extensiones 3158 y 3124
Correo electrónico: caraparens@url.edu.gt
Sitio electrónico: www.url.edu.gt

Las opiniones expresadas en cada ensayo, artículo o documento son de exclusiva responsabilidad de los autores y no necesariamente compartidas por la Universidad Rafael Landívar.

Tabla de contenido

Presentación **VII**
Belinda Ramos Muñoz, Leticia González Sandoval y Luis Pedro Taracena Arriola

Historiografía de los movimientos sociales en las independencias. Los pueblos indígenas en el Reino de Guatemala **1**
Coralia Gutiérrez Álvarez

Los afrodescendientes y su visión de «Libertad» en la independencia de 1821 **21**
Beatriz Palomo

Mujeres trabajadoras, conservadurismo e Iglesia católica en Guatemala del siglo XIX **43**
Brianna Leavitt-Alcántara

Tratamiento legal del matrimonio, concubinato y manutención de los hijos en la era de la independencia de Guatemala **61**
Catherine Komisaruk

Trayectorias diferentes pero entrelazadas: ejemplos de organización social y cultural mayas entre 1750 y 1850 **81**
Diego Vásquez Monterroso

Forjando patria: la prensa y las fiestas del Centenario de la Independencia en Guatemala, 1921 **103**
José Domingo Carrillo Padilla

La diferenciación urbano-rural en la implementación del sistema educativo en Guatemala: una aproximación a las primeras tres décadas del siglo XX **125**
Leticia González Sandoval

Entre Ilom y el bicentenario **141**
Alejandro M. Flores Aguilar

Guatemala bicentenaria. Idea de nación, nacionalismo y educación cívica en la historia **161**
Néstor Véliz Catalán

Presentación

I. Motivos y estructura

El presente volumen es parte de una iniciativa de entregas especiales, impulsada por la Vicerrectoría de Investigación y Proyección (VRIP) desde el año 2018, a través de la revista *Eutopía*, en el marco de las reflexiones y aportes que en esta casa de estudios se realizan en torno al Bicentenario de independencia del Reino de Guatemala de España. Para el efecto, se conformó un comité editorial científico, compuesto por dos académicas y un académico de nuestra universidad[1].

Cuando se lanzó la iniciativa, se planteó como objetivo abonar al conocimiento de la independencia de Guatemala y Centroamérica a partir de un conjunto de escritos críticos que analizasen los hechos y procesos ocurridos, los protagonismos de los actores, los conceptos e ideas de la época, así como su resignificación a lo largo del tiempo; esto es, una mirada de la independencia que partiera de sus momentos constituyentes, del proceso histórico que devino y de la valoración presente de su significado. Este último sentido marcado hoy por el simbolismo, la globalización y la retirada de una historia estatal nacionalista.

Con este objetivo, empezamos a identificar una serie de ejes que considerábamos relevantes para la comprehensión de este suceso, los cuales serían vistos desde una perspectiva diacrónica y sincrónica, y al mismo tiempo crítica, frente a un presente poco esperanzador. Estos ejes fueron definidos como: *Pasado. La historia vieja; El proceso. la historia vista en movimiento y construcción; y La historia hoy*[2].

1 Belinda Ramos, licenciatura en Ciencia Política y Sociología, con especialización en Estudios Latinoamericanos; estudios de doctorado en Sociedad, Política y Economía de América Latina; directora de la revista de investigación y proyección *Eutopía* y de la unidad homónima. Leticia González Sandoval, historiadora, doctorado en Historia por la Universidad de Sevilla, investigadora del Instituto de investigación y proyección sobre el Estado, de la Vicerrectoría de Investigación y Proyección (VRIP), Universidad Rafael Landívar. Luis Pedro Taracena, historiador, por la Universidad Nacional de Costa Rica, investigador del Instituto de investigación y proyección sobre dinámicas globales y territoriales, de la VRIP/ URL.

2 Se identificaron 10 ejes sobre los que articular los estudios o contribuciones: 1) hecho/procesos de independencia; 2) conceptos e ideas centrales; 3) la independencia vista desde los distintos actores y territorios; 4) conformación y tranformación del Estado y sus elementos básicos, importancia del sistema educativo en la conformación de identidades nacionales y la ciudadanía; 5) aspectos rituales, simbólicos, narrativos, arquitectónicos y festividades; 6) religiosidad e independencia; 7) dinámicas territoriales y de poder habidas; 8) el bicentenario de independencia visto desde cada país y de Centroamérica, como región; 10) escritos o comentarios sobre fuentes documentales sobre la independencia y el centenario.

El primer eje definido fue el hecho/proceso de independencia –alrededor de 1821–. En el pasado –historia vieja– se buscó discernir sobre lo que fue la independencia, su desencadenamiento y diferenciación con el resto de América Latina. Como proceso –la historia en proceso–, se buscó identificar lo emergente durante el periodo de la independencia, por ejemplo: el ascenso ladino; y como presente –la historia hoy vista críticamente–, se buscó una valoración desde hoy y los sujetos del hoy sobre el hecho de independencia. Una valoración que –no sobra decir–, en los debates o posicionamientos políticos de actores, incluyendo académicos e historiadores, no deja de estar ideologizada y polarizada, como la sociedad misma; mientras que se constata la reminiscencia y puesta en escena –año con año– de la historia construida oficialmente, desde los dominios del poder –las instituciones y actores en el poder–, la escuela y la cultura; o como nos señala Gustavo Palma, al referirse a los discursos historiográficos generados por los intelectuales orgánicos en diferentes momentos del desarrollo histórico del país. Estos «han sido útiles para sustentar el desenvolvimiento e imposición de determinados argumentos ideológicos que, además, han sido soportes centrales del sistema político y económico dominante»[3]. Se posicionan como «'verdades sociales' útiles para los grupos políticos y económicos hegemónicos»[4], y se transmiten o «se les trasladan mediante mecanismos como la educación, la ritualidad simbólica, las efemérides, etc.»[5].

En este segundo volumen de las Entregas especiales Bicentenario, quisimos centrarnos en la compilación de diferentes estudios sobre los actores sociales y sus visiones, presentes y/o ausentes durante el proceso de independencia, pero que la historiografía tradicional –salvo algunas excepciones– tendió a olvidar o invisibilizar; tales son las comunidades y pueblos originarios, las mujeres, afrodescendientes y mestizos; actores que hoy siguen teniendo una relevancia significativa, a pesar de las muchas transformaciones sociales sufridas en el tiempo.

3 Gustavo Palma Murga, «Enseñanza de la Historia en y sobre Guatemala y Bicentenario. Algunas reflexiones», en Entrega especial Bicentenario, volumen 3. *200 años después. Viendo hacia el futuro,* coordinado por Belinda Ramos Muñoz, Leticia González Sandoval y Luis Pedro Taracena Arriola [En edición], 10.
4 Palma Murga, «Enseñanza de la Historia en y sobre Guatemala», 10.
5 *ibid.*, 11.

Viejas diferencias étnicas se han reactualizado y/o resemantizado en el debate moderno, siendo fundamental para la sociedad guatemalteca. Asimismo, hay un ímpetu historiográfico por analizar la acción de las mujeres en la historia del país, siempre presentes en los procesos, pero también anuladas de los protagonismos. En el conocimiento de estos tiempos la historiografía indica, cada vez más, cómo el proceso fue mucho más complejo que lo transmitido por las historias liberal y nacionalista, con la cual fuimos formados, con esas «verdades sociales» que hoy fuertemente son cuestionadas.

Además de recorrer la perspectiva de los actores sociales, en este volumen incorporamos dos artículos más que se sitúan en las décadas del centenario de la independencia, uno sobre sus festejos en 1921 y su significado histórico, y otro sobre el sistema educativo en las primeras décadas del siglo XX, base –en cierta medida– del sistema de diferenciación y desigualdad que hoy subsisten en el ámbito educativo y que se ha hecho evidente en la coyuntura de la pandemia. Cerramos este volumen con un trabajo sobre las ideas de nación, nacionalismo y educación cívica.

En el marco del bicentenario se han reavivado nuevas propuestas alrededor de las relaciones societales en el país, así como demandas de una recomposición del Estado guatemalteco, el cual ya no encaja en el ideal republicano y nacional decimonónico. Hoy, el bicentenario apunta a una reflexión activa y propositiva alrededor de los conceptos de nación, república o Estado de una manera diferente y de cara a un futuro que acoja a todos y todas. En la coyuntura independentista se deseaba un futuro esperanzador, aunque había mucha incertidumbre por lo nuevo desconocido. En el centenario el discurso ya estaba divorciado de una realidad social contradictoria. En el bicentenario, las expectativas de futuro son menos ingenuas, con parecida incertidumbre y con afán de buscar salidas incluyentes.

II. El recorrido de los autores

En su trabajo «Historiografía de los movimientos sociales en las independencias. Los pueblos indígenas en el Reino de Guatemala», Coralia Gutiérrez Álvarez refiere al olvido de la historiografía sobre las movilizaciones de los pueblos del común reclamando sus derechos en las primeras décadas del siglo XIX.

Hace un repaso de la historiografía centroamericana, «desde las primeras obras que se ocuparon de tales movimientos, influidas por el positivismo liberal, el nacionalismo o el marxismo, hasta los trabajos recientes que armonizan con corrientes como los *subaltern studies* [estudios subalternos], la nueva historia política o que buscan una nueva integración de estos distintos enfoques»[6]. Da especial atención a sus propuestas metodológicas para analizar la acción política de los pueblos originarios en dichas décadas y su importancia en el proceso de independencia.

La autora refiere a algunos movimientos y rebeliones estudiados –como los de Totonicapán (1820), Granada y León en la actual Nicaragua (1811), San Salvador (1811), Belén (Guatemala, 2013), Patzicía (1811), Chichicastenango (1813), Masaya, Rivas, Nueva Segovia, Cartago, Nicoya, entre otros–, algunos de carácter meramente local, pero otros de dimensiones territoriales regionales. Asimismo, menciona las formas de lucha de dichos levantamientos, encontrándose entre ellas formas clásicas de la costumbre, motines, llamados a cabildos, y otras nuevas que abrieron las Cortes de Cádiz; así como a las causas que originaron los mismos, encontrándose entre estas las reformas –fiscales y sobre la tenencia de la tierra– de la Corona española desde mediados del siglo XVIII, que afectaron y presionaron especialmente a las comunidades indígenas y las nuevas relaciones políticas que se dieron con el constitucionalismo gaditano. Ello, en un contexto de crisis política –por las pugnas de las élites provinciales– y económica, por la caída de la producción y exportación en las economías locales, las plagas de langosta e inundaciones y por una presencia de otros sectores subordinados con demandas y expectativas.

El trabajo de Beatriz Palomo, «Los afrodescendientes y su visión de "libertad" en la independencia de 1821» nos narra la historia, a partir de varios casos documentados, de la búsqueda «por todos los medios, legales e ilegales», en la que la población afrodescendiente luchó por recuperar su libertad –y con ello su dignidad humana–[7]; un hecho histórico que –señala la autora– es poco conocido por las y los guatemaltecos de hoy. Palomo plantea que, al ser las personas esclavas consideradas cosas por el derecho colonial, y que la

6 Coralia Gutiérrez Álvarez, «Historiografía de los movimientos sociales en las independencias. Los pueblos indígenas en el Reino de Guatemala», en Entrega especial Bicentenario, volumen 2, 1.

7 Beatriz Palomo, «Los afrodescencientes y su visión de "libertad" en la Independencia de 1821», en Entrega especial Bicentenario, volumen 2, 22.

esclavitud subsistió después de la declaración de la independencia en 1821, «no es prudente hablar de participación de la población de ascendencia africana en dicho proceso»[8]; a diferencia de otros territorios, como la guerra de independencia librada en Venezuela, donde –a partir de la promesa de libertad– la población afrodescendiente se involucró en las cruentas guerras. Paradójicamente, –señala la autora–, el escudo de Guatemala es el único que incorpora la palabra libertad.

La autora cierra el artículo con una reflexión en torno a las secuelas que hoy se viven en Guatemala debido al colonialismo y, en específico, a la esclavitud a la que se vieron sometidos los pueblos indígenas y, después, los afrodescendientes obligados a venir al continente desde África, siendo la principal el racismo en un país de fuerte presencia mestiza, en la que se ha configurado una sociedad altamente fraccionada y un sentido de nación excluyente, que sigue sin reconocer a los otros.

Brianna Leavitt-Alcántara, en «Mujeres trabajadoras, conservadurismo e Iglesia católica en Guatemala del siglo XIX», hace un llamado a superar el olvido de la historiografía moderna de la participación activa de estas mujeres en el proceso conflictivo de formación de la nación, así como la complejidad política, social y cultural de la relación de las mujeres con el conservadurismo y la Iglesia católica.

El estudio –centrado en las mujeres viudas y solteras de la clase baja, muchas mestizas y mulatas de la capital– resalta cómo el género, la clase, el estado marital y la religión se entrecruzaron con las luchas políticas en la formación de la nación del siglo XIX. Narra cómo muchas mujeres guatemaltecas se aliaron activamente con la Iglesia católica y los movimientos políticos conservadores durante y después de la independencia, reconsiderando los orígenes e importancia del conservadurismo femenino.

La autora plantea que, durante el periodo colonial, las mujeres soportaban el patriarcado, el paternalismo y la desigualdad, pero también contaban con derechos y protecciones, muchos de los cuales fueron despojados con la independencia. Sin embargo, las mujeres trabajadoras no fueron fácilmente

8 Palomo, «Los afrodescencientes y su visión de "libertad"», 22.

marginadas tras la independencia –nos dice la autora– pues se negaron a retirarse de la esfera pública, reclamaron el derecho moral y se adaptaron creativamente a las circunstancias del siglo XIX. Por otro lado, la autora sustenta que «aunque el republicanismo liberal del siglo XIX intentó eliminar a las mujeres de la esfera política pública, ellas participaron activamente en protestas, disturbios y otras formas de "política callejera", así como en la creación de nuevas asociaciones religiosas católicas»[9].

Catherine Komisaruk abona al conocimiento de los derechos de las mujeres en el siglo XIX con el estudio «Tratamiento legal del matrimonio, concubinato y manutención de los hijos en la era de la independencia de Guatemala». En el mismo se evalúa las leyes familiares liberales guatemaltecas decimonónicas, contextualizadas en su trasfondo histórico de leyes y prácticas coloniales tardías, a partir del análisis de la legislación y los expedientes judiciales y protocolos de escribanos de las últimas décadas de la colonia, principalmente de las ciudades de Santiago y la Nueva Guatemala. Muestra que, en vísperas de la independencia, tanto las prácticas populares como las decisiones judiciales frecuentemente se apartaron de la legislación.

Conforme a la autora, el Estado colonial tardío permitió a las mujeres una gama más amplia de derechos que las leyes escritas. Además, los tribunales otorgaron cierto grado de legitimación a las uniones formales, exigiendo repetidamente a los hombres que mantuvieran a los hijos nacidos fuera del matrimonio. En este contexto, ciertos aspectos de la legislación liberal de la familia del siglo XIX parecen retrógrados en cuanto que «la visión del liderazgo no buscaba un cambio claro en los ideales de la élite de género y familia, y el gobierno liberal no significó la liberación para la mujer de las inequidades de las estructuras de género»[10]. Paradójicamente, nos indica la autora, «la legislación liberal decimonónica con respecto a la familia reinscribió en gran medida las viejas ideologías coloniales, a pesar de que en las vísperas de la independencia estas

9 Brianna Leavitt-Alcántara, «Mujeres trabajadoras, conservadurismo e Iglesia católica en Guatemala del siglo XIX», en Entrega especial Bicentenario, volumen 2, 43-44.
10 Catherine Komisaruk, «Tratamiento legal del matrimonio, concubinato y manutención de los hijos en la era de la independencia de Guatemala», en Entrega especial Bicentenario, volumen 2, 78.

habían sido anuladas en parte por prácticas populares y decisiones judiciales»[11], «en lugar de seguir las prácticas más flexibles de la colonia tardía»[12].

En el trabajo «Trayectorias diferentes pero entrelazadas: ejemplos de organización social y cultural mayas entre 1750 y 1850», Diego Vásquez Monterroso analiza a los pueblos mayas de Guatemala a partir de las prácticas moldeadas durante la colonia y la vida republicana temprana. No obstante, destaca que, aunque mucho de su devenir histórico fue marcado por las transformaciones de finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX, sin embargo «su pasado más lejano, anterior a la invasión europea, es un elemento clave para entender sus particulares trayectorias históricas»[13].

El autor concluye que la independencia de España en 1821 no contó con una amplia participación indígena y que el formalismo acaecido el 15 de septiembre no tomó en cuenta a las poblaciones mayas más allá de la referencia a la «posible declaración de hecho», es decir, violenta, que podían tomar los grupos subordinados de la sociedad[14]. Según el autor, las sociedades mayas eran ajenas a esta dinámica independentista, aunque el desorden político y económico desde 1780 hasta 1820 fue aprovechado para aumentar la virulencia de sus demandas y la cantidad de rebeliones.

En el estudio «Forjando patria: la prensa y las fiestas del Centenario de la Independencia en Guatemala, 1921», José Domingo Carrillo Padilla describe, por medio de la consulta hemerográfica, los festejos del centenario de la independencia en Guatemala como un acto lúdico de sociabilidad, legitimador de la historia nacional y como apoyo en la construcción del Estado; esfuerzo realizado por el gobierno de Carlos Herrera, a través de la prensa, como vehículo de transmisión de las ideas nacionalistas.

El artículo analiza las expresiones de la fiesta septembrina, tales como el programa, las instituciones participantes, los lugares destinados para el festejo, los discursos patrióticos y la concurrencia, entre otros aspectos. La

11 Komisaruk, «Tratamiento legal del matrimonio, concubinato y manutención», 78.
12 *ibid.*, 65.
13 Diego Vásquez Monterroso, «Trayectorias diferentes pero entrelazadas: ejemplos de organización social y cultural mayas entre 1750 y 1850», en Entrega especial Bicentenario, volumen 2, 81.
14 Vásquez Monterroso, «Trayectorias diferentes pero entrelazadas», 96.

orientación teórica pone de relieve la invención de la historia nacional por iniciativa de las élites políticas, quienes crearon la memoria social, dramatizada en las verbenas septembrinas y registradas por la prensa como genealogía de la nación guatemalteca.

Conforme al autor, «el propósito de activar la memoria histórica a través de las fiestas patrias es insertar a los individuos en esa comunidad imaginaria denominada Estado-nación moderno»[15]. Para Carrillo: «La conmemoración de la independencia es un instrumento de conservación del orden. Encauza los furores ciudadanos hacia la devoción de los valores patrios, hacia la construcción y el sostenimiento de la nación tal y como se le ha conocido hasta el momento»[16].

Leticia González Sandoval, en su estudio «La diferenciación urbano-rural en la implementación del sistema educativo en Guatemala: una aproximación a las primeras tres décadas del siglo XX», realiza un acercamiento a las condiciones del sistema educativo guatemalteco en los primeros treinta años del siglo XX. Pretende mostrar cómo las promesas de la modernidad, la educación para todos, no llegó a concretarse, en gran medida por las necesidades del capitalismo agrario y la lógica excluyente del sistema educativo, donde la diferenciación urbana-rural jugó un papel importante, al ser determinante en la concepción misma del sistema y en su implementación y establecer una relación directa entre la población indígena, mayoritariamente rural, y el acceso a la educación pública.

En este sentido, como sustrato del sistema educativo en el periodo que la autora aborda se encontraba el dilema liberal «civilizar y educar versus producir y explotar», el que se resolvió implementando un sistema diferenciado, por lugar poblado, que en ese momento connotaba una desigualdad étnica, cuyo objetivo era una educación «que no cuestionara la organización jerárquica resultante de la división del trabajo capitalista agrario»[17].

15 José Domingo Carrillo Padilla, «Forjando patria: la prensa y las fiestas del Centenario de la Independencia en Guatemala, 1921», en Entrega especial Bicentenario, volumen 2, 110.

16 José Domingo Carrillo Padilla, «Forjando patria: la prensa y las fiestas del Centenario», 111.

17 Eric Mulot, «A Historical Analysis of the Educational Modalities of Inequalities Management in Costa Rica, Cuba and Guatemala», Compare: A Journal of Comparative and International Education 34, núm. 1 (2004): 77, consultado 24 de abril, 2020, http://dx.doi.org/10.1080/0305792032000180479, citado por Leticia González Sandoval, «La diferenciación urbano-rural en la implementación del sistema educativo en Guatemala: una aproximación a las primeras tres décadas del siglo XX», en Entrega especial Bicentenario, volumen 2, 135.

Alejandro Flores Aguilar, en su ensayo «Entre Ilom y el Bicentenario» nos sitúa el bicentenario en un acontecimiento ocurrido en 1975 en Ilom (municipio de Chajul, Quiché), buscando problematizar la perfomatividad que subyace a la idea de la comunidad política nacional. A partir del relato de un personaje, don Bernal, quien fuera trabajador-colono de la finca de La Perla, se busca analizar «el vínculo entre el concepto de violencia lenta, su relación con el duelo y el sufrimiento de las comunidades indígenas en el mundo finquero; y el doble vínculo que el Estado ha mantenido con los pueblos, en tanto los considera como una parte formal de la sociedad, pero materialmente los hace indistinguibles de la geografía política y los recursos que pueden ser dispuestos para la acumulación de capital»[18].

Entre otros aspectos, el autor nos invita a retomar un debate decimonónico sobre la construcción social de la identidad con el proyecto del Estado nacional, en donde se indaguen los antagonismos entre comunidades locales (casi siempre indígenas) y la comunidad nacional que ha tratado de instaurar el Estado; siendo uno de los desafíos más grandes en el bicentenario –conforme a Flores– cómo, a partir de este punto de inflexión temporal, se puede (o puede servir) para encontrar una condición de oportunidad para llevar a cabo una insurrección ontológica, y con ello la figuración perfomativa de la comunidad por venir.

Finalmente, incorporamos en este volumen el trabajo de Néstor Véliz Catalán, «Guatemala Bicentenaria. La idea de nación, nacionalismo y educación cívica en la Historia», quien aborda la idea de nación construida al principio de la vida independiente a partir de la pugna entre los proyectos conservador y liberal. Conforme al autor, la idea de nación liberal prevaleció en lo ideológico proyectándose hasta nuestros días. Se sostiene que la construcción del nacionalismo, como ideología desde las élites, y estas ideas y simbolismos –tales como el himno nacional y su acento militar– se han ido reproduciendo a través del sistema educativo en las distintas épocas de la historia de Guatemala independiente.

A través del recorrido de estos estudios, podemos resaltar algunas ideas o planteamientos fuertes. En primer lugar, el olvido que la historiografía tradicional ha hecho de los grupos subalternos –castas, comunidades,

18 Alejandro Flores Aguilar, «Entre Ilom y el Bicentenario», en Entrega especial Bicentenario, volumen 2, 142.

movimientos, mujeres…– que componían a las sociedades en transición en las décadas de la independencia del Reino de Guatemala, y que, gracias a una historiografía renovada, hoy podemos conocer y entender de mejor manera su protagonismo y las relaciones sociales, jurídicas, políticas y económicas en las que se insertaban. Lo anterior, siempre o casi siempre desde una posición subordinada, pero con distintos mecanismos de resistencia y rompimiento del orden establecido en un sistema de dominio prefigurado para subsistir, por lo menos hasta mediados del siglo XX, y que se conoce como el Estado finquero.

La segunda idea fuerte que destacan algunos estudios es que el proceso de independencia, a pesar de los cambios que se avecinaban en dichas décadas, y que introdujeron nuevas modalidades de relaciones sociales, de lucha y derechos, no cambiaron sustantivamente las relaciones sociales coloniales prevalecientes. De hecho, en algunos aspectos subsistieron o se restauraron prácticas y legislaciones de carácter colonial, y en algunos casos el liberalismo no supuso cambios sustantivos a legislaciones precedentes, o hubo retrocesos en la situación y relaciones jurídicas propias del colonialismo tardío.

Hoy podemos, en este sentido, comprender y situar los diversos reclamos de estos grupos, mayorías sociales, al no ser contemplados como parte del proyecto nacional hegemónico y hegemonizante, reproducido a través de diversos mecanismos –tales como las conmemoraciones sucesivas de las fiestas patrias, los distintos simbolismos, los medios de difusión monopolizados y el sistema educativo– por las élites dominantes que configuraron y reprodujeron una idea de nación inconclusa, que no contempla la heterogeneidad de la sociedad guatemalteca y que reproduce relaciones sociales de largo arraigo, como son la desigualdad, el racismo y la discriminación étnica y por otros motivos.

Belinda Ramos Muñoz
Leticia González Sandoval
Luis Pedro Taracena Arriola

Guatemala, agosto 2021

Historiografía de los movimientos sociales en las independencias. Los pueblos indígenas en el Reino de Guatemala

Coralia Gutiérrez Álvarez*

Resumen

En las dos primeras décadas del siglo XIX, mucha gente del común de los pueblos en el antiguo Reino de Guatemala reclamó lo que consideraban sus derechos, pero sus movimientos han recibido poca atención de parte de los estudiosos del pasado. Aquí se sigue el curso de la historiografía centroamericana, desde las primeras obras que se ocuparon de tales movimientos, influidas por el positivismo liberal, el nacionalismo o el marxismo, hasta los trabajos recientes que armonizan con corrientes como los *subaltern studies,* la nueva historia política o que buscan una nueva integración de estos distintos enfoques. Se da especial atención a sus propuestas metodológicas para analizar la acción política de los indígenas.

Palabras claves: Centroamérica, historia, indígenas, popular, política.

* Profesora e investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego», Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Introducción

El tema de los movimientos sociales en la independencia ha sido poco frecuente en la historiografía centroamericana, a pesar de que desde 1951 varias voces han señalado la importancia de su estudio para comprender cabalmente los acontecimientos que desembocaron en la declaración de independencia de septiembre de 1821. Entre ellas destacan las llamadas de Daniel Contreras y Guillermo Mayes, Alejandro Marroquín, Severo Martínez Peláez, Héctor H. Samayoa Guevara, Francisco Peccorini y Julio Pinto Soria. El ambiente intelectual en que se formaron todos ellos y, posteriormente, la influencia de la teoría marxista en las ciencias sociales, contribuyeron a que destacaran en sus estudios la participación de los indígenas y de las denominadas castas en la vida política de las primeras dos décadas del siglo XIX. Con sus estudios se abrió la puerta a trabajos más enfocados sobre estos sectores e influidos por otras corrientes historiográficas, como el de Xiomara Avendaño, Coralia Gutiérrez y Ernesto Godoy y Elizet Payne[1], y a los pocos que, recientemente, han retomado el estudio de los movimientos indígenas, como Aaron Pollack, Arturo Taracena y Mario Ruz, Eugenia López Mejía Velázquez, Xiomara Avendaño y Norma Hernández, y Elizet Payne[2].

Los precursores

Daniel Contreras y Guillermo Mayes se distinguen no solo por iniciar una historiografía que llamó la atención sobre los movimientos sociales y populares, sino por integrar el grupo de los primeros historiadores profesionales en Centroamérica. Ambos egresaron de la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, creada en 1945, en el ambiente cultural de la primavera democrática, una década en que se intentó transformar el país, según la modernidad capitalista de entonces. Esta

1 Ver a: Xiomara Avendaño Rojas, «Pueblos indígenas y república en Guatemala, 1812-1870», en *La reindianización de América,* coordinado por Leticia Reina (México: Siglo XXI, CIESAS, 1993), 109-120; Coralia Gutiérrez y Ernesto Godoy, «Motines y rebeliones de indios durante el proceso de independencia en el Antiguo Reino de Guatemala, 1808-1821» (ponencia presentada en el Congreso Los procesos de la independencia en la América Española, Morelia, México, julio de 1999); Elizet Payne Iglesias, «Sediciosos, subversivos, falaces. Los movimientos sociales en El Salvador (1811-1814)» (Tesis de Maestría Centroamericana en Historia, Universidad de Costa Rica, 1999).

2 El Reino de Guatemala comprendía el área que actualmente ocupa el estado mexicano de Chiapas y los cinco países que van de Guatemala a Costa Rica; en estos trabajos se estudia a todos ellos, en menor medida al primero y al último.

primera generación de historiadores profesionales se formó en un entorno académico entusiasta y al mismo tiempo riguroso, bajo la guía de José Joaquín Pardo Gallardo, primer director del Departamento de Historia y profesor del curso Historia de Centroamérica, quien además se inclinaba por el estudio de la «independencia»[3]. No fue casualidad entonces que Contreras, Mayes, Martínez Peláez y otros de sus compañeros se interesaran por historiar esa época.

Según Contreras «nuestra emancipación ha sido juzgada como una revolución de criollos, pero se necesitó de «un trasfondo popular de prolongado descontento […en donde] hallaremos al artesano (…) a la clase parda y mestiza (…) y, desde luego, a los conglomerados indígenas (…)»[4]. El historiador debía valorar esas muestras de descontento; sostuvo y no podía «negarles el mismo espíritu libertario que movía a otras rebeliones contra el imperio español, como las de El Salvador y Nicaragua en 1811». En el contexto hispano-americano, agregó

> todas las rebeliones contra el gobierno español, y no sólo las dirigidas por criollos, tienen el mismo significado. Por lo tanto, las rebeliones indígenas deben ser interpretadas "como parte de un todo complejo: el proceso histórico que culminó con la proclamación de independencia".[5]

Así, Contreras fue el primero de ellos en llamar la atención hacia el movimiento indígena de Totonicapán en 1820. Esta rebelión, señaló, fue el epílogo de una serie de sublevaciones que habían tenido lugar en los pueblos de Los Altos, desde 1811, cuando se suprimieron los tributos. Fue posible, gracias al liderazgo regional de los indios de San Miguel Totonicapán y, en particular, de Atanasio Tzul y Lucas Aguilar, en un contexto de rebeldía e inquietud generalizada entre los indígenas de todo el reino[6].

Mayes no dedicó su obra específicamente a las rebeliones sociales, pero incluyó un capítulo de «Antecedentes», en donde se refirió a los movimientos de San Salvador, León y Granada en 1811, así como a la «Conjuración de Belén» (1813); además, escribió varios párrafos sobre la rebelión de Totonicapán

3 Jorge Luján Muñoz, «La primera generación de investigadores graduados en la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1945-1958», *Revista Universidad del Valle de Guatemala*, núm. 12 (diciembre 2002): 29-38.

4 Daniel Contreras R., *Una rebelión indígena en el partido de Totonicapán en 1820. El indio y la independencia* (Guatemala: Editorial Universitaria, 2016), 25.

5 *ibid.*, 94 y 96.

6 *ibid.*, 47-49.

en 1820. Asimismo, en uno de los capítulos dedicados a Honduras, incluyó una parte sobre la sublevación del 1 de enero de 1812 en Tegucigalpa y a los «centenares de intelectuales, artesanos, agricultores, indios, mulatos y negros, [… que] fueron acusados y procesados por infidencia, especialmente entre los años 1811 a 1819»[7].

Contreras y Mayes incluyeron apéndices documentales en sus obras que, junto a sus propias referencias, señalaron varios temas por seguir, como los movimientos de San Salvador y Nicaragua (León y Granada), a fines de 1811 y el de Belén en Guatemala; la historia de los condenados de Granada, quiénes eran, cómo pensaban y los tormentos a los que fueron sometidos durante más de un lustro. En ese mismo sentido, lo que significaba ser acusado de infidente en esa época. También aportaron datos acerca de la composición de los movimientos y sus causas. Contreras ratificó que una de las causas más importantes en los pueblos de indios tuvo que ver con el cobro del tributo, en el contexto de la crisis de la monarquía. Igualmente, mostraron que en casi todos los movimientos se expresó un sentimiento anti-españolista.

La vocación positivista, liberal y nacionalista predominante en esos años no fue óbice para que se produjeran los primeros debates y algunos, como el mismo Contreras, ensayaran sus propias interpretaciones. Estas tendencias se extendieron a las siguientes décadas, en el contexto de amplias movilizaciones sociales, que dieron un fuerte impulso a las ciencias sociales en Centroamérica. A los primeros historiadores vinieron a sumarse otros, que igualmente llamaron la atención sobre aquellos que habitaban los sótanos de la sociedad colonial.

En los años sesenta, setenta y ochenta, las perspectivas marxistas fueron las más influyentes. Los enfoques económicos y sociales impregnaron la investigación académica en América Latina. Centroamérica no fue la excepción. Alejandro Marroquín, Severo Martínez Peláez y Julio Pinto Soria, son algunos de los autores más significativos[8]. Los tres autores partieron de establecer cuál era la estructura socio-económica de la época, lo que dio lugar a develar a otros

7 Guillermo Mayes, *Honduras en la Independencia de Centroamérica y anexión a México* (Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1956), 34.

8 Más sobre estos autores en Coralia Gutiérrez Álvarez, «La historiografía contemporánea sobre la independencia en Centroamérica», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates (febrero 2009): 4 y 5. Consultado 24 febrero, 2021, https://doi.org/10.4000/nuevomundo.54642

actores que no habían sido tomados en cuenta por la historiografía anterior. El estudio de Marroquín se distingue por haber subrayado la dimensión étnica y por haber señalado que, si bien San Salvador fue el centro de la rebeldía, el 5 de noviembre de 1811 no se produjo un solo levantamiento, sino una serie de movilizaciones que a lo largo de dos meses abarcaron una buena parte de la provincia[9].

Para Marroquín, las clases sociales durante la colonia se presentan ocultas bajo formas de categorías étnicas: españoles, criollos, mestizos, mulatos e indios, cada grupo con diferentes motivaciones e intereses. En esto último va a coincidir con Martínez Peláez y Pinto Soria. Otras coincidencias importantes se dan en la descripción de las cargas que pesaban sobre indígenas, mestizos y mulatos, así como en el papel neutralizador o pacificador de los criollos[10]. Igualmente, todos ellos concuerdan en la existencia de una facción republicana en San Salvador, León, Granada, Tegucigalpa y Ciudad de Guatemala, que Marroquín asocia con los mestizos, Martínez Peláez y Pinto Soria con las capas medias, aunque para este la mayor parte de los «republicanos progresistas» provenían de los sectores dominantes[11].

La contribución de Severo Martínez Peláez al estudio de los movimientos indígenas proviene principalmente de su obra inconclusa *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*[12], de las preguntas que planteó y de los casos de estudio que incluía su proyecto. Todos ellos extraídos de procesos judiciales a los rebeldes, depositados en el Archivo General de

9 Xiomara Avendaño Rojas, «La independencia en Guatemala y El Salvador: Una nueva visión sobre los actores», en *Debates sobre las independencias iberoamericanas,* editado por Manuel Chust y José Antonio Serrano (Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2007), 237-254.

10 Alejandro Marroquín, *Apreciación sociológica de la Independencia Salvadoreña* (San Salvador: Universidad de El Salvador, Instituto de Investigaciones Económicas, Facultad de Ciencias Económicas, 1964). El autor se refiere a la «traición» de los criollos, a propósito de los movimientos de «las masas indias y mestizas de San Salvador» en 1811 y 1814.

11 Marroquín, *Apreciación sociológica*, 61-63 y 86. Severo Martínez Peláez, *La Patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (San José, Costa Rica: EDUCA, 1979); ver páginas 322, 323, nota 156, 326-330; quien los define como «grupo liberal-revolucionario» y lo refiere constantemente. Julio César Pinto Soria, *Centroamérica, de la colonia al Estado nacional (1800-1840)* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 1986), 86.

12 Severo Martínez Peláez, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas,* Cuadernos de la Casa Presno, núm. 3 (México: Universidad Autónoma de Puebla, 1985). En *La Patria del criollo*, Martínez Peláez anunció que su próxima obra estaría dedicada a la independencia (ver cap. VI, nota 146). Allí mismo destacó el papel de las capas medias altas urbanas y rurales, militares, sacerdotes, agricultores y «tratantes», algunos de ellos indígenas, para mostrar que, teniendo concepciones distintas, sus proyectos no solo diferían, sino hasta podían ser contrarios, *ibid.,* 321.

Centroamérica; varios correspondientes a las dos primeras décadas del siglo XIX y a Totonicapán en 1820, en donde las circunstancias del imperio y las particularidades del lugar hicieron que el motín se convirtiera en rebelión[13]. Este, como otros alzamientos contemplados en el plan de su obra, quedaron sin contarse. Sin embargo, en la primera parte publicada empezó a responder las preguntas centrales de su investigación, señalando las causas y las características de la «violencia de indios», así como las de la represión[14]. Las causas principales de los «motines», señaló, estuvieron asociadas al cobro de los tributos y al repartimiento forzado de mercancías y algodón para hilar.

En el libro de Pinto Soria se retoma la cuestión de los tributos, para afirmar que, durante la primera mitad del siglo XIX se produjo una lucha antifiscal de los indígenas y otros grupos populares. Este autor propone observar los movimientos populares en dos etapas: 1811-1821/23 y 1823-1840[15]. A partir de 1811, afirma, se produce «un desbordamiento anticolonial» y «las masas populares» irrumpen, con reivindicaciones económico-sociales y nuevos motivos de conflicto; destacadamente la lucha por el poder local, en el marco del sistema electoral inaugurado con la Constitución de Cádiz[16]. El cabildo, dice Pinto Soria, será la institución del momento de la transición[17].

Para Pinto Soria «las masas populares» constituyeron el nervio central de todos los acontecimientos políticos que se dieron entre 1811 hasta 1823»[18]. Sin embargo, «su carácter espontáneo y su propio radicalismo» evitaron que llegaran a ser una amenaza para el régimen, que tomó las medidas necesarias para contenerlas. «[La…] efervescencia revolucionaria (…) sembró pavor entre los miembros de la elite»[19]; se temía que cundiera el radicalismo de revolución mexicana y haitiana, sostiene este autor. A las protestas indígenas se refiere

13 Martínez Peláez, *Motines de indios*, 30. Ver también David McCreery, «Atanasio Tzul, Lucas Aguilar, and the Indian Kingdom of Totonicapan», en *The Human Tradition in America Latina. The Nineteenth Century,* editado por Judith Ewell y William H. Beezley (Estados Unidos, Delaware, Wilmington: SR. Books,1989).

14 Martínez Peláez, *Motines de indios*, 9. Preguntas como: ¿Existe alguna relación entre los motines y los movimientos de independencia en general? ¿Es posible considerar los motines como movimientos de emancipación, de independencia local o regional, concebida esta por los indios de manera propia y peculiar?

15 Pinto Soria, *Centroamérica*, 88.

16 *ibid.*, 89-90.

17 *ibid.,* 93.

18 *ibid.,* 137.

19 *ibid.,* 122-123.

como «rebeldías menores»[20] y concluye que «la importancia del movimiento popular solo pudo reflejarse como factor de presión»[21].

Al acercase el sesquicentenario de la declaración de independencia, en 1971, se produjo una oleada de publicaciones sobre el tema. Entre ellas los *Ensayos* de Héctor H. Samayoa Guevara, uno de los cuales trata del proceso que se siguió al indígena Manuel Paz, por sospecha de infidencia, en enero de 1812[22]. Ricardo Falla escribió «Actitud de los indígenas de Guatemala en la época de la independencia, 1800-1850». Para él «la Independencia […no tuvo] efectos en el interior indígena»; no significó ninguna solución, por ejemplo, para los antiguos problemas de linderos que los del pueblo de San Antonio Ilotenango tenían con los de Santa María Chiquimula; en cambio los conflictos entre ellos «cortaron la posibilidad de alianza», como la que sí se produjo entre los pueblos circunvecinos de Totonicapán, incluidos los chiquimultecos[23].

La obra de Francisco Peccorini parece ser parte de esa oleada historiográfica[24]. El autor sigue, amplía y documenta la idea de Marroquín: en el otoño de 1811, hubo en el actual El Salvador una serie de movimientos que abarcaron a distintos grupos sociales y cuya agitación se mantuvo durante varios meses. El centro de la protesta fue San Salvador, cuyo ejemplo y «agentes» llevaron la rebelión a toda la provincia. Dos pueblos de indios destacaron en estos movimientos, Santa Ana y Metapán; en el primero la mayor parte de los alzados fueron mulatos y en el segundo sí destacó la participación indígena, cuya ira se sumó temporalmente a la de los ladinos. El autor sostiene que, en estos casos, no hubo motivación antimonárquica, ni antirreligiosa, sino «un odio inveterado contra los peninsulares y un desasosiego (…) profundo, debido a una tributación excesiva»[25].

20 *ibid.,* 106 y 123.
21 *ibid.,* 139.
22 Héctor Humberto Samayoa Guevara, *Ensayos sobre la independencia de Centroamérica* (Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra, 1972), 223-236. Ver también *Los gremios de artesanos en la Ciudad de Guatemala 1524-1821* (Guatemala, Editorial Universitaria, 1962) especialmente, *Motín de Artesanos del barrio de San Sebastián* y «El artesano en la independencia de Centroamérica», *Separata*, *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, núm. LX (1963): 111-132.
23 Ricardo Falla, «Actitud de los indígenas de Guatemala en la época de la independencia, 1800-1850. El problema de los límites entre las comunidades de Santa María Chiquimula y San Antonio Ilotenango», *Estudios Centroamericanos*, Revista de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, núm. 278, (diciembre 1971): 702, 714 y 717.
24 Francisco Peccorini Letona, *La voluntad del pueblo en la emancipación de El Salvador* (San Salvador: Ministerio de Educación, 1972).
25 Peccorini, *La voluntad del pueblo*, 31.

A principios de 1814, dice Peccorini, se produjo una «insurrección» cuyas causas y fuerzas ideológicas fueron las mismas del movimiento 1811, con la diferencia de que para entonces ya se había jurado la Constitución de 1812; la lucha política fue abierta y, mediante elecciones «populares», los del partido independentista ocuparon los «puestos claves» del ayuntamiento sansalvadoreño. Así pues, concluye, desde 1811 existió un proyecto de independencia en San Salvador, en el que participaron dos fuerzas: «los próceres» y el «pueblo», pero este siempre manifestó su autonomía y su vocación regalista, en 1811, e «igualista» (seguidores del Plan de Iguala), en 1821[26].

Robert Carmack y Michel Bertrand también se ocuparon de los movimientos sociales, como parte de estudios más amplios. Al estudiar la zona de las Verapaces, Bertrand sostuvo que: «La derogación del tributo y la de repartimientos de trabajo fueron algunas de las promesas hechas a los indígenas para que mantuvieran la neutralidad en la lucha de independencia»[27]. En su etnohistoria de los K'iche'[28], Carmack dedicó un capítulo a los «motines» en la época de la independencia, que luego ampliaría en *Rebeldes de los Altos*[29]. Para él los «indígenas de México y Centroamérica se politizaron» al participar en las luchas independentistas dirigidas por los criollos y mestizos, sus movimientos en Momostenango lograron suprimir el tributo, además de constituir uno de liberación respecto del control y la explotación que ejercían los criollos y ladinos.

Estos autores prepararon el campo para los primeros estudios más enfocados en los movimientos sociales y en los pueblos indígenas, como los de Payne (1999), Avendaño (1993) y Gutiérrez y Godoy (1999), así como a los pocos que, más recientemente, se ocupan de la participación indígena, como Pollack, Payne, Taracena y Ruz, Avendaño y Hernández, y López Mejía Velázquez. En seguida se examinan estas obras y otras relacionadas, para establecer los conocimientos y puntos de partida que aportan al estudio de los pueblos indígenas en los procesos sociales y políticos que condujeron a la llamada independencia.

26 *ibid.,* 129.

27 Michel Bertrand, *Terre et société coloniale. Les communautés Maya-Quiché de la région del Rabinal du XVI au XIX siècle* (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1987), 198.

28 Robert Carmack, «Motines indígenas en Momostenango en la época de la Independencia de Guatemala», en *Historia social de los k'iche's* (Guatemala: Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco, 2001), 239-263. La primera edición de este trabajo fue en 1979.

29 Robert Carmack, *Rebels of highland Guatemala: the Quiché-Mayas of Momostenango* (Oklahoma, Norman: University of Oklahoma Press, 1995) (Civilization of the American Indian series, v. 215).

¿Nueva historia política o historia social de las localidades y regiones?

En 1993, Xiomara Avendaño planteó tres de los cambios más significativos para la comprensión de los movimientos indígenas, en el período que se abre en 1812 hacia fines del siglo: la reforma del sistema de recaudación fiscal y de la tenencia de la tierra, iniciados por la Corona desde la segunda mitad del XVIII, y las nuevas relaciones políticas, que iniciaría el constitucionalismo. La Constitución de 1812, proporcionó el marco para la representación política; el ayuntamiento pasó a convertirse en actor principal, las disputas alrededor de él enfrentaron a ciudades y pueblos, así como la organización interna del gobierno en las localidades. En algunos lugares se aceptaron los municipios mixtos (ladinos-indígenas), pero en muchos otros se luchó por el derecho a conservar su propia organización municipal y aun se pidió la salida de los ladinos del pueblo. La autora concluye que, durante buena parte del siglo XIX, las nuevas prácticas políticas se mezclaron con las antiguas. La introducción de la «[…] población india en el nuevo sistema político se hizo a través del antiguo cabildo colonial»[30].

El trabajo de Gutiérrez y Godoy sobre las protestas indígenas en la Provincia de Guatemala sigue los casos que Martínez Peláez había esbozado en *Motines de indios*. El espacio principal de estos movimientos fue el altiplano central y occidental, especialmente la Alcaldía Mayor de Totonicapán-Huehuetenango. Se produjeron al menos en dos oleadas (1811-1815 y 1818-1821), la mayor parte de ellos motivados por el descontento por el pago de tributos y en el contexto de los cambios que conllevó la crisis de la monarquía española. Para los autores: «la acción colectiva de los indios empezó a cambiar de carácter y alcance», en tanto que ya no solo se reivindicaba la supresión del tributo sino su condición de ciudadanía, según la Constitución de Cádiz. «Los pueblos buscaban hacer su propio gobierno […una] independencia local [que…] hoy (…) llamaríamos autonomía»[31].

30 Avendaño, «Pueblos indígenas», 109, 119.
31 Gutiérrez y Godoy, «Motines y rebeliones», 36, 37.

El trabajo que presentó Payne en ese mismo año retomó el estudio de los movimientos sociales en El Salvador. Como Marroquín y Peccorini, Payne contradijo la idea de que el movimiento de 1811 en esa provincia tuvo como único centro a la capital y a sus directores solamente a los criollos, mostrando que varias localidades, algunas de ellas indígenas, participaron en las protestas, pero fue bastante más allá. La autora subrayó que, en los casos más significativos –Santa Ana y Metapán– la composición fue multiétnica, con una abundante cantidad de mulatos y mestizos. Propuso caracterizar la protesta como comunal, teniendo a la vista las ideas de otros historiadores que han estudiado los movimientos de antiguo régimen. Asimismo, Payne mostró que los movimientos de 1814 incluyeron a los barrios de los alrededores de San Salvador. Según ella, las protestas populares del otoño de 1811 tuvieron una motivación económica, que en algunos casos desembocó en una política. Tres años más tarde, con el nuevo orden constitucional vigente, las disputas políticas alrededor del gobierno local se pusieron en primer plano[32].

Para Avendaño, Gutiérrez y Godoy, y Payne, la crisis de la monarquía y los cambios políticos e institucionales que implicó explican mucho de los movimientos sociales de la segunda década del siglo XIX, pero no son los únicos factores explicativos, ya que el descontento entre los grupos populares –incluidos los indígenas– estuvo relacionado con las cargas que pesaban sobre ellos, así como con la costumbre.

Al dar la vuelta al siglo XXI, empezaron a publicarse las primeras obras que en América Latina y en Centroamérica iniciaron la llamada nueva historia política, y que hasta ahora ha predominado en la reciente producción historiográfica sobre la independencia en el istmo. A partir de la idea de una «revolución hispánica» que abarcó las dos orillas del Atlántico, se ha privilegiado el poder explicativo de la crisis de la monarquía en general y del constitucionalismo gaditano en particular, el papel de las instituciones, los conceptos y las representaciones[33]. Sin embargo, desde poco más de una década para acá,

32 Payne, «Sediciosos, subversivos», 141, 154, 175.

33 Las obras que dieron la pauta fueron: François Xavier Guerra, *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (México: Editorial MAPFRE, 1992). Mario Rodríguez, *El experimento de Cádiz en Centroamérica, 1808-1826* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984). La primera edición fue en inglés y salió en 1978; como se analiza en Gutiérrez, «La historiografía contemporánea», 16-17, y también en Aaron Pollack, *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales* (México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013), 46.

inspirada en enfoques relativamente eclécticos, en donde destaca la corriente de los estudios subalternos, puede observarse lo que podríamos denominar una vuelta a atender el ámbito de lo económico y social, señalados por los precursores[34]. Dentro de este campo se inscriben las obras de Aaron Pollack, las de Elizet Payne, Xiomara Avendaño y Norma Hernández, Eugenia López Velázquez y Mario Humberto Ruz y Arturo Taracena.

Estas investigaciones proponen que los «subalternos» no fueron ajenos a las dinámicas políticas de la primera mitad del siglo XIX –incluidas las desatadas por la crisis de la monarquía– y que, en determinados momentos, «su papel fue protagónico, aunque ignorado por la historiografía». Así ocurrió en las provincias de San Salvador, Nicaragua y la Villa de Tegucigalpa[35] o en la zona de Los Altos de Guatemala, la de mayor densidad indígena en el reino, en donde las acciones de los pueblos ejercieron una fuerte presión sobre el gobierno colonial, que lo obligó a afinar sus mecanismos de control militar, aunque también a buscar neutralizar la movilización social.

Pollack estudia el levantamiento K'iche' en Totonicapán, en 1820: «el más grande e importante de la época colonial en el territorio que hoy conforma la República de Guatemala», –dice– que incluyó a gran cantidad de actores políticos y económicos que estaban presentes en los pueblos, como los funcionarios civiles y militares españoles, funcionarios indígenas, comerciantes españoles y ladinos, milicias ladinas, parcialidades indígenas, con sus caciques, nobles y maceguales[36]. Privilegiando la construcción social de los espacios políticos, este autor propone un nuevo enfoque de la participación indígena en las dos décadas previas a la declaración de la independencia. Plantea una perspectiva que tenga a la vista las dinámicas locales, regionales e imperiales, alrededor de las cuales se tejían las redes de poder en esa época.

34 Pollack, *La época de las independencias*, 52. Propone que la nueva historia política podría integrarse con otras corrientes, «en una nueva síntesis entre la generación anterior de historiadores, que enfatizaban lo social y económico dentro de la larga duración, y la nueva, que se enfoca en un análisis preciso del periodo de la independencia con especial atención a las instituciones y los lenguajes políticos».

35 Ver Edgar Soriano Ortiz *1812. La rebeldía popular de Tegucigalpa en el contexto de los levantamientos en Centroamérica (1809-1812)* (Tegucigalpa: Ñ editores, 2013).

36 Aaron Pollack, *Levantamiento k'iche' en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas* (Guatemala: AVANCSO, 2008), xxiv.

Para él, este fue un movimiento popular de los k'iches por la autonomía regional, similar a otros de la zona, en la coyuntura de crisis del imperio español; pero, a diferencia de ellos, su punto de ruptura con el régimen fue el liderazgo indígena, que tradicionalmente había servido como mediador. El momento para rebelarse y declarar la autonomía fue el restablecimiento de la Constitución, en 1820, que actualizaba la prohibición de los tributos y los servicios personales.

La obra propone la idea de lugar para situar la política subalterna; entendido como «la interacción que mantiene [ese lugar…] con otros lugares y sus propias dinámicas internas». El lugar que constituía el pueblo de San Miguel Totonicapán, a principios del siglo XIX, llegó a ser lo que era debido, en parte, dice Pollack, a las capas de experiencias y relaciones históricas del lugar, que fueron cambiantes, según las relaciones de Totonicapán con otros pueblos indígenas cercanos, los cambios en la política imperial y los altibajos de la economía colonial, así como las respuestas locales a todo lo anterior. Respuestas que a su vez fueron producidas por las capas de experiencias acumuladas y que, a su vez, delimitaron el poder de otras relaciones, definiendo los resultados políticos[37].

El colocar los movimientos indígenas en un conjunto de relaciones globales permitió a Pollack profundizar en la explicación de algunos alzamientos, como el de 1813 en Chichicastenango, que había sido asociado por otros investigadores principalmente a un «conflicto por tierras», develando uno de sus fondos: las pugnas entre las elites hispanas en la época de las Cortes de Cádiz. Estas circunstancias estarían también en el fondo de la «protesta» de Patzicía en 1811[38].

Similar a lo ocurrido en las intendencias de San Salvador y León, señala Pollack, las inquietudes sobre los gobernantes y las políticas fiscales motivaron la participación de los macehuales en Patzicía, pero, a diferencia de sus

37 Pollack, *Levantamiento k'iche'*, xviii.

38 Aaron Pollack «Las Cortes de Cádiz en Totonicapán: una alianza insólita en un año insólito, 1813», *Revista Studia Histórica. Historia Contemporánea* 27, (Universidad de Salamanca, 2009): 207-234. «Protesta en Patzicía. Los pueblos de indios y la *vacatio regis* en el Reino de Guatemala», *Revista de Indias*, 78, núm. 272 (2018): 147-173. "Totonicapán, 1820: ¿una de las puntas del iceberg? en *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales,* coordinado por Aaron Pollack, 189-223 (México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013).

paisanos más al sur, los patzicenses no buscaron vincularse con otros pueblos ni formar juntas provinciales. En Patzicía, ante la ausencia de una organización política o militar activa en la región –como la que existía en otras partes de Hispanoamérica–, la protesta se mantuvo a nivel muy local[39].

En la Provincia de El Salvador, entre finales del siglo XVIII y primeras décadas del XIX, se manifestaron diferentes movimientos de carácter anti-fiscal en torno a los estancos de tabaco, aguardiente y pólvora, así como en oposición al aumento de la alcabala y al «fondo de pardos». Estas cargas afectaron a los sectores mayoritarios de la población, compuestos por mestizos, mulatos, negros e indígenas. Elizet Payne sostiene que, en 1811 y 1814, dichos movimientos se caracterizaron primeramente por ser antifiscales y antiespañolistas; para introducirse luego a motivaciones de tipo político, en el marco de la nueva institucionalidad gaditana[40].

Payne también ha hecho un análisis de los movimientos de Nicaragua entre 1812 y 1814. En Granada, epicentro de la protesta, la revuelta surgió del faccionalismo criollo, a lo que se sumaron las peticiones de los sectores populares, que se expresaron con mayor autonomía, debido no solo a la fragmentación del grupo dirigente, sino al aporte político, ideológico y táctico que habrían recibido de parte de los negros franceses, milicianos, provenientes de Haití. Lo que condujo a que la gente planteara sus demandas económico-sociales y luchara por representación en el cabildo local; y que, después, defendiera la ciudad ante el ataque de la tropa española[41].

En lo que toca a los reclamos indígenas, Payne muestra que en Masaya, Rivas y Nueva Segovia se quejaban por el mal trato de los ladinos y las autoridades locales y por el pago de tributos[42]; en otras poblaciones, dice, también se produjeron protestas. El movimiento de Rivas influyó en los que se dieron días después en Nicoya y Cartago; hubo insubordinación de milicias en el Fuerte

39 Pollack, «Protesta en Patzicía», 168.

40 Elizet Payne Iglesias, «¡No hay Rey, no se pagan tributos! La protesta comunal en El Salvador. 1811», *Revista Inter.c.a.Mbio sobre Centroamérica y El Caribe* 4, núm. 5 (2007): 15-43.

41 Elizet Payne Iglesias, «Poderes locales y resistencia popular en Nicaragua, 1808-1813», en *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales,* coordinado por Aaron Pollack (México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013).

42 Señala la autora que «los funcionarios les exigían los tributos ya abolidos y (…) les ocultaban información que les favorecía […]». Payne, «Poderes locales», 146.

de San Carlos y en el Partido de Chontales, cuatro eventos que aún no han sido estudiados[43]. Si bien, la protesta social en la Provincia de Nicaragua fue semejante a la que se dio en otros pueblos del reino, tuvo como particularidad la lucha contra la esclavitud y el protagonismo de las milicias[44].

Xiomara Avendaño y Norma Hernández también proponen una interpretación de los movimientos de El Salvador y Nicaragua en 1811. Consideran que fueron levantamientos donde los sectores populares protestaban por asuntos fiscales, mal trato y por cierto sentimiento anti-españolista. En cambio, las elites, en el momento de la crisis política de la monarquía, se hicieron eco del espíritu juntista y buscaron adoptar el constitucionalismo en su propio beneficio. Dicen que no encontraron evidencia de que «fuesen levantamientos independentistas, en cambio observaron una actitud a la negociación y apego a la institucionalidad», pocas veces destacada en la historiografía. Sin embargo, muestran que sí se produjeron protestas y levantamientos de mestizos e indígenas en la Intendencia de Nicaragua, durante todo el siglo XVIII y primera década del XlX, por reparto de mercancías, la intromisión en las elecciones, por el abuso en los bienes de cofradías, por la invasión de tierras, contra el estanco de aguardiente y tabaco y por la liberación de esclavos del cura[45].

Eugenia López Velázquez también ha hecho una crítica a la visión liberal-criolla de los movimientos de 1811 en El Salvador y de la distorsión que la historiografía elaboró, para construir uno de los mitos fundacionales salvadoreños[46]. Ella concluye que los sectores populares fueron protagónicos en los levantamientos y que pusieron en práctica la acción política que, por tradición, habían ejercido para hacer sus peticiones. En sus alzamientos mezclaron las tradicionales formas de lucha, como el motín, el llamado a cabildo, en combinación con otras nuevas que abrieron las Cortes de Cádiz. El conocimiento inicial de estos pueblos fue la entrada de la autora a una investigación de mayor alcance,

43 *ibid.,* 152-153.

44 Véase también Elizet Payne, «Poderes, territorios y resistencia en los pueblos de indios del Reino de Guatemala. Del proceso de Cádiz a la formación de los Estados nacionales» (2017). Inédito.

45 Xiomara Avendaño Rojas y Norma Hernández Sánchez, *¿Independencia o autogobierno? El Salvador y Nicaragua, 1786-1811* (Managua: Grupo editorial LEA, 2014). Ver cuadro, páginas 67-69.

46 Eugenia López Velásquez, «Los motines populares de noviembre de 1811 contra el despotismo y "el mal gobierno" provincial y local. Una perspectiva diferente», *Revista Humanidades*, Facultad de Ciencias y Humanidades, Universidad de El Salvador, V época, núm. 3 (enero-abril 2014): 23-50.

orientada a reconstruir las dinámicas económicas, sociales y políticas de los pueblos de indios, ladinos y mulatos en San Salvador y Sonsonate[47].

La importancia de este nuevo trabajo de López Velázquez para la historiografía de los movimientos sociales en la independencia, deriva principalmente de su empeño por estudiar a ras del suelo, al nivel de las localidades, el largo período de reformas y de transiciones que, en lo político y administrativo, económico y social, transcurrió entre 1737 y 1841. Las reformas, orientadas a lograr un mayor control sobre los habitantes y sus recursos, se entrelazaron con otras transformaciones, como el incremento de la población –sobre todo ladina– y los cambios en el gobierno de los pueblos. Estos afrontaron las nuevas cargas y los abusos de las autoridades, alzándose en tumulto, denunciando o apegándose a la ley. Así, se confirma que los excesos asociados al cobro del tributo, al manejo de los fondos de la comunidad y las cofradías, así como el descontento con las elecciones, fueron las causas principales de las protestas, como ocurrió en el Partido de Gotera, en 1801.

Ruz y Taracena proponen estudiar a los pueblos mayas (México, Guatemala, Belice y Honduras), advirtiendo la complejidad que supone, tanto por la amplitud del territorio como por su diversidad étnica[48]. Parten de considerar que las consecuencias de la invasión de Napoleón a la península, de la instalación y disposiciones de las Cortes de Cádiz y de los primeros brotes insurgentes, fueron potenciadas por: los efectos de la crisis que produjo la caída irreversible de la producción y exportación en las economías locales; las plagas de langosta e inundaciones, así como una crisis política relacionada con las pretensiones crecientes de las elites provinciales y con las pugnas entre sus diversos integrantes, que en el corto o mediano plazos fomentarían afanes de «autonomía regional»[49].

47 María Eugenia López Mejía Velásquez, «Pueblos de indios, de ladinos y de mulatos de San Salvador y Sonsonate en tiempos de Reformas y transiciones políticas (1737-1841)» (Tesis de Doctorado, Colegio de Michoacán, Doctorado en Ciencias Sociales, Zamora Michoacán, febrero 2017).

48 Mario Humberto Ruz y Arturo Taracena Arriola. «Los pueblos mayas y el movimiento de independencia», en *Los indígenas en la independencia y en la Revolución Mexicana,* coordinado por Miguel León Portilla y Alicia Mayer (México: Universidad Nacional Autónoma de México, INAH, primera edición 2010), 369-402.

49 Ruz y Taracena, «Los pueblos mayas», 370. Las comillas son de los autores.

Las distintas reformas que emprendieron las autoridades, principalmente para subvenir a las deficitarias finanzas españolas, afectaron a las comunidades indígenas, que vieron echar mano de los fondos de sus cofradías, padecieron el aumento del tributo y abusos de las autoridades locales, así como repetidas campañas de contribuciones. Todo ello provocó descontento en los pueblos. El principal motivo de reclamo indígena estuvo relacionado con el cobro de los tributos.

Para Ruz y Taracena, aunque las Cortes de Cádiz y la propia constitución declararon la igualdad ciudadana y la extinción del tributo, también dieron a los indígenas la posibilidad de vender sus tierras. Esta medida se «convirtió en una argucia» para transferir los terrenos de las comunidades a manos de propietarios individuales[50]. A propósito del bicentenario de la independencia y la revolución mexicana, Ruz y Taracena terminan diciendo que el fin del «colonialismo externo de la monarquía española» no significó un «cambio sustancialmente benéfico para [los pueblos mayas]»[51].

Conclusiones

Hace una década las historias sobre la independencia en Centroamérica eran, en su mayoría, historias políticas y de las elites. Esto ha empezado a cambiar. Tanto porque ahora sabemos que hubo una amplia participación popular, como por la tendencia a revisitar la historia económica y social. Las nuevas investigaciones han mostrado que al iniciar el siglo XIX existía un ambiente de inquietud en los pueblos, que con la crisis de la monarquía se generalizó a lo largo del istmo. Los movimientos más estudiados siguen siendo los de San Salvador, León, Granada y Totonicapán, con la novedad de que se observa lo que ocurría en las localidades de su área de influencia. Queda por conocer la actuación de los pueblos de mayor densidad indígena, al norte del reino, de los cuales todavía se sabe poco.

Los estudios de las últimas dos décadas confirman el carácter anti-fiscal y anti-español de estos movimientos; su reivindicación de la autonomía regional o local y su composición, multiétnica en San Salvador y Nicaragua,

50 *ibid.*, 394.
51 *ibid.*, 399.

y predominantemente indígena en Los Altos de Guatemala. Igualmente, se ratifica que el cabildo fue la «institución del momento de la transición» y las elecciones materia contenciosa, antes y después de la Constitución de Cádiz. Asimismo, las investigaciones muestran que hubo alianzas de los indígenas, ladinos y mulatos con los criollos. También hubo acuerdos entre los grupos subalternos y entre los pueblos indígenas, aunque de estos últimos solo conozcamos el caso de Totonicapán.

Los trabajos más recientes, presentados aquí, forman parte de una «nueva ola de interés» en las actuaciones de los sectores populares en Hispanoamérica y sus enfoques llevan a discutir los énfasis de la nueva historia política[52]; en primer lugar, a matizar la preponderancia de la crisis de la monarquía y en particular del constitucionalismo gaditano para explicar la movilización social en esta época, ya que muchas de las problemáticas que salieron a flote en esos años venían desde décadas atrás. Si bien es cierto que la actitud de los subalternos (indígenas incluidos) se hizo desenfadada e insumisa en los años 1811 a 1814 y más aún después de 1820, está por investigarse cuánto de ella obedecía a la dispersión/acogida de las ideas liberales y cuánto a otras circunstancias de la propia coyuntura regional o local. Precisamente, estas obras llaman la atención hacia las condiciones particulares de los pueblos y sus habitantes. Es necesario tener a la vista su diversidad socio-económica y étnica; sus trayectorias de resistencia/adaptación frente al régimen colonial y, para este período, como se propone en varios de estos trabajos, considerar que la lógica de la acción colectiva estuvo sobredeterminada por la dimensión hispanoamericana.

Bibliografía

Avendaño Rojas, Xiomara. «Pueblos indígenas y república en Guatemala, 1812-1870». En *La reindianización de América,* coordinado por Leticia Reina, 109-120. México: Siglo XXI, CIESAS, 1993.

_____. «La independencia en Guatemala y El Salvador: Una nueva visión sobre los actores». En *Debates sobre las independencias iberoamericanas,* editado por Manuel Chust y José Antonio Serrano, 237-254. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2007.

52 Para una discusión a propósito de la historiografía mexicana ver Raúl Fradkin, María del Carmen Salinas Sandoval, Diana Birrichaga Gardida y Antonio Escobar Ohmstede, *Poder y gobierno local en México, 1808-1857* (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011).

Avendaño Rojas, Xiomara y Norma Hernández Sánchez. *¿Independencia o autogobierno? El Salvador y Nicaragua, 1786-1811*. Managua: Grupo editorial LEA, 2014.

Bertrand, Michel. *Terre et société coloniale. Les communautés Maya-Quiché de la région del Rabinal du XVI au XIX siecle.* México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1987.

Carmack, Robert. *Rebels of highland Guatemala: the Quiché-Mayas of Momostenango.* Oklahoma, Norman: University of Oklahoma Press, 1995. [Civilization of the American Indian series 215].

_____. «Motines indígenas en Momostenango en la época de la Independencia de Guatemala». En *Historia social de los k'iche's*, 239-263. Guatemala: Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco, [1979] 2001.

Contreras R., Daniel. *Una rebelión indígena en el partido de Totonicapán en 1820. El indio y la independencia*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2016.

Falla, Ricardo. «Actitud de los indígenas de Guatemala en la época de la independencia, 1800-1850. El problema de los límites entre las comunidades de Santa María Chiquimula y San Antonio Ilotenango». *Estudios Centroamericanos*, Revista de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, núm. 278 (diciembre 1971).

Fradkin, Raúl, María del Carmen Salinas Sandoval, Diana Birrichaga Gardida y Antonio Escobar Ohmstede. *Poder y gobierno local en México, 1808-1857*. Relaciones 135 (verano 2013): 221-261.

Guerra, François Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Editorial MAPFRE, 1992.

Gutiérrez Álvarez, Coralia. «La historiografía contemporánea sobre la independencia en Centroamérica». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, febrero 2009. Consultado 24 febrero, 2021, https://doi.org/10.4000/nuevomundo.54642

Gutiérrez, Coralia y Ernesto Godoy. «Motines y rebeliones de indios durante el proceso de independencia en el Antiguo Reino de Guatemala, 1808-1821». Ponencia presentada en el Congreso Los procesos de la independencia en la América española. Morelia, México: julio de 1999.

López Velásquez, Eugenia. «Los motines populares de noviembre de 1811 contra el despotismo y "el mal gobierno" provincial y local. Una perspectiva diferente». *Revista Humanidades*, Facultad de Ciencias y Humanidades, Universidad de El Salvador, V época, núm. 3 (enero-abril 2014): 23-50.

_____. «Pueblos de indios, de ladinos y de mulatos de San Salvador y Sonsonate en tiempos de reformas y transiciones políticas (1737-1841)». Tesis de Doctorado, Colegio de Michoacán, Doctorado en Ciencias Sociales, Zamora Michoacán. 2017.

Luján Muñoz, Jorge. «La primera generación de investigadores graduados en la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1945-1958». *Revista Universidad del Valle de Guatemala*, núm. 12 (diciembre 2002): 29-38.

McCreery, David. «Atanasio Tzul, Lucas Aguilar, and the Indian Kingdom of Totonicapan». En *The Human Tradition in America Latina. The Nineteenth Century,* editado por Judith Ewell y William H. Beezley, 39-58. Estados Unidos, Delaware, Wilmington: SR. Books, 1989.

Martínez Peláez, Severo. *La Patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca.* San José, Costa Rica: EDUCA, 5.ª edición, 1979.

Martínez Peláez, Severo. *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*. México: Universidad Autónoma de Puebla, Cuadernos de la Casa Presno, núm. 3, 1985.

Marroquín. Alejandro. *Apreciación sociológica de la Independencia Salvadoreña*. San Salvador: Universidad de El Salvador, Instituto de Investigaciones Económicas, Facultad de Ciencias Económicas, 1964.

Mayes, Guillermo. *Honduras en la Independencia de Centroamérica y anexión a México*. Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1956.

Payne Iglesias, Elizet. «Sediciosos, subversivos, falaces. Los movimientos sociales en El Salvador (1811-1814)». Tesis de Maestría Centroamericana en Historia, Universidad de Costa Rica. 1999.

_____. «¡No hay Rey, no se pagan tributos! La protesta comunal en El Salvador. 1811». Revista *inter.c.a.Mbio sobre Centroamérica y El Caribe* 4, núm. 5 (2007): 15-43.

_____. «Poderes locales y resistencia popular en Nicaragua, 1808-1813». En *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales,* coordinado por Aaron Pollack. México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013.

_____. «Poderes, territorios y resistencia en los pueblos de indios del Reino de Guatemala. Del proceso de Cádiz a la formación de los Estados nacionales» (2017). [Inédito].

Peccorini Letona, Francisco. *La voluntad del pueblo en la emancipación de El Salvador.* San Salvador: Ministerio de Educación, 1972.

Pinto Soria, Julio César. *Centroamérica, de la colonia al Estado nacional (1800-1840)*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 1986.

Pollack, Aaron. *Levantamiento K'iche' en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas* Guatemala: AVANCSO, 2008.

_____. «Las Cortes de Cádiz en Totonicapán: una alianza insólita en un año insólito, 1813». *Revista Studia Histórica. Historia Contemporánea* 27. Universidad de Salamanca, 2009: 207-234.

_____. *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales* México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013.

_____. «Totonicapán, 1820: ¿una de las puntas del iceberg? En *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales*», coordinado por Aaron Pollack, 189-223. México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013.

_____. «Protesta en Patzicía. Los pueblos de indios y la *vacatio regis* en el Reino de Guatemala». *Revista de Indias* 78, núm. 272 (2018): 147-173.

Rodríguez, Mario. *El experimento de Cádiz en Centroamérica, 1808-1826*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Samayoa Guevara, Héctor Humberto. *Los gremios de artesanos en la Ciudad de Guatemala, 1524-1821*. Guatemala, Editorial Universitaria, 1962.

_____. *Motín de Artesanos del barrio de San Sebastián* y "El artesano en la independencia de Centroamérica", Separata. *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, núm. LX (1963): 111-132.

_____. *Ensayos sobre la independencia de Centroamérica.* Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra, 1972.

Soriano Ortiz, Edgar. *1812. La rebeldía popular de Tegucigalpa en el contexto de los levantamientos en Centroamérica (1809-1812)*. Tegucigalpa: Ñ editores, 2013.

Los afrodescendientes y su visión de «Libertad» en la independencia de 1821

Beatriz Palomo*

Resumen

El 15 de septiembre de 1821 se firmó el Acta de la Independencia de Guatemala, de manera que nuestro escudo nacional, creado como símbolo patrio por el régimen liberal en 1871, incluye la frase «Libertad, 15 de setiembre 1821», característica única en todo el continente americano. Sin embargo, en la mayoría de los territorios que se emanciparon en los siglos XVIII y XIX, persistía la esclavitud de africanos y sus descendientes, la negación más extrema de libertad.

La esclavitud de africanos en el antiguo Reino de Guatemala es un hecho histórico poco conocido por los guatemaltecos de hoy. Sin embargo, el mercado de dichos esclavos persistió aún después de la declaración de 1821. Las personas esclavas eran consideradas como «cosas» en el derecho colonial, por lo tanto, no es prudente hablar de participación de la población de ascendencia africana en dicho proceso.

* Historiadora, Universidad del Valle de Guatemala.

Palabras claves: cimarronaje, derecho colonial, esclavitud, manumisión, mercado de esclavos.

Paradójicamente son precisamente los afrodescendientes los que buscaron por todos los medios, legales o ilegales, recuperar su libertad y con ello su dignidad humana. Esta es su historia.

Imagen 1. Primer escudo de armas de la República de Guatemala, 1871. Museo Nacional de Historia

Introducción

El año de 1871 marca el 50 aniversario de la independencia del antiguo Reino de Guatemala del imperio español y el triunfo de la «Revolución Liberal» liderada por el español Miguel García Granados[1] y el guatemalteco Justo Rufino Barrios[2]. Aunque la república fue fundada en 1847 por Rafael Carrera, fue el programa liberal, que pretendía modernizar el país y crear una identidad nacional, el que se ocupó de la creación de los símbolos patrios; fundamentales para promover el patriotismo tan importante en el siglo XIX. Si revisamos los escudos de armas latinoamericanos, el único que incorpora la palabra libertad es el de Guatemala.

La piedra de toque para promover el patriotismo ha sido la enseñanza de la historia patria a la juventud. De esa cuenta, la historia oficial fue fabricada para despertar admiración y orgullo, alejada de la dura realidad que el pueblo vivía; mitos, silencios, olvidos e inventos que constituyeron un relato heroico poblado de guerreros que luchan por sus ideales, un relato militarista y masculino. Sin embargo, en la «gesta» independentista los guerreros no entraron en escena, ya que fue promovida por una élite que buscaba que los beneficios que recibía la Corona española pasaran a sus manos. Se apresuraron a firmar el Acta de Independencia por el temor a que el pueblo se sublevara, como sucedió en la Nueva España (México). Fue pacífica, porque a España no le interesaba retener un territorio que había sido saqueado de su riqueza.

Las guerras de independencia se suscitaron en aquellos dominios que tenían grandes yacimientos de plata por los que valía la pena luchar. En dichos casos sí hubo participación de la población afrodescendiente en ambos bandos. En el contexto de la prolongada guerra de independencia de Venezuela, la «participación» va estrechamente ligada a la promesa de libertad, que al no ser

1 Nació en Puerto de Santa María, Cádiz, España, el 29 de septiembre de 1809. Falleció en la Ciudad de Guatemala, el 8 de septiembre de 1878.

2 J. Rufino Barrios Auyón. Nació en San Marcos, Guatemala, el 19 de julio de 1835. Murió en Chalchuapa, El Salvador, el 2 de abril de 1885. La partida de bautismo refiere que su padre era de nombre José y la madre Josefa. Es lógico pensar que la «J» es de José. Conocido como don Rufino. Aparentemente el «Justo» apareció después como parte de la propaganda liberal.

cumplida provocó rebeliones y huida de esclavos apoyados por los bandos que deseaban disminuir la «propiedad» de sus rivales en la contienda[3].

¿Es legítimo entonces hablar de participación de la persona esclava en un contexto en el cual «no tiene derecho a tener derechos», no tiene jurisdicción sobre sus propias acciones y es legalmente una cosa? Los ejércitos en disputa compraron esclavos para que lucharan en la guerra por la libertad de otros. Este es uno de los temas pendientes de la historia de todos los países que declararon su libertad desarrollando riqueza sobre las espaldas de las personas esclavas.

Es irónico que la leyenda escogida para el nuevo símbolo patrio de Guatemala fuera «Libertad 15 de septiembre de 1821», cuando en esa fecha muchos guatemaltecos aun vivían en esclavitud. Libertad era el bien más preciado para los descendientes de aquellos africanos secuestrados, que llegaron al nuevo continente en calidad de esclavos y que por los últimos 297 años habían luchado por recuperarla.

Es la historia de los afrodescendientes[4] la que habita en este ensayo, construida con los testimonios personales de la lucha para recuperar la libertad robada. Personas con nombre y a veces sin apellido, quienes accionaron para conseguir una vida como personas libres y cuya existencia ha sido excluida en el relato de la historia patria. De manera que para un número significativo de ciudadanos y ciudadanas de la Guatemala del siglo XXI este relato será una novedad.

La esclavitud durante el régimen colonial

Para comprender la historia de los afrodescendientes en Guatemala, se hace necesario retrotraernos al momento de su llegada acompañando a Pedro de Alvarado en la expedición de 1524[5]. Los invasores castellanos que arribaron a este continente llamado América trataron de trasplantar la estructura de una sociedad medieval en los territorios que iban sometiendo militarmente

3 José Marcial Ramos Guédez, *Participación de negros, mulatos y zambos en la independencia de Venezuela, 1810–1823* (Venezuela: Fondo editorial Ipasme, 2010), consultado 28 enero, 2021, https://fondoeditorialipasme.files.wordpress.com/2010/08/participacion-de-negros-mulatos-y-zambos-en-la-independencia-de-venezuela.pdf

4 El vocablo afrodescendiente se usa para describir a las personas que tienen un antepasado negro nacido en África.

5 En el lienzo de Quauhquechollan (circa 1530) aparece un africano en un camino.

para conseguir el establecimiento de un sistema de dominación permanente sobre una variopinta situación geográfica y estructuras sociales antiguas de los pueblos sojuzgados, que impidieron el trasplante imaginado.

El sistema fue siempre contestado, tanto por los pobladores españoles como por los grupos subalternos, marginados. Aun así, lo que tienen en común los países latinoamericanos en el presente es un sistema de dominación basado en la desigualdad, no en la igualdad ante la ley. Dicho eso, cuatro rasgos generales son identificables con diferentes grados de intensidad, ya que nunca son absolutos en todas las identidades geopolíticas del antiguo imperio español.

i. Régimen de castas

Este régimen posicionó a los españoles por encima de «los otros» y forzó la creación de dos repúblicas, una de españoles y otra de indios[6], en referencia a los habitantes originarios del territorio en cuestión. Territorialmente se concretó en la fundación de pueblos de indios y villas de españoles, cada una con sus propias autoridades, sometidas ambas al poder real.

En los planos y mapas de la época quedó inscrita la intencionalidad al momento de su creación; claramente se puede observar que la villa de españoles tiene a su alrededor varios pueblos de indios, quienes podían ingresar a las villas y ciudades solo a trabajar. La élite de piel clara usufructuaba el trabajo de una masa mayoritaria de piel más obscura, por lo que al sistema se le llamó pigmentocracia. En las primeras décadas del poblamiento las personas mestizas «no existían», legalmente hablando, ya que era el padre español quien determinaba, a voluntad, si la criatura engendrada a una indígena era suya o no. En el primer caso sería aceptada como española y en caso contrario sería indígena. Hasta allí, dos grupos que de ahora en adelante aparecen como grupo socioracial por tener un ingrediente racial y otro social.

ii. Sistema legal casuístico

La diversidad de realidades en cada unidad política hacía imposible la aplicación de numerosas leyes y disposiciones, por lo que las autoridades

6 El vocablo indio se refiere a los pueblos dominados por invasores castellanos en el contexto colonial.

locales adaptaban el sistema legal a la realidad inmediata; imponían diferentes penas por los mismos delitos, dependiendo de la «calidad de las personas» y de las necesidades del momento. Por la misma falta, «escándalo público», por ejemplo, el grupo español recibía una llamada de atención y «los otros» un castigo físico y cárcel. O, depende; si, por ejemplo, una mujer era acusada de infidelidad, era encarcelada o forzada a tortear las tortillas de la tropa por cierto tiempo[7], si no habían encontrado una mujer que voluntariamente hiciera dicho trabajo. No había certeza jurídica.

iii. Economía volcada «hacia afuera»

De esta manera se tipifica la economía de un territorio determinado, que la organiza para llenar las exigencias, en este caso, de la metrópoli española. Se tradujo en la exportación de productos para satisfacer esas «necesidades», sin tomar en cuenta las consecuencias para los habitantes y el sistema ecológico del territorio dominado: oro, plata, cueros, cacao, liquidámbar, productos de lujo e indios también. Igualmente, la producción de bienes requeridos por los pobladores españoles y el pago tributo fueron prioritarios.

iv. Una tercera raíz

Se refiere a la herencia africana en América Latina de la actualidad. Sin embargo, me centraré en la historia de los africanos y sus descendientes en Guatemala, para evitar generalizaciones alejadas de los hechos en cada región.

Los estragos en la población originaria de la región que causó la invasión de Pedro de Alvarado se evidenciaron con rapidez. Se tradujo en la falta de mano de obra, especialmente después de 1542, cuando por virtud de las Leyes Nuevas se liberó a los indios que sufrían esclavitud. Los españoles no podían recibir la suficiente mano de obra para hacer producir sus haciendas, extraer la riqueza de las minas y proveer los insumos necesarios para su sobrevivencia.

Suplicaron a las autoridades reales que importaran esclavos africanos para que se ocuparan de las actividades que los indios cumplían en beneficio de la Corona

7 Si la mujer era de un grupo subalterno; una española, sería internada de manera forzada a un convento o «depositada» en una casa «decente» hasta que «entrara en razón».

y así poder disponer de los mismos. De lo contrario, tendrían que retornar a España. Un año después (1543), Alonso López de Maldonado anunció el arribo de una barca que había partido de Santo Domingo trayendo 150 piezas de esclavos[8]. A partir de ese momento, cada persona africana que ingresó al territorio lo haría en calidad de «cosa», «alma en boca y huesos en costal». Se trataba de un nuevo grupo socio racial que legalmente eran cosas, no personas. La Corona importó «cargazones» de esclavos para la construcción de la fortaleza en Omoa[9] (Honduras) y otras obras públicas; trabajos en las minas y en las labores que ponían en peligro la vida de los tributarios del rey, los indios.

Con el advenimiento del capitalismo comercial y el nuevo auge del azúcar a principios del siglo XVIII, los cultivos de plantación dispararon la saca de esclavos en África[10]. Las colonias inglesas, las Antillas mayores y Brasil, importaron pueblos enteros, facilitando un verdadero trasplante cultural. Los esclavos llevaron su religión a las plantaciones de las Carolinas (EE. UU.); crearon el *black english*, que no era más que la traducción de expresiones idiomáticas africanas a dicho idioma.

Aún estando en esclavitud, estos pueblos conservaron sus líderes, la estructura social, la música de tambores, los bailes y sistemas de valores, los usos y costumbres, la gastronomía y la marimba; no menos importante, su carga genética que incluía la inmunidad a ciertas enfermedades conocidas en Europa y en África del mundo antiguo.

En términos comparativos, la demanda de esclavos para el Reino de Guatemala era poco interesante para los traficantes de esclavos. Llegaban los «saldos» de la «negrada» capturada en África; niños solos, pequeños grupos «revueltos» con otras etnias. En la documentación colonial el origen del esclavo se registró como «Casta Mina», en referencia a la fortaleza de Mina donde eran embarcados los esclavos; no al pueblo o etnia a la que pertenecían. En otros documentos sí

8 Joaquín Pardo, *Efemérides de la Antigua Guatemala* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1944), 8.

9 En 1769 la Corona pagó 38 000 pesos en la compra de esclavos para la fortaleza de Omoa. Archivo General de Centro América (AGCA), A1.1, leg. 2151, exp. 5065. En cierto momento vivían allí 344 esclavos del rey.

10 Beatriz Palomo de Lewin, *Esclavos Negros en Guatemala (1723-1773)* (Guatemala: Universidad del Valle de Guatemala, Facultad de Ciencias Sociales, 1992), 17. Cuatro quintos de su totalidad fueron sacados de África entre 1700 y 1850, época en que la esclavitud sufría fuertes embates por parte del movimiento antiesclavista, que inaugura el colonialismo en África.

aparecen como lugar de origen Guinea y Angola. En algunos casos el origen, Biafra por ejemplo, se usó como nombre de pila.

Estas circunstancias originaron consecuencias inesperadas para este nuevo grupo socioracial. Para comunicarse, el castellano fue la lengua franca; su religión estaba prohibida. Las fiestas eran cristianas y aprovechaban esas ocasiones para bailar, al igual que los indios; provocando el escándalo de las autoridades españolas. Se les daba de comer los productos de la tierra y se les vestía de acuerdo con la región. Todo ello facilitó la práctica desaparición de su cultura. Solo les quedó la carga genética, que significaba esclavitud.

Donde se trasplantaron grupos completos, persistió la estructura social africana por mucho tiempo. Escondían a sus líderes legítimos; hicieron colectas para pagar su rescate, fundaron «cabildos de nación» y continuaron en secreto con sus antiguas creencias y saberes tomados por brujería, santería o el vudú; paralelamente a la forzada práctica del cristianismo. Continuaron hablando sus idiomas africanos y conservaron la comunicación por medio de tambores. Esta permitió la organización de extensas rebeliones de esclavos que fueron duramente reprimidas; una de ellas alcanzó la primera independencia de América en el actual Haití, el primero de enero de 1804.

Sería un atrevimiento afirmar que en el Reino de Guatemala las culturas africanas fueron obliteradas. Seguramente los esclavos que llegaron, casi por goteo, en los años posteriores nutrían a los que vinieron primero, hecho que no pasó desapercibido a los europeos que preferían a los esclavos ya ladinizados, cristianos y que hablaran español.

El ejercicio del dominio español se alcanzó bajo la premisa «divide y vencerás». Esclavos negros, legalmente cosificados, fueron utilizados para azotar a indios rebeldes, que eran libres. También fueron utilizados como guardaespaldas de los españoles de la élite, que efectuaban rondas para mantener el orden en las horas nocturnas de las ciudades. Los indios les temían y con razón. Legalmente los afrodescendientes, libres o esclavos, no podían portar armas, pero las licencias para hacerlo causaron abusos contra dichos indios.

Al olvido de su origen, se sumó la despersonalización de las y los esclavos a través de la ley. El esclavo engendraba criaturas que gestaban y parían las esclavas que daban a luz «mercancía». Podía tener una esposa y descendencia, pero no derecho a sus hijos. Imposibilitados de hacer contratos, eran heredados, pero no podían heredar. Podían ser vendidos, prestados, alquilados, servir como pago de una deuda, incluso ir a la cárcel para ocupar el lugar de su amo que había cometido algún delito y, aun así, la ley dictaba que tenían derecho a la «justicia».

A pesar de estas circunstancias, perseveraron para salir por la única puerta que el derecho español, «cristiano con conciencia», les había concedido: pagar por su propia libertad o la de la persona amada. Por ejemplo, Josef, mulato libre, de oficio zapatero, quien vivía en Santiago de los Caballeros de Guatemala, se enamoró de Josefa, una mulata blanca. El mulato tenía ambición de fundar una familia y pretendía casarse «como Dios manda». Lo único que nublaba el cielo de su felicidad era que su amada era esclava. Definitivamente, aunque podía, no quería casarse con alguien que la ley marcaba como cosa. No señor, él se casaría con una mujer libre. No esclava.

Decidió hablar con doña María de Núñez, el ama de su novia y ofreció comprársela. Josef era pobre, pero rico en ideas. La constante falta de efectivo durante toda la Colonia fortaleció la permanencia del trueque; por lo que negoció con el ama y la convenció de que recibiera treinta pares de zapatos como medio de pago. El precio de Josefa, joven y de tez clara, era de los más elevados del mercado. Doña María sabía que al venderla perdería el dinero que la venta de los hijos de su esclava le daría en el futuro.

Puede que la española fuera una romántica y que el argumento de Josef, casarse con mujer libre, le ablandara el corazón, sin olvidar que podría obtener un margen de ganancia mayor si vendía los zapatos a buen precio. Quizás doña María era realista. Josef había ofrecido comprarla y si le negaba esa oportunidad, la experiencia mostraba que más pronto que tarde se la robaría, huiría de la ciudad y Doña María se quedaría sin esclava y sin el dinero de la venta de los zapatos. Se hizo el trato[11].

11 AGCA, sig. A1.20, leg. 653, exp. 9146, año1703, fol. 228, Testamento de doña María de Núñez.

El ejemplo anterior muestra que cuando se ha perdido la libertad, la pulsión para recuperarla es profundamente personal. Existe suficiente evidencia para relatar la saga en pos de la libertad de las personas que fueron secuestradas en África y vendidas a los traficantes de mercancía humana, y que se convirtieron, sin saberlo, en parte del «comercio triangular» que transportaba mercancía entre África, América y Europa.

La esclavitud existió desde la antigüedad, las personas podían venderse a sí mismas para pagar deudas, o como prisioneras de guerra. En estas circunstancias, los prisioneros podían ser rescatados por sus parientes, si tenían el dinero suficiente. De lo contrario perdían sus derechos civiles y podían ser vendidos a otras tierras. El riesgo de convertirse en esclavo o esclava era una amenaza que todos compartían. En la antigüedad se les llamaba *servus*. El vocablo *esclavo* se popularizó alrededor del siglo XII, cuando se empezaron a vender personas de origen eslavo como resultado de las cruzadas.

La esclavitud surgida en el nuevo continente tuvo características especiales. Si bien es cierto que los prisioneros de guerra en África se vendieron como esclavos a los tratantes europeos, los portugueses iniciaron expediciones con la intención de cazar personas; por tanto, la situación de esclavitud era consecuencia de un secuestro, no de deudas ni de guerra.

Aprovechando la oscuridad de la noche, incendiaban los poblados con un círculo de fuego que dejaba una sola vía de escape. La primera señal que recibían los pobladores era el humo; salían de sus casas cuyos techos estaban en llamas y al escapar por el pasillo sin fuego, les caían redes sobre sus cabezas y quedaban atrapados. Atados con sus manos hacia atrás y obligados a ponerse de pie, se les colocaba una horca de madera en el cuello para impedirles ver hacia atrás. Así atados en fila, se les obligaba a caminar hasta llegar a un río donde se les hacía subir a una especie de cayuco. Esto antes de que amaneciera.

El viaje a la desembocadura era muy rápido. En la costa esperaba un gran barco de vela. Los pasajeros de los cayucos eran obligados a embarcarse y bajar al casco de la embarcación que ya había sido cargado con lo necesario para

completar la travesía. La próxima parada eran las Antillas Mayores, centro de distribución de los esclavos[12]. El 25 % de los prisioneros había perecido.

La segunda característica de esta trata es que involucraba exclusivamente a los negros africanos. La experiencia había demostrado que los blancos podían escapar y «perderse» en la población, mientras que un africano sería fácilmente localizado por su color y recapturado.

De las Antillas se transferían a su destino final. Eran vendidos por medida: una pieza, igual a siete palmos (circa 1.45 metros), cargazón o negrada, lo que cabía en un barco. La venta se realizaba en pública subasta al mejor postor, después de haber sido examinados como cualquier animal. Los africanos habían perdido no solamente su hogar, sino su calidad de personas, legalmente transformados en cosas, marcados como ganado, pasaron a ser propiedad de otros. En las cartas de compraventa aparece la frase «para que disponga de ella (la pieza) como cosa que le pertenece».

El número de personas víctimas de esta infamia ha sido motivo de acaloradas discusiones que no llegan a describir la enormidad de la trata. Se estima que fueron de 10 a 15 millones de africanos los que se repartieron entre las colonias españolas, portuguesas e inglesas en el nuevo continente[13]. Hay consenso entre los especialistas de que las colonias españolas absorbieron del 12 % al 15 % de ellos. Según Lutz, la estimación más exacta de esclavos importados a Centroamérica, entre 1520 y 1820, es de 21 000[14]. Este grupo y sus descendientes son los protagonistas de esta historia.

La esclavitud era más pesada para las mujeres; no tenían un padre ni una madre que les cuidara, ni un hermano que las protegiera; y, contrario a lo que se podía esperar, no eran sumisas. Hacían frente a sus agresores y acudían en defensa de una agredida de una manera visceral, defendiendo su honor y su integridad con violencia. Ser reproductoras de mercancía era su responsabilidad principal.

12 También había secuestros individuales, cuando los cazadores veían un hombre joven, fuerte y saludable, por el que obtendrían un mayor precio.

13 Miguel Acosta Saignes, «La esclavitud de los africanos en América», en *Historia General de América Hispanoamericana* IV (Caracas: Academia Nacional de la Historia de Venezuela, 1989), 199.

14 Christopher Lutz, *Historia Sociodemográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773* (Guatemala: CIRMA, 1982), 222.

Amamantaban a sus bebés, pero ellos no eran sus hijos, como lo ilustra el siguiente ejemplo.

En 1756 doña Manuela Pérez Dardón vendió a Julián Rodas, una esclava mulata de 32 años, en 200 pesos. La mulata estaba casada y había tenido 11 hijos, que fueron vendidos por un total de 929 pesos. Si sumamos los 200 pesos en que la vendió, el negocio fue de 1 129 pesos, 5 veces más su valor de mercado[15].

Las personas esclavas podían escoger a su pareja y los amos se aseguraban que vivieran juntos; no tenían derecho a escoger el lugar de su residencia. Había esclavos urbanos que se desempeñaban como cocheros o mayordomos, vestidos de librea como artículos de lujo[16]. Aprendían un oficio cuando eran esclavos en los talleres de artesanos, pero no podían trabajar por su cuenta ya que, como no persona, estaba imposibilitado de hacer contratos. Las mujeres eran utilizadas como nodrizas para los hijos del amo, como niñeras y damas de compañía. Cuando una española se casaba, una o más personas esclavas serían parte de su dote.

La mayoría eran trabajadores en las grandes haciendas con ingenio de azúcar. En todo el continente, esclavitud y productos de plantación como azúcar, algodón y tabaco, iban de la mano. Los árabes introdujeron la caña de azúcar a España al mismo tiempo que la esclavitud agrícola. De allí se propagó a las Antillas primero y luego al nuevo continente. El azúcar fue uno de los productos solicitados por los españoles, tanto en Europa como en el Reino de Guatemala. El producto debía llegar a su destino europeo rápidamente porque se revenía, y el Reino de Guatemala estaba geográficamente considerado como lejano en comparación a las Antillas o Veracruz, por lo tanto, el azúcar se consumió localmente.

Una plantación con ingenio de azúcar requería de mucho capital. Hernán Cortés en la Nueva España, las órdenes religiosas, encabezadas por los dominicos[17] en el Reino de Guatemala, fundaron en algunas de sus haciendas ingenios. Fueron

15 Palomo, *Esclavos Negros*, 101.

16 Como término de comparación, en 1740 fueron vendidas 12 caballería de terreno por 360 pesos, una esclava podía costar 400 pesos. Palomo, *Esclavos Negros,* 100.

17 Los dominicos fundaron plantaciones con ingenio de azúcar. La más grande en San Gerónimo, Salamá, hoy Baja Verapaz, llegó a tener más de 400 esclavos negros, no exportó azúcar por los riesgos ya mencionados.

ellos, después de la Corona, los mayores importadores de esclavos en todo el tiempo que duró el mercado esclavista. De hecho, en sus haciendas tenían crianza de esclavos para la venta o para el trabajo en los campos y el ingenio.

El oficio de las personas esclavas era asignado según sus habilidades o las necesidades de la producción. Los trabajos más arduos eran asignados a los más fuertes, sin distinción de sexo. El único derecho que tenían era a la vida; aunque en la vida cotidiana fueron adquiriendo ciertos derechos validados por la costumbre como tener prendas de vestir y adornos de su propiedad; además del tiempo para trabajar parcelas asignadas para la producción de alimentos y vender los excedentes, conservando el producto de la venta, lo que revela una de las fuentes de financiamiento para comprar su libertad.

Pagaré por tu libertad

El derecho español no se oponía a la manumisión que significa «dar libertad al esclavo». La persona esclava podía acceder a la libertad por: actos de heroica lealtad, salvar la vida del amo o ama, o por servicios extraordinarios, en cuyo caso el amo o ama concedía «carta de libertad» por voluntad propia. En 1803, José Aycinena otorgó la libertad a una esclava de veinte años por sus buenos servicios[18]. Existía también la posibilidad de una «autocompra». La obtención de la carta de libertad fue el motor que marcó la vida de las personas esclavas en el antiguo Reino de Guatemala y es, por lo que podemos afirmar, que no hubo grupo socioracial que tomara la libertad tan a pecho como lo hicieron los afrodescendientes.

El estudio sobre el mercado de esclavos, hecho por quien escribe, se propuso registrar todas las cartas de compra-venta efectuadas entre 1723-1773, medio siglo antes del traslado al Valle de la Ermita; y Georgina Ruano, en su tesis de licenciatura *Esclavos Negros en Guatemala de 1774 a 1824*, abarca del traslado al Valle de la Ermita a la abolición de 1824, plasmada en la Constitución Federal del mismo año. Basados estos estudios en fuentes primarias, cubren un siglo del mercado esclavista.

18 AGCA, A.120, leg. 104, año 1803.

El análisis de las fuentes permite constatar que en el último cuarto del siglo XVIII el mercado esclavista empezó a declinar. Sin embargo, se encuentra una anomalía, esclavos comprando esclavos, fenómeno que a simple vista es inexplicable. La incógnita se resuelve al leer el documento en su totalidad. La persona que compra, si bien es esclava, es en realidad padre o madre de la mercancía y el pago es por la obtención de una «carta de libertad». Uno de ellos fue Feliciano Bentura, mulato libre, quien compró a su hija de veintiocho años en 200 pesos[19].

Es notorio que las cartas de compra-venta disminuyen al ritmo que aumentan las cartas de manumisión. El 85 % de manumisiones se otorgaron de 1770 a 1800. Por ejemplo, en 1800, siete miembros de una sola familia fueron liberados por su amo Sebastián Melón, quien les otorgó la libertad sin cobrar rescate[20].

En realidad, la mayoría de «cartas de libertad» fueron otorgadas después de que la persona esclava hubiera pagado su precio de mercado. En términos económicos, la manumisión y la posterior abolición son indicios que los esclavos podían ser empleados por menos de lo que costaba mantenerlos. La reproducción de esclavos había cumplido con creces la demanda del mercado.

Llegar a manumitirse tomaba muchísimo empeño. Cuando José Antonio tenía diez años, entró a trabajar en el convento de Belén, donde por veintiseis años se encargó de la limpieza de la iglesia y de todas las tareas que se le encomendaron. Por ser aún joven y vigoroso, en 1760 su precio era 300 pesos. José Antonio había logrado juntar 100 pesos y convenció al prior que por esos años de trabajo le rebajara 200 pesos; así se manumitió[21]. Probablemente siguió trabajando para el convento, pero como hombre libre, lo que apunta directamente a la importancia de ser liberto, aunque visto desde fuera, su vida cotidiana no cambiara.

Esta transacción también tuvo ventaja para el prior, porque en cuatro años José Antonio cumpliría cuarenta años y la ley dictaba que por ser «viejo» ya no podía ser vendido. El «amo» estaba obligado a cuidar de su propiedad hasta

19 AGCA, A1.20, leg. 862, fol. 272, año 1734.
20 AGCA, A1.20, leg. 1101, fol. 79-232, año 1800.
21 Palomo, *Esclavos Negros*, 109.

que esta última diera su último suspiro[22]. En este caso, con el dinero recibido podía comprar un esclavo «nuevo», de diez años quizás, con treinta años de rendimiento por delante.

Los padres escogían retardar su propia liberación y liberar primero a sus hijas pequeñas, cuyo precio era menor. Los padres de Felipa Flores la rescataron pagando 250 pesos por ella[23]. Las esclavas trataban de pagar por sus hijos antes de que nacieran; el precio usual era 25 pesos por cabeza. Siempre le dieron preferencia a la manumisión de las niñas porque siendo ellas libres, la pareja que escogieran sería el padre de su prole y estos serían hijos, no mercancía; podrían vivir en familia y libertad. Sin embargo, no todas aquellas personas que querían ser libres tenían la oportunidad o la capacidad de ahorrar suficiente dinero para liberarse; optaban fugarse, a sabiendas de que si eran recapturados las consecuencias serían peores que la muerte. A estos esclavos fugados se les llamaba «cimarrones», en referencia al ganado doméstico que se había escapado a las montañas[24]. Las penas contra los cimarrones, aunque extremadamente severas, pocas veces se aplicaron; los dueños no querían que se devaluara su propiedad, preferían venderlos fuera de la provincia.

Por otra parte, es interesante constatar que aunque se ofrecieran recompensas, la gente prefería darles albergue y que trabajaran para ellos. Los más rebeldes se escondieron en las montañas y vivieron en cuevas o fundaron «palenques», pequeñas poblaciones cercadas para su defensa. Los cimarrones asaltaban frecuentemente las recuas de mulas que iban hacia el golfo Dulce y animaban a los esclavos a que se les unieran y vivir en libertad[25].

La vida como persona liberta

El derecho español consideraba la esclavitud como «la más vil y despreciable cosa que entre los hombres puede ser», por lo que permitía la manumisión; pero al mismo tiempo, en la América española impusieron un régimen de castas muy rígido. La persona «liberta» se incorporaba a los estratos más bajos

22 Gregorio López, ed., *Las Siete partidas del Sabio Rey Don Alonso IX* (Madrid: en la oficina de León Amarite, 1829), 4.ª partida, título 121.
23 Palomo, *Esclavos Negros*, incluye varios casos de este procedimiento.
24 Palomo, *Esclavos Negros*, 79.
25 Thomas Gage, *Thomas Gage's Travels in the New World* (Oklahoma: University of Oklahoma, 1985), 196.

de la sociedad. «La tradición y el derecho lo mantenían ligado a la familia de sus antiguos amos. Además de adoptar el apellido, muchas veces se quedaba viviendo en la casa patronal o en las cercanías, trabajando como jornalero o sirviente»[26].

El cambio de estatus era irrelevante para quien había nacido libre. Sin embargo, ser libre implicaba asumir la responsabilidad de su propio destino. La persona «liberta» tenía que cargar con la «mácula» de haber sido esclava, por el resto de sus días. No gozaban de la protección de la Corona y les era vedado la entrada a la Iglesia, como frailes o monjas, a los gremios y a la Universidad. En resumen, a todas las instancias que les hubiera permitido subir su estatus social. Si bien es cierto que la Corona instituyó el Batallón de Pardos[27], al no ser parte integral del ejército, carecía de prestigio.

Obligados a vivir en una sociedad que los necesitaba pero que no los quería, el grupo socioracial afrodescendiente desarrolló mecanismos de sobrevivencia que les permitía sacar ventaja de un sistema. Calificados de mentirosos, ladrones y tramposos, frecuentemente eran involucrados en juicios civiles y criminales como testigos o sospechosos. Porque actuando según sus prejuicios, cuando se cometía un delito, las autoridades españolas rutinariamente hacían redadas en los barrios poblados por afrodescendientes y, mientras rendían su declaración, eran retenidos en la cárcel. Siendo «sospechosos», a menudo salían libres por tener una coartada irrefutable; cuando había ocurrido el hecho delictivo estaban en la cárcel por ser sospechosos de otro crimen que todavía no se había aclarado. Naturalmente, como habían estado tantas veces detenidos, tenían mala reputación, oficialmente se les calificaba de «mala clase».

Las personas afrodescendientes tenían prohibido abandonar su lugar de trabajo y entrada a los pueblos de indios. Sin embargo, los incidentes registrados demuestran que, en sus pocas horas libres, algunos esclavos y libertos rondaban por los ríos, más exactamente, los lavaderos donde había mujeres. Bastaba con

26 Palomo, *Esclavos Negros,*110.

27 «Pardo» era el resultado del mestizaje de indígena y negro. Danilo Palma en *El Negro en las Relaciones Étnicas en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XIX en Guatemala* (Guatemala: USAC, Escuela de Historia, 1974) trata el tema. Dado el contexto de la época, pertenecer a un batallón exclusivo para pardos dudosamente traería prestigio social. Especialmente, porque la Corona lo creó con la intención de usarlos como defensa en caso de una rebelión que incluyera a los españoles criollos. Nunca les dio buenas armas y al final el proyecto no resultó porque la Corona misma no les tenía confianza.

que alguien diera el grito de alarma que había un negro cerca, para que los indios salieran armados de arcos y flechas y dispararan para defender el honor de sus mujeres[28].

Dispuestos a trabajar en lo que fuera por unos reales, eran usados como instrumentos para bajar el pago de los trabajadores libres. Sus empleadores se quejaban de que rápidamente desaparecían llevándose el jornal recibido, sin cumplir con el trabajo acordado. Despojados de la posibilidad de determinar sobre su propio destino, no estaban arraigados por lazos familiares ni locales. En cuanto los libertos consideraban que habían desquitado el jornal, se marchaban. Libertos, que no trabajaban para sus antiguos amos, carecían de lugar de residencia fijo, siempre esquivando ser capturados de nuevo y revendidos como esclavos.

Por esa misma movilidad sabían dónde encontrar desempleados y subcontratarlos para que hicieran el trabajo al que se habían comprometido y sacar ganancia de ellos, especialmente en la extracción de hierro y en los obrajes de añil, donde era prohibido el empleo de indígenas. En términos modernos eran «emprendedores». Las mujeres ofrecían amuletos y encantamientos, vendían comida a domicilio o en la plaza; incluso fundaron grupos religiosos alternativos donde un «ungido» hacía milagros[29]. Los hombres ejercían oficios aprendidos como esclavos: sastres, cocineros, barberos y peluqueros, pero fuera de los gremios, lo que era ilegal.

Quien no sabe de dónde viene, no sabe a dónde va

La pérdida de la memoria de su origen fue determinante en los afrodescendientes del Reino de Guatemala. Si bien es cierto que eran identificados e identificables como negros o mulatos, a la altura del siglo XIX eran reconocidos como ladinos. Nunca constituyeron una nación[30].

28 AGCA, «Indios de Sacatepéquez flechan a dos mulatos, en defensa de una india doncella. Los mulatos trabajaban en la hacienda de Francisco Torres», sig. A 2.2, leg. 151, exp. 2857, año 1771.

29 *Mario Humberto Ruz* «Sebastiana de la Cruz, alias "La *Polilla*", mulata de Petapa y madre del *hijo de Dios*», *Mesoamérica* 13, núm. 23 (1992): 55-66.

30 Comúnmente nación se define como: Conjunto de personas de un mismo origen étnico que comparten vínculos históricos, culturales, religiosos, etc., tienen conciencia de pertenecer a un mismo pueblo o comunidad, y generalmente hablan el mismo idioma y comparten un territorio; lo cual no es el caso de los esclavos. Sin embargo, en la documentación se hace referencia a nación cuando se habla del lugar donde nació la persona.

> San Gerónimo, localizado al norte de Santiago, en la Verapaz, cerca de la aldea de Salamá, para 1633 fue el hogar de más de cientos de personas esclavizadas "de diferentes naciones". Era operado por los dominicos, que habían adquirido la propiedad a finales del siglo XVI y llegó a ser el ingenio más grande de toda la América Central. Hacía 1821 ahí habían más de 500 personas esclavizadas.[31]

Lo que tenían en común, la experiencia de la esclavitud, era precisamente lo que querían dejar atrás. Algunos autores consideran que:

> Si la población de Guatemala de ascendencia africana hubiera organizado una rebelión contra sus amos criollos y patrones, estos enlaces rural-urbanos habrían podido ser invaluables. Sin embargo, tal sublevación a gran escala nunca ocurrió.[32]

Precisamente porque no había una identidad compartida. Las reacciones violentas que protagonizaron algunos grupos de afrodescendientes fueron causadas por un acto de injusticia de parte de las autoridades. Una vez resuelto el problema, que liberara a un inocente de la cárcel, por ejemplo, todo regresaba a la normalidad.

Para 1821, pocas cosas habían cambiado para este grupo socioracial. La documentación consultada (juicios civiles y criminales, testamentos y las propias cartas de libertad) muestran que las personas esclavas tenían una idea fija en la mente: conseguir dinero para comprar su libertad. De manera que a la altura de la independencia el grupo socioracial afrodescendiente tenía una agenda: ser libres. Pero carecía de la organización para enfrentarse a las fuerzas represivas del Estado. Su lucha era callada e individual, buscaban introducirse en el grupo ladino para librarse de la marca de la esclavitud.

La falta de identidad colectiva no fue exclusiva del grupo afrodescendiente, lo mismo sucedió con los grupos indígenas y entre españoles que miraban a los criollos como «aindiados». La independencia fue decretada por la élite que también se encontraba fraccionada, incluso la Iglesia donde muchos miembros del bajo y mediano clero simpatizaban con el movimiento independentista, guiados por intereses personales y, por extensión, intereses familiares.

31 Paul Lokken y Cristopher Lutz, «Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador, 1524-1824», en *Del olvido a la memoria: africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica,* editado por Rina Cáceres Gómez (San José de Costa Rica: Oficina Regional de la UNESCO para Centroamérica y Panamá, 2008), 30.

32 Lokken y Lutz, «Génesis y evolución», 24.

La elite compuesta de terratenientes/comerciantes también era la alta burocracia, vinculada a los intereses coloniales. En 1812, el 94.59 % de los puestos administrativos del Reiyno de Guatemala estaban ocupados por «empleados americanos»; de este porcentaje, la oligarquía guatemalteca monopolizaba los más importantes[33], lo que les permitía manipular el gobierno a su conveniencia.

> En el caso del Reyno de Guatemala los distintos grupos no formaron nunca un bloque anticolonial: acostumbrada a vivir cómoda y regaladamente del trabajo servil del indígena donde las fluctuaciones del comercio exterior no tenían mayores repercusiones, la elite guatemalteca destacaría principalmente como bastión local de intereses coloniales hasta 1821.[34]

La élite guatemalteca acordó decretar la independencia antes que «el pueblo» la decretara. Dicho pueblo estaba compuesto por las masas populares; o sea los explotados: indígenas, mestizos y afrodescendientes que eran campesinos, jornaleros, artesanos en la plaza, quienes pedían la independencia absoluta. Se inició una nueva tradición republicana, acordaron algo y hacer lo que les conviene. Declararon la independencia pero se adhirieron al Plan de Iguala, o sea al imperio mexicano. Tres años más tarde, con la independencia absoluta, la élite seguía firme en su lugar.

La urgencia del cambio ha seguido latente hasta 2020, el año de la pandemia de la Covid-19. El encierro que ha provocado este fenómeno global ha hecho reflexionar a millones de ciudadanos de diferentes naciones sobre el significado de la pérdida de la libertad. Desde el castigo de Dios, a que el virus somos nosotros, las predicciones de Nostradamus y el análisis de académicos.

Paul Krugman, premio Nobel de Economía 2008, escribió el 2 de junio 2020 en el *New York Times* una reflexión que concierne al tema que he desarrollado sobre la esclavitud y el robo de la libertad.

> Estos son tiempos de dolor para aquellos de nosotros que amamos a Estados Unidos y su promesa (…). Parece que cada día trae otro indicador de nuestro declive: la nación de "claro que podemos" se ha convertido en una tierra que no puede enfrentar una pandemia

33 Julio César Pinto Soria, «La Independencia y la Federación (1810-1840)», en *Historia General de Centroamérica III*, editado por Héctor Pérez Brignoli (Madrid: Ediciones Ciruela S.A. 1993), 77.
34 *ibid.*, 77.

> (…) el lugar de nacimiento de la democracia moderna está gobernado por aspirantes autoritarios. ¿Cómo pudo ir todo tan mal tan rápido? Bueno, sabemos la respuesta, como dijo Joe Biden *"el pecado original de la esclavitud, mancha a nuestro país hoy"*.
>
> Estados Unidos no tiene un Estado de bienestar al estilo europeo por la división racial en Estados Unidos (…) todas las cosas buenas que representa Estados Unidos están en peligro, por ese legado venenoso, nuestro pecado original.

Noham Chomsky, por su parte, insiste en la deuda de los países del primer mundo que deben su riqueza al trabajo de los esclavos africanos y al colonialismo europeo de los siglos XIX y XX[35].

En Guatemala desconocemos los 300 años de esclavitud en nuestro territorio: de pueblos indígenas por casi medio siglo y de aquellos que fueron obligados a venir desde África. Aun así, vivimos las secuelas de un racismo encubierto por la racialización de la pobreza. En un país de mestizos, el racismo es aún más absurdo. La pérdida de la libertad encierra muchas pérdidas y los guatemaltecos, sin darnos cuenta, nos comportamos pensando en un *nosotros* que no incluye a *los otros*; seguimos sin alcanzar un sentido de nación. El fraccionamiento de la sociedad es una de las secuelas de mayor importancia del colonialismo a lo largo del continente americano. Es tiempo de repensar *la nación* de acuerdo a la realidad de todas las personas guatemaltecas.

Bibliografía

AGCA. «Indios de Sacatepéquez flechan a dos mulatos, en defensa de una india doncella. Los mulatos trabajaban en la hacienda de Francisco Torres», sig. A 2.2, leg 151, exp. 2857, año 1771.

Acosta Saignes, Miguel. «La Esclavitud de los africanos en América». En *Historia General de América Hispanoamericana* IV, 197-250. Caracas: Academia Nacional de la Historia de Venezuela, 1989.

Chomsky, Noham. «El significado de Seattle: Entrevista con Noham Chomsky por David Barsamian», Z Magazine, julio 2020. Consultado 18 agosto 2021. http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/seattle.htm

Gage, Thomas. *Thomas Gage's Travels in the New World*. Oklahoma: University of Oklahoma, 1985.

35 «El significado de Seattle: Entrevista con Noham Chomsky por David Barsamian», Z Magazine, julio 2020, consultado 18 agosto 2021, http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/seattle.htm

Lokken, Paul y Cristopher Lutz. «Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador, 1524-1824». En *Del olvido a la memoria: africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica*, editado por Rina Cáceres Gómez, 16-36. San José de Costa Rica: Oficina Regional de la UNESCO para Centroamérica y Panamá, 2008.

Lutz, Christopher. *Historia Sociodemográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773.* Guatemala: Cirma, 1982.

Palma, Danilo. *El Negro en las Relaciones Étnicas en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XIX en Guatemala*. Guatemala: USAC, Escuela de Historia, 1974.

Palomo de Lewin, Beatriz. «Las mujeres en la economía informal de Santiago durante el siglo XVIII». Ponencia presentada en el II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismo. Guatemala: FLACSO, 2011.

_____. *Esclavos Negros en Guatemala (1723-1773).* Guatemala: Universidad del Valle de Guatemala, Facultad de Ciencias Sociales, 1992.

Pardo, Joaquín. *Efemérides de la Antigua Guatemala.* Guatemala: Tipografía Nacional, 1944.

Pinto Soria, Julio César. «La Independencia y la Federación (1810-1840)». En *Historia General de Centroamérica III*, editado por Héctor Pérez Brignoli, 73-140. Madrid: Ediciones Ciruela S.A., 1993.

Ramos Guédez, José Marcial. *Participación de negros, mulatos y zambos en la independencia de Venezuela, 1810–1823.* Venezuela: Fondo editorial Ipasme, 2010. Consultado el 28 enero 2021. https://fondoeditorialipasme.files.wordpress.com/2010/08/participacion-de-negros-mulatos-y-zambos-en-la-independencia-de-venezuela.pdf

Ruano, Georgina. «Esclavos Negros en Guatemala de 1774 a 1824». Tesis Universidad del Valle de Guatemala, Facultad de Ciencias Sociales, 2000.

Ruz, Mario Humberto. «Sebastiana de la Cruz, alias "*La Polilla*", mulata de Petapa y madre del *hijo de Dios*». *Mesoamérica* 13, núm. 23: (1980) 55-66.

Mujeres trabajadoras, conservadurismo e Iglesia católica en Guatemala del siglo XIX[1]

Brianna Leavitt-Alcántara*

Resumen

Muchas mujeres guatemaltecas se aliaron activamente con la Iglesia católica y los movimientos políticos conservadores durante y después de la independencia. Las diferentes versiones históricas nacionalistas y liberales típicamente retrataban a estas mujeres como marionetas pasivas de un clero manipulador o como fanáticas atrasadas e irracionales que saboteaban su propio bienestar y el de la nación. La historiografía moderna a menudo ha ignorado la participación activa de estas mujeres en el proceso conflictivo de formación de la nación y ha pasado por alto la complejidad política, social y cultural de la relación de las mujeres con el conservadurismo y la Iglesia católica.

Este artículo reconsidera los orígenes y la importancia del conservadurismo femenino, así como las alianzas entre mujeres de clases bajas y la Iglesia católica durante y después de la independencia. Aunque el republicanismo liberal del siglo XIX intentó eliminar a las mujeres de la esfera política pública, ellas

* Ph. D. History (Berkeley, 2009). Catedrática, University of Cincinnati.

1 Este artículo es una adaptación ampliada y traducida de material publicado como parte de la monografía: Brianna Leavitt-Alcántara, *Alone at the Altar: Single Women and Devotion in Guatemala, 1670-1870* (Stanford: Stanford University Press, 2018).

participaron activamente en protestas, disturbios y otras formas de «política callejera», así como en la creación de nuevas asociaciones religiosas católicas. Sus acciones resaltan cómo el género, la clase, el estado marital y la religión se entrecruzaron con las luchas políticas en la formación de la nación guatemalteca en el siglo XIX.

Palabras claves: género, solteras, Ciudad de Guatemala, religión, asociaciones devocionales.

Introducción

En 1850, Manuela Agatona Beteta hizo un testamento en la Ciudad de Guatemala. Era una mujer de clase trabajadora, hija ilegítima de madre soltera[2]. En el momento de redactar su testamento estaba casada, pero su matrimonio no encajaba en el ideal doméstico del siglo diecinueve[3]. Manuela se quejaba amargamente de que su marido nunca ayudaba en casa y que dilapidaba el producto del «trabajo e industria» que hacía ella. Si bien Manuela no pudo vivir el ideal elitista de la feminidad y la vida familiar, su testamento revela algunos métodos mediante los cuales supo establecer un estatus moral en su comunidad. Además de destacar su trabajo duro, Manuela también afianzó una red de conexiones con las iglesias y conventos locales y supo establecerse como una donante piadosa. También hablaba con orgullo de cómo treinta años antes «ella sola y sin apoyo defendió al arzobispo durante los tumultos de la Independencia en la plaza mayor»[4]. Al parecer con esto se refería a las amenazas y hostilidades dirigidas a los lealistas, en especial al arzobispo Ramón Casaus y Torres, durante las celebraciones de la independencia. Manuela añadió en su relato que el arzobispo había agradecido su apoyo públicamente obsequiándole dos onzas de oro. Otros residentes locales también habían reconocido sus acciones y le habían hecho regalos de agradecimiento.

2 Archivo General de Centroamérica (AGCA), «Testamento de Manuela Agatona Beteta». Protocolos de Juan Andreu, fs. 139v-142v (Guatemala: 1850).

3 Eugenia Rodríguez Sáenz, «Civilizing Domestic Life in the Central Valley of Costa Rica, 1750-1850». En *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, editado por Elizabeth Dore y Maxine Molyneux (Durham: Duke University Press, 2000), 87.

4 AGCA, «Testamento de Manuela Agatona Beteta».

El testamento de Manuela refleja un patrón histórico más amplio de apoyo femenino para la Iglesia católica y el «conservadurismo» durante y después de la independencia de Guatemala. Al permanecer leales a España, muchas mujeres hispanoamericanas resistieron no solo a la independencia sino también el republicanismo, una forma de gobierno que, según algunos estudios feministas «fue construida contra las mujeres, no solo sin ellas», porque implicaba «una purga de la mujer del cuerpo político» y «marcadas divisiones entre lo público y lo privado, lo político y lo doméstico»[5]. Sus preocupaciones estaban bien fundadas, ya que numerosas estudios indican que las décadas posteriores a la independencia trajeron muchos cambios regresivos para las mujeres en América Latina, especialmente mujeres de clase trabajadora fuera del matrimonio[6]. Sin embargo, las diferentes versiones históricas nacionalistas y liberales típicamente retrataban a estas mujeres como marionetas pasivas de un clero manipulador, o como fanáticas atrasadas e irracionales que saboteaban su propio bienestar y el de la nación. La historiografía moderna a menudo ha ignorado la participación activa de estas mujeres en el proceso conflictivo de formación de la nación y ha pasado por alto la complejidad política, social y cultural de la relación de las mujeres con el conservadurismo y la Iglesia católica.

Este artículo reconsidera los orígenes y la importancia del conservadurismo femenino, así como las alianzas entre mujeres guatemaltecas y la Iglesia católica después de la independencia. La mayoría de estudios del conservadurismo popular en Guatemala se han enfocado en las poblaciones rurales indígenas y mestizas que apoyaron el ascenso al poder de Rafael Carrera. Este artículo arroja nueva luz sobre la complejidad y diversidad del conservadurismo popular a través de su enfoque en las mujeres solteras y viudas de clases bajas, muchas de ellas mulatas o mestizas, en la capital de Guatemala. Este era un grupo demográfico significativo en la Ciudad de Guatemala, tanto antes como después de la independencia, como resultado de los patrones labores y

5 Sarah Chambers y Lisa Norling, «Choosing to be a Subject: Loyalist Women in the Revolutionary Atlantic», *Journal of Women's History* 20, núm. 1 (2008): 40-41.

6 Sarah Chambers, *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854* (Pennsylvania: University Park, Pennsylvania State University Press, 1999); Elizabeth Dore, «One Step Forward, Two Steps Back: Gender and the State in the Long Nineteenth Century», en *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, editado por Elizabeth Dore y Maxine Molyneux (Durham: Duke University Press, 2000), 3-32; Catherine Komisaruk, *Labor and Love in Guatemala: The Eve of Independence* (Stanford, Stanford University Press, 2013), 248-249.

migratorios que produjeron una mayoría urbana femenina y un alto número de mujeres solteras. De hecho, entre 1796 y 1824 la mitad de los hogares en la capital eran encabezados por mujeres[7]. Aunque el republicanismo liberal del siglo XIX intentó eliminar a las mujeres de la esfera política pública, ellas participaron activamente en protestas, disturbios y otras formas de «política callejera», así como en la creación de nuevas asociaciones religiosas católicas. Sus acciones resaltan cómo el género, la clase, el estado marital, y la religión se entrecruzaron con las luchas políticas en la formación de la nación guatemalteca en el siglo XIX.

Mujeres, conservadurismo popular y política callejera

Muchas mujeres guatemaltecas de clase trabajadora ignoraron o rechazaron claramente las ideologías republicanas de género, que las relegaron a una esfera domesticada privada[8]. En la década posterior a la independencia, las mujeres en Guatemala participaron en conflictos políticos acalorados, y a menudo violentos, que se desarrollaron en las calles y plazas de la esfera pública. Quizás la incidencia más famosa o infame de participación femenina en la violencia política ocurrió en Quetzaltenango en 1826. La tensión se acumulaba en la población provincial cuando el teniente gobernador Cirilo Flores se trasladó a Quetzaltenango y desde ahí aprobó varias medidas controvertidas. La violencia estalló cuando tropas del gobierno estatal de Flores, notablemente lideradas por un oficial extranjero, allanaron residencias privadas y el convento franciscano para requisar los caballos y ocuparlos para la guerra. Según el testimonio de Alejandro Marure de 1837, los frailes incitaron aún más a la gente, y

> la horda fanática y rabiosa, compuesta en su mayor parte de mujeres; como furias desencadenadas se echaron sobre el desventurado vicejefe, y con piedras, palos, y puñales, le dieron tantos y tan repetidos golpes.[9]

7 Komisaruk, *Labor and Love*, 247.

8 Lizeth Jiménez Chacón, «Mujeres y vida cotidiana en tiempos de Guerra (1837-1840)», en *Repensando Guatemala en la época de Rafael Carrera: el país, el hombre, y las coordenadas de su tiempo*, coordinado por Brian Connaughton (Ciudad de México, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2015), 367.

9 Alejandro Marure, *Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica, desde 1811 hasta 1834* (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1960), 309.

Cirilo Flores murió a resultas del ataque violento y el gobierno liberal estatal sucumbió rápidamente y fue tomado por los federales, que impusieron líderes más conservadores. Un año después, cuando fuerzas liberales salvadoreñas trataron de invadir la Ciudad de Guatemala en un intento por derrocar al gobierno federal, mujeres –especialmente que no eran de la elite– participaron activamente en la resistencia. Según Marure:

> por todas partes se veía al sexo débil (…) ya insultando y conduciendo con violencia a la cárcel a todos los hombres que encontraban sin divisas militares (…) y hacienda resonar el grito amenazador de mueran los herejes, viva la Religión.[10]

Marure también describió escuadrones organizados de mujeres «conocidas por su poco honrosa profesión», preparadas con lanzas para la resistencia armada[11].

Las representaciones liberales del siglo XIX de la acción y violencia política femenina como una barbarie frenética y fanática fueron un doble golpe retórico efectivo. Feminizaron y, por lo tanto, deslegitimaron las acciones conservadoras, al tiempo que solidificaron una ideología republicana de género que restringía la participación política femenina debido a la supuesta «irracionalidad» de las mujeres. Sin embargo, en ausencia de un sistema democrático, la violencia y los motines desempeñaron un papel clave en la cultura política de Guatemala, tanto antes como después de la independencia. Como señala Luis Pedro Taracena, «cabe recordar que el matar a las víctimas con crueldad no era una práctica ajena a los comportamientos culturales de la época y a la forma de ejecución tradicional de los desagravios»[12]. Estas tácticas populares a menudo eran sorprendentemente efectivas, dando lugar a debates y medidas políticas y, a veces, forzando a los oficiales de élite a retroceder o a marcharse[13].

La participación de las mujeres en la política callejera y el conservadurismo popular también se debe entender en el contexto más amplio de normas mesoamericanas de género y el papel femenino de «guardiana de la comunidad».

10 Marure, *Bosquejo histórico,* 433.
11 *ibid.*
12 Luis Pedro Taracena Arriola, «Mujeres, guerra, y política (1826-1829)», *Revista de Historia* (1999): 7,14.
13 Silvia Arrom, «Rethinking Urban Politics in Latin America before the Populist Era», en *Riots in the Cities: Popular Politics and the Urban Poor in Latin America, 1765-1910*, editado por Silvia Arrom y Servando Ortoll (Wilmington: Scholarly Resource, Inc., 1996), 5-6.

Varios estudios destacan una larga tradición mesoamericana de participación y liderazgo femenino en motines locales. Alvis Dunn, por ejemplo, encuentra que las mujeres en el pueblo ixil-maya de Nebaj lideraron una protesta armada en 1798 contra funcionarios coloniales que impusieron nuevas normas para los entierros en medio de una epidemia de tifus[14]. William B. Taylor descubrió que, durante el siglo XVIII, mujeres indígenas en el centro y sur de Nueva España participaban activamente en motines locales. En al menos una cuarta parte de 142 rebeliones, las mujeres estaban a la vanguardia de los conflictos[15]. Académicos alegan que la participación y el liderazgo de mujeres en protestas y rebeliones reflejaba ideologías mesoamericanas de género que definían a la mujer como guardianas y protectores de sus familias, comunidades y costumbres, especialmente durante momentos de crisis[16].

Desde esta perspectiva, el involucramiento femenino en la resistencia a las fuerzas salvadoreñas en 1827 no se reducía a la política partidista, sino también a las preocupaciones pragmáticas por la seguridad y bienestar de sus familias y comunidad. Como señala Taracena, la población de la Ciudad de Guatemala, especialmente las clases populares, habrían visto la invasión como una amenaza a sus propiedades y supervivencia. Asimismo, el liderazgo femenino de los disturbios en Quetzaltenango y el ataque fatal al teniente gobernador Cirilo Flores refleja modelos tradicionales de defensa femenina de la comunidad. En este caso, el gobierno de Flores había impuesto medidas que ponían en peligro las tradiciones y el bienestar local: leyes anticlericales, cargas económicas y requisiciones forzadas[17].

Los relatos históricos enfatizan particularmente las preocupaciones femeninas sobre la religión y la Iglesia católica. De alguna manera, la defensa de tradiciones católicas y clérigos locales va acorde también con el modelo antiguo de mujeres como protectoras de sus comunidades. Pero, parece que el género y la política se vinculaban en nuevas formas en las defensas femeninas de la Iglesia después

14 Alvis Dunn «A Cry at Daybreak: Death, Disease, and Defense of Community in a Highland Ixil-Mayan Village», *Ethnohistory* 42, núm. 4 (1995): 598-599.

15 William B. Taylor, *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1979), 116.

16 Dunn, «A Cry at Daybreak»; Steve Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 205-208; Stephanie Wood, «Gender and Town Guardianship in Mesoamerica: Directions for Future Research», *Journal de la Société des américanistes* 84, núm. 2 (1998): 243-276.

17 Taracena, «Mujeres, guerra y política», 7, 14.

de la independencia. Por lo general, se ha supuesto que si había una conexión femenina con la Iglesia católica era principalmente afectiva y emocional. Mi propia investigación sobre la relación de las mujeres trabajadoras con la Iglesia en Santiago de Guatemala y luego Nueva Guatemala durante el período colonial y el siglo XIX indica una alianza mucho más compleja. Esta relación se formó durante el periodo colonial y adaptó y adquirió un nuevo significado después de la independencia.

Según mi análisis de cerca de 550 testamentos hechos en la capital de Guatemala entre 1700 y 1870, junto con una variedad de otras fuentes, incluidas hagiografías, crónicas religiosas, registros de cofradías y fundaciones escolares, mujeres trabajadoras, particularmente aquellas que vivían fuera del matrimonio, habían forjado redes devocionales con la iglesia, sacerdotes y órdenes religiosas durante mucho tiempo. Los registros indican, por ejemplo, que las mujeres trabajadoras predominaron en las listas de membresías de las cofradías en la capital de Guatemala desde al menos el siglo XVIII. En un fenómeno regional único, varias cofradías guatemaltecas consistentemente eligieron líderes femeninos, como capitanas, diputadas y mayordomas, desde el siglo XVIII hasta el XIX. Estas líderesas femeninas incluían mestizas y mulatas de la clase trabajadora, incluso ex esclavas. La evidencia de los testamentos indica, además, que las solteras y viudas de la clase trabajadora dependían de los sacerdotes para servir como albaceas en tasas más altas que el resto de la población. Quizás el hallazgo más sorprendente en los testamentos es que las mujeres de clases bajas actuaron cada vez más como donantes piadosas durante el siglo XVIII, contradiciendo la suposición que solo hombre de las elites podían ser benefactores de la Iglesia. Lo hicieron aprovechando creativamente sus pertenencias, incluso las casas más humildes cubiertas de paja.

A través de tales actividades y redes devocionales, las solteras y viudas trabajadoras aseguraron formas vitales de apoyo espiritual, material y social. También contrarrestaron los supuestos culturales sobre su inmoralidad o «mal vivir» y reivindicaron una forma de honor y estatus moral en una sociedad en que la reputación, a menudo, era crítica para el bienestar económico y personal. Dentro de las complejas jerarquías internas de las comunidades populares, la reputación afectaba el acceso vital al crédito, la ayuda mutua y la movilidad

social[18]. Y en esta sociedad profundamente litigiosa, el estatus moral y el honor también permitieron a las solteras y viudas asegurarse de apoyo o defenderse mejor en los tribunales, si fuera necesario[19].

Las medidas anticlericales implementadas en las décadas de 1820 y 1830 socavaban la economía espiritual de la que las solteras trabajadoras eran parte; limitaban oportunidades para la expresión devocional y el compromiso con los sacramentos; reducían acceso a la dirección espiritual y amenazaban el apoyo mutuo y la ayuda proporcionada por las alianzas con sacerdotes y por las cofradías. Al mismo tiempo, mujeres de clases bajas se encontraron en gran medida excluidas del ideal elitista de género de la «maternidad republicana», que enfatizaba los roles de las mujeres como esposas y madres dentro del hogar privado[20]. Como lo expresa Sarah Chambers, mientras que las mujeres de elite podrían clamar ser «árbitros de la moral en la esfera pública y en el hogar», las mujeres trabajadoras nunca podrían estar a la altura del ideal de la elite de la domesticada maternidad republicana[21]. En este contexto, las batallas políticas de la época sobre el rol de la Iglesia católica proporcionaron a las mujeres de clases bajas nuevas formas para establecer su propio estatus moral y autoridad espiritual dentro de sus comunidades. Como argumenta para la Francia revolucionaria, defender a la Iglesia con protestas, disturbios y resistencia física les dio a las mujeres del siglo XIX nuevas formas de obtener «poder espiritual e incluso político dentro de la comunidad»[22].

18 Sonya Lipsett Rivera, «Scandal at the church: José de Alfaro Accuses Doña Theresa Bravo and Others of Insulting and Beating his *Castiza* Wife, Josefa Cadena (Mexico, 1782)», en *Colonial Lives: Documents on Latin American History, 1550-1850*, editado por Richard Boyer y Geoffrey Spurling (New York: Oxford University Press, 2000), 216.

19 Richard Boyer, «Honor among Plebeians: Mala Sangre and Social Reputation», en *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, editado por Lyman Johnson and Sonya Lipsett-Rivera (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998), 161-162.

20 Linda Kerber acuñó por primera vez el término «maternidad republicana» para describir los ideales femeninos en los Estados Unidos durante la era revolucionaria, en particular el mayor énfasis en el descenso de las mujeres a la esfera doméstica privada y el papel que las mujeres jugarían como madres y esposas inculcando los ideales republicanos y la moralidad en los ciudadanos varones. Los académicos de América Latina señalan que existían ideales femeninos similares en la América Latina del siglo XIX, pero también resaltan cómo el modelo domesticado de la maternidad republicana solo era accesible para las mujeres de clase media y elite. Véase Linda Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997); Chambers, *From Subjects to Citizens;* Dore «One Step Forward, Two Steps Back».

21 Chambers, *From Subjects to Citizens,* 206.

22 Susan Desan, *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 16.

El costo social y económico de la legislación liberal para mujeres trabajadoras proporciona otros contextos críticos para comprender la lógica política del conservadurismo femenino en la Guatemala del siglo XIX. Durante el período colonial, las mujeres frecuentemente buscaban y encontraban apoyo de los funcionarios de la Iglesia cuando demandaban a los amantes que incumplían sus promesas matrimoniales o se negaban a apoyar económicamente a sus hijos naturales[23]. La secularización de leyes que rigieron el sexo y matrimonio bajo las reformas liberales solía poner en desventaja a las mujeres, pues eliminaba la presión en los hombres para que estos se casasen, compensasen económicamente a sus amantes y/o pagasen la manutención de sus ilegítimos hijos, creando por ende un nuevo doble estándar de género para casos de adulterio, y aumentando el poder y la autoridad del esposo sobre las esposas[24]. En este contexto, el menosprecio popular a la Ley de Matrimonio Civil y el Divorcio de Guatemala, la llamada «ley de perro» implementada en 1832, reflejaba una percepción popular bastante cierta que los hombres de elite serían los principales beneficiarios de la reforma[25].

Esta dinámica se intensificó a fines del siglo XIX, cuando los liberales de segunda generación demostraron un marcado «autoritarismo patriarcal» y rápidamente se movieron para reducir la independencia femenina, mejorar el privilegio masculino y promover el modelo familiar patriarcal nuclear[26]. Al ver la actividad económica femenina como irrelevante, e incluso como una amenaza para el orden y el progreso nacional, los funcionarios liberales intentaron regular y controlar a las mujeres trabajadoras, particularmente a las que dominaban el mercado informal en las calles y las plazas. Las regulaciones socavaron las oportunidades económicas de las mujeres y agravaron el riesgo

23 Komisaruk, *Labor and Love in Guatemala,* 248; Jessica Delgado, «Sin Temor de Dios: Women and Ecclesiastical Justice in Eighteenth-Century Toluca», *Colonial Latin American Review* 18, núm. 1 (April 2009): 99-121; Jessica Delgado, «Sin Temor de Dios: Women and Ecclesiastical Justice in Eighteenth-Century Toluca», *Colonial Latin American Review* 18, núm. 1 (April 2009): 99-121; Juan Javier Pescador, «Entre la espada y el olivo: pleitos matrimoniales en el Provisorato Eclesiástico de México, siglo XVIII», en *La familia en el mundo iberoamericano*, coordinado por Pilar Gonzalbo Aizpuru (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994), 193-226.

24 Dore, «One Step Forward, Two Steps Back», 22-23.

25 Lowell Gudmundson, «Society and Politics in Central America, 1821-1871», en *Central America, 1821-1871: Liberalism before Liberal Reform*, editado por Lowell Gudmundson y Héctor Lindo-Fuentes (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1995), 106.

26 Gudmundson, «Society and Politics», 119.

de pobreza femenina[27]. La legislación liberal era especialmente punitiva hacia las madres solteras pobres y sus hijos. Al igual que muchos otros países hispanoamericanos, el Código Civil de Guatemala de 1877 siguió el ejemplo de Chile, eximiendo explícitamente a los hombres de pagar la manutención de los hijos e hijas ilegítimos e ilegítimas, a menos que eligieran voluntariamente reconocerles. La ley, además, protegió a los hombres de las investigaciones de paternidad[28]. Se basaba en suposiciones de que las acusadoras, de «origen humilde y educación y estilo de vida inmorales», buscaban atrapar a hombres inocentes «para recaudar manutención de niños, dotes, o sanciones»[29].

La participación de las mujeres en protestas y disturbios en defensa de la Iglesia también ilustra cómo el género y la religión se entrecruzaron con las identidades y luchas políticas partidistas en la América española del siglo XIX. En general, los liberales se opusieron a la participación femenina en la política, considerando a las mujeres como inherentemente débiles, supersticiosas y conservadoras, e incapaces de una participación política racional. Además, argumentaron que la participación política corrompería a las mujeres[30]. Por el contrario, los líderes conservadores, para quienes la defensa de la Iglesia era un objetivo central, eran mucho más susceptibles a la participación política de las mujeres que sus homólogos liberales. Esta alianza política fue posible, en parte, porque la defensa femenina de la religión y la moralidad encajaba con los roles tradicionales de género, lo cual no era el caso para las causas liberales. Además, los conservadores se sentían cómodos con la desigualdad y la jerarquía, y creían que diversos grupos podían participar en la política sin obtener el mismo estatus[31]. En el caso de Guatemala, las mujeres que se aliaron activamente con los sacerdotes y defendieron a la Iglesia participaron en el desarrollo de un conservadurismo popular.

27 David Carey, «'Hard Working, Orderly Little Women': Mayan Vendors and Martketplace Struggles in Early-Twentieth Century Guatemala», *Ethnohistory* 55, núm. 4 (2008): 579-607.
28 Komisaruk, *Labor and Love in Guatemala*, 249.
29 Nara Milanich, *Children of Fate: Childhood, Class, and the State in Chile, 1850-1930* (Durham, Duke University Press, 2009), 56.
30 James Sanders, «'A Mob of Women' Confront Post-Colonial Republican Politics: How Class, Race, and Partisan Ideology Affected Gendered Political Space in Nineteenth-Century Southwestern Colombia», *Journal of Women's History* 20, núm. 1 (Spring, 2008): 69.
31 Sanders, «A Mob of Women'», 70-71.

Innovaciones devocionales y el liderazgo femenino

El ascenso de Rafael Carrera al poder en 1838 permitió a la Iglesia recuperar muchos de sus privilegios coloniales. En las décadas de 1850 y 1860, las iniciativas de mujeres laicas y la renovada colaboración entre solteras trabajadoras y misioneros jesuitas crearon nuevas oportunidades devocionales en la Ciudad de Guatemala. Para Guatemala, y América Latina en general, el desarrollo de asociaciones devocionales del siglo XIX, en las que predominaban las mujeres, se ha pasado por alto en gran medida. Pero como lo señalan dos recientes estudios de México, las asociaciones devocionales femeninas del siglo XIX desempeñaron un papel fundamental en la construcción de la nación poscolonial: participaron activamente en la construcción de «modernidades alternativas» a través de innovaciones creativas y alojamientos/rechazos selectivos de la modernidad[32], y sentaron las bases de la participación y el liderazgo femenino en la esfera pública moderna[33].

Una de las mayores asociaciones femeninas en Guatemala del siglo XIX era la Asociación de las Hijas de María Inmaculada. Esta asociación debía sus orígenes a una iniciativa femenina laica que surgió en la ciudad española de Barcelona en 1849, cuando una joven organizó a algunos amigos y conocidos para visitas diarias a una imagen de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción[34]. Durante los próximos años, la asociación experimentó un crecimiento notable, contando con 2 000 mujeres en 1850 y 16 000 mujeres en 40 ciudades en 1852. Para 1854, su rápido éxito aparentemente inspiró a los misioneros jesuitas a establecer esta asociación mariana en Guatemala. La ciudad de Guatemala surgió entonces como la base desde donde los misioneros jesuitas llevaron este pionero modelo a otros pueblos y ciudades de América Central, incluyendo a Ecuador[35].

32 Edward Wright-Rios, *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2009), 26.

33 Margaret Chowning, «The Catholic Church and the Ladies of the Vela Perpetua: Gender and Devotional Change in Nineteenth-Century Mexico», *Past and Present*, núm. 221 (noviembre 2013): 236.

34 Asociación de Hijas de la Purísima e Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María, *Oraciones para hacer la visita y otras provechosas á las asociadas* (Guatemala: Imprenta de la Aurora, 1855), 7.

35 Rafael Pérez, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración. Tercera parte desde la segunda expulsión de la Nueva Granada en 1861 hasta la de Guatemala el año de 1871*, tomo 3 (Valladolid: Imprenta Castellana, 1898), 332-333; Sodality of the Blessed Virgin, *Manual de la congregación de Hijas de María Inmaculada establecida en la Compañía de Jesús de Quito* (Guayaquil: Librería e Imprenta Gutenberg, 1910).

En Guatemala, esta asociación se reservaba explícitamente para niñas y mujeres solteras de la clase trabajadora que habían permanecido célibes[36]. Al parecer, las niñas y solteras dentro de la Ciudad de Guatemala y en sus provincias en todo el país se congregaban para unirse a las Hijas de María. El jesuita Rafael Pérez destacó: «podríamos asegurar que de todas las Congregaciones fue esta la que más prosperó y más frutos de bendición produjo, yendo siempre en aumento»[37]. Una vez al año, las Hijas de María de toda Guatemala viajaban a la capital para una celebración en la iglesia mercedaria, que presidían los misioneros jesuitas. El Padre Pérez recordó,

> era de verse en aquel día entrar por diversos puntos de la ciudad, falanges numerosísimas de jóvenes bien ordenadas y entonando canticos a la Santísima Virgen. Era esta la fiesta más popular y la comunión más numerosa, y cada año se aumentaba con las pequeñuelas que se acercaban por primera vez a la sagrada mesa.[38]

Las respuestas innovadoras y adaptativas de las mujeres laicas a las realidades del siglo XIX desempeñaron un papel clave en el éxito de esta organización. Su formato organizativo, que dividía la asociación más grande en «coros» o grupos de 31 mujeres que visitaban la imagen de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción una vez al mes, tenía bastante similitud con otra organización femenina laica de gran éxito, la Vela Perpetua, la cual se expandía rápidamente a lo largo de pueblos y ciudades mexicanas en la misma época. Como muestra el reciente estudio de Margaret Chowning, mujeres de elite en la Vela Perpetua organizaban diariamente vigilias para la Eucaristía durante todo el día[39]. La misión y organización de estas asociaciones evadieron muchos de los desafíos que enfrentaban las cofradías tradicionales después de la independencia. Al igual que la Vela Perpetua, las Hijas de María de Guatemala no dependían de donaciones, ingresos fijos o propiedades, y por lo tanto evitaban ponerse en medio de la controversia política e inestabilidad financiera bajo repetidas asignaciones gubernamentales. Una vez al año, las Hijas de María se reunían en una procesión pública, pero en general, como la Vela Perpetua, la asociación se

36 Pérez, *La compañía de Jesús* (tomo 3), 107; Asociación de Hijas de la Purísima e Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María, *Oraciones para hacer la visita,* 57.

37 Rafael Pérez Pérez, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración. Segunda parte desde el restablecimiento de la Compañía de Jesús en Guatemala en 1851, hasta su segunda expulsión de la Nueva Guatemala en 1861*, tomo 2 (Valladolid: Imprenta Castellana, 1897), 185.

38 Pérez, *La compañía de Jesús* (tomo 3), 107.

39 Chowning, «The Catholic Church».

dedicaba a la oración individualizada y contemplativa, formas de devoción más susceptibles a los funcionarios estatales del siglo XIX[40].

El modelo organizativo y el carácter no elitista de las Hijas de María de Guatemala permitieron a la asociación obtener rápidamente su autorización y ampliar sus filas. Como una congregación totalmente femenina, las Hijas de María de Guatemala eludieron la polémica causada en Vela Perpetua al colocar a las mujeres oficiales en puestos más altos que los participantes masculinos, asegurando así un apoyo más rápido y sin muchas trancas del obispo local[41].

La asociación mariana de Guatemala también era altamente accesible y flexible. Los miembros debían visitar y orar ante una imagen de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción una vez al mes, pero esa imagen podía estar en cualquier iglesia de su elección, e incluso en su propio hogar. Las Hijas de María guatemaltecas también podrían hacer que su visita mensual a la Virgen de la Inmaculada Concepción fuera bastante corta, ya que el manual no mencionaba un requisito de tiempo mínimo.

Si bien Guatemala tenía una larga tradición de liderazgo femenino en las cofradías –como he analizado en otras ocasiones (2018)–, las Hijas de María institucionalizaron formalmente un sistema de autogobierno de todas las mujeres. El manual de las Hijas de María Inmaculada de Quito (Ecuador), al parecer fundado por misioneros jesuitas de Guatemala, ofrece un retrato detallado de las oportunidades potenciales de liderazgo dentro de la asociación guatemalteca y la forma en la que estas posiciones podrían haberse desarrollado con el tiempo. Según el manual ecuatoriano, el director clerical de la asociación operaba junto al consejo directivo, compuesto por la presidenta y la vicepresidenta, dos secretarias, dos tesoreras, sacristanas y directoras de coro, cada una de ellas coordinando un coro de 31 mujeres[42].

Los miembros elegían a estos funcionarios cada año. Si bien la mayoría de los cargos eran elegibles para la reelección, las reglas requerían la elección anual de una nueva presidenta. Las directoras de coro se reunían una vez al mes con el director clerical y gestionaban las limosnas mensuales de los

40 Chowning, «The Catholic Church», 210-212.
41 *ibid.*
42 Sodality of the Blessed Virgin, *Manual de la congregación,* 20.

miembros, supervisaban el cuidado de la imagen principal de la Asociación de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción y mantenían el inventario de los artículos dedicados a la veneración de la imagen. Al comienzo de cada mes, las directoras de cada coro entregaban tarjetas a sus miembros con la fecha de su visita mensual. También visitaban a todos los miembros del grupo que estaban gravemente enfermos e informaban al director clerical para que pudiera brindar atención pastoral a los enfermos[43].

Para mujeres solteras de clase baja, asociaciones devocionales como esta ofrecían nuevas oportunidades para desarrollar habilidades de organización y liderazgo, actuar en la esfera pública, crear redes con otras mujeres y con sacerdotes, y establecer y ejercer su propia autoridad espiritual. A la vez, contribuyeron a sentar las bases para el surgimiento de nuevas asociaciones, sociedades y sindicatos católicos al principio del siglo XX, como el Sindicato Católico de Señoras y Señoritas Empleadas de Comercio y Talleres.

Conclusión

La formación de la nación no terminó en las décadas posteriores a la independencia, sino que continúa hoy mientras la población guatemalteca lucha por una sociedad más democrática y justa. La historia juega un papel vital en ese proceso y el bicentenario de la independencia ofrece una oportunidad para explorar los muchos significados de la independencia entre la diversa sociedad guatemalteca. Al centrarnos en las experiencias y perspectivas de las mujeres urbanas de la clase trabajadora, muchas de las cuales vivían fuera del ideal doméstico del matrimonio, podemos destacar cómo una mayor libertad y progreso para los hombres a menudo era a expensas de las mujeres.

Durante el período colonial, las mujeres soportaban el patriarcado, el paternalismo y la desigualdad, pero también contaron con derechos y protecciones, muchas de las cuales fueron despojadas después de la independencia, según normas elitistas de género que a menudo reflejaban una tradición anglosajona más represiva. Sin embargo, las mujeres trabajadoras no fueron marginadas fácilmente en la Guatemala tras la independencia. Ellas se negaron a retirarse de la esfera pública; reclamaron un derecho moral a

43 Sodality of the Blessed Virgin, *Manual de la congregación,* 21-30.

participar en la política de la calle; desarrollaron un hilo urbano y femenino del conservadurismo popular; se adaptaron creativamente a las circunstancias del siglo XIX y forjaron nuevos tipos de redes y asociaciones religiosas dinámicas. Tomar en serio los intereses e inquietudes históricas de grupos como las mujeres urbanas de clase baja, que a menudo han sido pasadas por alto o difamadas, es una parte crítica de la construcción hacia una nación más inclusiva.

Bibliografía

Archivo General de Centroamérica (AGCA). «Testamento de Manuela Agatona Beteta». Protocolos de Juan Andreu, fs. 139v-142v. Guatemala: 1850.

Arrom, Silvia. «Rethinking Urban Politics in Latin America before the Populist Era». En *Riots in the Cities: Popular Politics and the Urban Poor in Latin America, 1765-1910*, edited by Silvia Arrom y Servando Ortoll, 1-16. Wilmington: Scholarly Resource, Inc., 1996.

Asociación de Hijas de la Purísima e Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María. *Oraciones para hacer la visita y otras provechosas á las asociadas*. Guatemala: Imprenta de la Aurora, 1855.

Boyer, Richard. «Honor among Plebeians: Mala Sangre and Social Reputation». En *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, editado por Lyman Johnson and Sonya Lipsett-Rivera, 152-78. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

Carey, David. «'Hard Working, Orderly Little Women': Mayan Vendors and Martketplace Struggles in Early-Twentieth Century Guatemala». *Ethnohistory* 55, núm. 4 (2008): 579-607.

Chambers, Sarah. *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.

Chambers, Sarah y Lisa Norling. «Choosing to be a Subject: Loyalist Women in the Revolutionary Atlantic». *Journal of Women's History* 20, núm. 1 (2008): 39-62.

Chowning, Margaret. «The Catholic Church and the Ladies of the Vela Perpetua: Gender and Devotional Change in Nineteenth-Century Mexico». *Past and Present*, núm. 221 (noviembre 2013): 197-237.

Delgado, Jessica. «Sin Temor de Dios: Women and Ecclesiastical Justice in Eighteenth-Century Toluca». *Colonial Latin American Review* 18, núm. 1 (April 2009): 99-121.

Desan, Susan. *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

Dore, Elizabeth. «One Step Forward, Two Steps Back: Gender and the State in the Long Nineteenth Century». En *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, editado por Elizabeth Dore y Maxine Molyneux, 3-32. Durham: Duke University Press, 2000.

Dunn, Alvis. «A Cry at Daybreak: Death, Disease, and Defense of Community in a Highland Ixil-Mayan Village». *Ethnohistory* 42, núm. 4 (1995): 595-606.

Gudmundson, Lowell. «Society and Politics in Central America, 1821-1871». En *Central America, 1821-1871: Liberalism before Liberal Reform*, editado por Lowell Gudmundson y Héctor Lindo-Fuentes, 79-131. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1995.

Jiménez Chacón, Lizeth. «Mujeres y vida cotidiana en tiempos de Guerra (1837-1840)». En *Repensando Guatemala en la época de Rafael Carrera: el país, el hombre, y las coordenadas de su tiempo*, coordinado por Brian Connaughton, 365-388. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2015.

Kerber, Linda. *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.

Komisaruk, Catherine. *Labor and Love in Guatemala: The Eve of Independence*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

Leavitt-Alcántara, Brianna. *Alone at the Altar: Single Women and Devotion in Guatemala, 1670-1870*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

Rivera, Sonya Lipsett. «Scandal at the church: José de Alfaro Accuses Doña Theresa Bravo and Others of Insulting and Beating his *Castiza* Wife, Josefa Cadena (Mexico, 1782)». En *Colonial Lives: Documents on Latin American History, 1550-1850*, editado por Richard Boyer y Geoffrey Spurling, 216-23. New York: Oxford University Press, 2000.

Marure, Alejandro. *Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica, desde 1811 hasta 1834*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1960.

Milanich, Nara. *Children of Fate: Childhood, Class, and the State in Chile, 1850-1930*. Durham: Duke University Press, 2009.

Pérez, Rafael. *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración. Segunda parte desde el restablecimiento de la Compañía de Jesús en Guatemala en 1851, hasta su segunda expulsión de la Nueva Guatemala en 1861*, tomo 2. Valladolid: Imprenta Castellana, 1897.

_____. *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración. Tercera parte desde la segunda expulsión de la Nueva Granada en 1861 hasta la de Guatemala el año de 1871*, tomo 3. Valladolid: Imprenta Castellana, 1898.

Pescador, Juan Javier. «Entre la espada y el olivo: pleitos matrimoniales en el Provisorato Eclesiástico de México, siglo XVIII». En *La familia en el mundo iberoamericano*, coordinado por Pilar Gonzalbo Aizpuru, 193-226. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Rodríguez Sáenz, Eugenia. «Civilizing Domestic Life in the Central Valley of Costa Rica, 1750-1850». En *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, edited by Elizabeth Dore y Maxine Molyneux, 85-107. Durham: Duke University Press, 2000.

Sanders, James. «'A Mob of Women' Confront Post-Colonial Republican Politics: How Class, Race, and Partisan Ideology Affected Gendered Political Space in Nineteenth-Century Southwestern Colombia». *Journal of Women's History* 20, núm. 1 (Spring 2008): 68-89.

Sodality of the Blessed Virgin. *Manual de la congregación de Hijas de María Inmaculada establecida en la Compañía de Jesús de Quito*. Guayaquil: Librería e Imprenta Gutenberg, 1910.

Stern, Steve. *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.

Taracena Arriola, Luis Pedro. «Mujeres, guerra, y política (1826-1829)». *Revista de Historia* (1999): 1-25.

Taylor, William. *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages.* Stanford, California: Stanford University Press, 1979.

Wood, Stephanie. «Gender and Town Guardianship in Mesoamerica: Directions for Future Research». *Journal de la Société des américanistes* 84, núm. 2 (1998): 243-276.

Wright-Rios, Edward. *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934.* Durham, North Carolina: Duke University Press, 2009.

Tratamiento legal del matrimonio, concubinato y manutención de los hijos en la era de la independencia de Guatemala

Catherine Komisaruk*

Resumen

En este escrito se evalúan las leyes familiares liberales guatemaltecas decimonónicas, contextualizadas en su trasfondo histórico de leyes y prácticas coloniales tardías. El análisis se basa en la legislación codificada, así como los expedientes judiciales y protocolos de escribanos de las últimas décadas de la colonia, principalmente de las ciudades de Santiago y Nueva Guatemala. Se muestra que, en las vísperas de la independencia, tanto la práctica popular como las decisiones judiciales frecuentemente se apartaron de leyes codificadas. Las normas de permanencia matrimonial habían sido deshilachadas.

El Estado colonial tardío permitió a las mujeres una gama más amplia de derechos que las leyes escritas. Además, los tribunales otorgaron cierto grado de legitimación a las uniones informales, exigiendo repetidamente a los hombres que mantuvieran a los hijos nacidos fuera del matrimonio. En este contexto,

* Doctora en historia por la Universidad de California en Los Ángeles. Profesora titular en la Facultad de Historia de la Universidad de Texas en San Antonio.

ciertos aspectos de la legislación liberal de la familia del siglo XIX parecen retrógrados. Las leyes posteriores a la independencia sobre las capacidades legales de las mujeres casadas, el divorcio y las responsabilidades paternas para mantener a los hijos nacidos de uniones ilícitas replicaron los planteamientos de los códigos legales españoles, en lugar de seguir las prácticas más flexibles de la colonia tardía.

Palabras claves: concubinato, divorcio, derechos de la mujer, leyes de familia, liberalismo.

Introducción

Los juristas y canonistas a principios de la América española tomaron una postura flexible hacia los matrimonios de los indígenas, así como sobre las anulaciones. Reconocieron la legitimidad de los matrimonios y descasamientos consuetudinarios entre los pueblos de indios, pues consideraban estas prácticas como correspondientes al derecho natural. Sin embargo, a lo largo del siglo XVI, las autoridades eclesiásticas adoptaron el matrimonio cristiano –patriarcal, monógamo– como elemento central del proyecto evangélico colonial, y la Iglesia mantuvo jurisdicción exclusiva sobre el matrimonio durante el período colonial[1]. Después de la independencia, varios gobiernos liberales en Centroamérica trasladarían el matrimonio en parte a la jurisdicción estatal.

Las leyes de familia promulgadas en Guatemala parecen, a simple vista, como las más progresistas de Centroamérica, pues Guatemala fue el único Estado en instituir el matrimonio civil y el divorcio ya en la década de 1830. Además, en ese tiempo se estableció el divorcio absoluto, que permite volver a casarse incluso cuando el ex cónyuge todavía está vivo. La rebelión conservadora que ascendió al poder en Guatemala en 1839 devolvería la jurisdicción sobre el matrimonio a la Iglesia. Fue con la llegada de la Reforma Liberal, en 1877, que se restableció el matrimonio civil y el divorcio, aunque el divorcio –como se definió en 1877– no era absoluto. Las otras repúblicas centroamericanas –Costa Rica, El Salvador, Honduras y Nicaragua– introdujeron el divorcio civil

1 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial* (México, D.F.: El Colegio de México, 1998), 30-39. Nancy Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 169, 463 n. 1; Matthew Restall, «The Ties that Bind: Social Cohesion and the Yucatec Maya Family», *Journal of Family History* 23, núm. 71 (1998): 368, 379.

solo en las décadas de 1880 y 1890[2]. Luego, en 1897, la legislación –quizá más progresiva de todas– apareció en un tratado centroamericano sobre derecho civil, que decretó que solo los matrimonios civiles serían legales y el divorcio sería absoluto.

Sin embargo, no está claro hasta qué punto las leyes familiares liberales del siglo XIX representaron un cambio con respecto a las leyes y prácticas del período colonial tardío. Los historiadores han estudiado el impacto del liberalismo en el derecho familiar en Hispanoamérica del siglo XIX, principalmente sobre la base de los registros de disputas matrimoniales presentadas ante los tribunales civiles y eclesiásticos.

Beatriz Palomo de Lewin ha demostrado que el número de procesos de divorcio en Guatemala aumentó exponencialmente en 1837, con la introducción de divorcio civil[3]. Un análisis de los trámites de divorcio de 1837 hecho por María Laura Lizeth Jiménez Chacón y Anna Carla Ericastilla Samayoa, demuestra que la mayoría de los casos fueron interpuestos por las esposas, de quienes casi todas –si no era que todas– manifestaron maltratos entre los causales de sus acciones de divorcio. Como señalan Jiménez y Ericastilla, el divorcio fue «una dinámica urbana» de «lugares habitados mayoritariamente por personas mestizas»[4]. En Costa Rica, Eugenia Rodríguez Sáenz halló que emergió un ideal de «conyugalidad», esto es, compañerismo dentro del matrimonio, especialmente entre las «familias principales», pero no implicaba igualdad

2 República de Nicaragua, *Código Civil de 1867*, Libro I, Titulo V, Capítulo 4.º, art. 171, 28, consultado 17 junio, 2020, http://digesto.asamblea.gob.ni/consultas/util/pdf.php?type=rdd&rdd=%2Bi4zB3KvgHs%3D; República de Honduras, *Código Civil,* Libro primero, título IV, capítulo VIII (Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1898), 34; Hugo Lindo, «El divorcio en El Salvador: historia legislativa, jurisprudencia, anotaciones críticas», capítulo III, (Tesis de Carrera, Universidad de El Salvador, 1959), consultado 17 junio, 2020, http://www.csj.gob.sv/BVirtual.nsf/1004b9f7434d5ff106256b3e006d8a6f/9985cbf2a4a8d7fc06256b3e00747d11?OpenDocument; Eugenia Rodríguez Sáenz, «Divorcio y violencia de pareja en Costa Rica (1800-1950)», en *Mujeres, género e historia en América Central durante los Siglos XVII, XIX y XX*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz (San José: UNIFEM y Plumsock Mesoamerican Studies, 2002), 35. México estableció el divorcio civil en 1870.

3 Beatriz Palomo de Lewin, «Vida conyugal de las mujeres en Guatemala (1741-1871)», en *Mujeres, género e historia en América Central durante los Siglos XVII, XIX y XX*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz (San José: UNIFEM y Plumsock Mesoamerican Studies, 2002), 25-34.

4 María Laura Lizeth Jiménez Chacón y Anna Carla Ericastilla Samayoa, «Matrimonio, divorcio y transgresiones sexuales», en *Nosotros, las de la historia. Mujeres en Guatemala (Siglos XIX-XXI)* (Guatemala: Asociación La Cuerda, 2011), 39-41.

dentro del matrimonio[5]. Del mismo modo, estudios de la Ciudad de México y Lima han encontrado que, a pesar de la creciente retórica de igualdad entre los géneros, las actitudes del siglo XIX sostenían que las mujeres deben permanecer sujetas a los hombres en el hogar[6]. El liberalismo parece haber modificado las mentalidades sobre los roles del cónyuge solo de manera limitada.

Este ensayo evalúa las leyes familiares liberales de Guatemala del siglo XIX, no buscando su huella en procesos judiciales, sino contextualizándolas dentro de su trasfondo histórico de leyes y prácticas coloniales tardías. El análisis se basa en la legislación codificada, así como los expedientes judiciales y protocolos de escribanos de las últimas décadas de la colonia, principalmente de las ciudades de Santiago y Nueva Guatemala. Las ciudades son donde la Iglesia y el Estado hispano tenían sus mayores aparatos administrativos y judiciales, y, por lo tanto, donde las leyes e ideologías hispanas presumiblemente tuvieron su mayor impacto. Dado su enfoque en fuentes de las ciudades coloniales, el ensayo describe prácticas características de la población urbana, mayoritariamente ladina, que no necesariamente se reflejaban en las esferas rural o indígena.

La investigación muestra que, a finales del período colonial, si no antes, tanto la práctica popular como las decisiones judiciales frecuentemente se apartaron de leyes codificadas. Las normas de permanencia matrimonial parecen haber sido deshilachadas. El Estado permitió a las mujeres casadas, así como a las mujeres separadas informalmente, una gama más amplia de derechos que las leyes escritas. Además, los registros muestran una especie de legitimación judicial de las uniones informales, ya que los tribunales exigieron repetidamente a los hombres que mantuvieran a los hijos nacidos fuera del matrimonio. En este contexto, ciertos aspectos clave de la legislación liberal de la familia del siglo

5 Eugenia Rodríguez Sáenz, «From Brides to Wives: Changes and Continuities in the Ideals of and Attitudes towards Marriage, Conjugal Relationships, and Gender Roles in the Central Valley of Costa Rica, 1750-1850» (tesis, University of Indiana, 1995), capítulo 3; Eugenia Rodríguez Sáenz, «Divorcio y violencia de pareja en Costa Rica (1800-1950)», en *Mujeres, género e historia*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz, 35-51; Eugenia Rodríguez Sáenz, «Civilizando la vida doméstica en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)», en *Entre silencios y voces: Género e historia en América Central, 1750-1990*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Instituto de las Mujeres, 2000), 41-77.

6 Silvia Marina Arrom, *The Women of Mexico City* (Stanford: Stanford University Press, 1985), 257. El libro de Arrom se publicó en español como *Las mujeres de la Ciudad de México 1790-1857* (Siglo Veintiuno de España Editores, 1988). Christine Hünefeldt, *Liberalism in the Bedroom: Quarreling Spouses in Nineteenth-Century Lima* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000), 325, 327-328, 347-349.

XIX parecen algo retrógrados. Las leyes posteriores a la independencia sobre las capacidades legales de las mujeres casadas, el divorcio y las responsabilidades paternas para mantener a los hijos nacidos de uniones ilícitas parecen haber replicado los planteamientos conservadores de los códigos legales españoles, en lugar de seguir las prácticas más flexibles de la era colonial tardía.

El matrimonio y el divorcio de facto

La ley canónica definió el vínculo matrimonial como una unión de por vida, que no se podía romper hasta que la muerte separara a la pareja. La Iglesia autorizó un tipo de separación –de ahí el término «divorcio eclesiástico»–, pero solo en un rango limitado de circunstancias, tales como crueldad, maltrato físico o amenaza de asesinato de una pareja por la otra, enfermedad incurable y contagiosa en un cónyuge, adulterio, intentos de un cónyuge de obligar al otro a cometer actos criminales, herejía o paganismo en un cónyuge, o abandono por parte del esposo y falta de manutención de la esposa[7]. Los estudios sobre los procesos de divorcio eclesiástico en Hispanoamérica señalan que relativamente pocos cónyuges infelices alguna vez iniciaron tal proceso, y aun así la mayoría de los demandantes no obtuvieron el divorcio[8]. Además, los divorcios eclesiásticos no pretendían disolver el vínculo matrimonial. Más bien, estos divorcios eran temporales, con el objetivo de que la pareja se reconciliaría. Las segundas nupcias eran excluidas hasta que falleció uno de los cónyuges[9]. En efecto, el divorcio eclesiástico equivalía a permiso de la Iglesia para que la pareja se separara, en vez de la disolución permanente del matrimonio. No obstante, muchas parejas se separaron sin la participación de la Iglesia. Estas parejas, los contemporáneos decían, «no hacen vida maridable», o más brevemente, «no hacen vida». Las referencias frecuentes y la terminología abreviada («no hacen vida») indican que la gente reconocía el fenómeno como familiar.

7 Arrom, *The Women*, 208-209.

8 Arrom, *The Women*, 224; Rodríguez Sáenz, *Brides to Wives*, capítulo 4; Kimberly A. Gauderman, *Women's Lives in Colonial Quito: Law, Gender, and Society in Spanish America* (Austin: University of Texas Press, 2003), 51; Arlene J. Díaz, *Female Citizens, Patriarchs, and the Law in Venezuela, 1786-1904* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2004), 84.

9 Arrom, *The Women*, 208-209.

Los ejemplos abundan en los registros judiciales. Antonia Mena, etiquetada como parda, de unos treinta años, hizo declaración en 1770 en el juicio de su esposo por varios delitos. Ella lo acusó de varias infidelidades y dijo –como lo apuntó el escribano–, que

> apermanesido en continuos amansebamientos con Mugeres Casadas y Solteras porlo qe. no a hecho perfectamente Vida Maridable con ella que quando aeste le a bisto la Cara y se amantenido algunos dias en su casa a sido por hallarse desquisiado de ellas.[10]

Manuela Estefan Bustamante, cuyos vecinos la llamaban «Manuela la Tamalera», explicó en 1781 que por tres años no había «hecho vida» con su marido. Testigos confirmaron que ella «no ha hecho vida con él» durante varios años, y que la pareja «de continuo andaban separados»[11]. En 1792 Santiago Miranda se quejó que sus suegros habían tratado de separarlo de su esposa, María de San Carlos Gaitán. «Han influido a dha. mi Mujer para que (…) no haga vida conmigo queriendo separarla de mi enternamente», dijo Miranda. San Carlos Gaitán, cigarrera de veinticinco años que dijo ignoraba su calidad, argumentó que se negaba «hacer vida maridable» con su esposo a causa del mal comportamiento de él[12].

Además, los registros mencionan frecuentemente a cónyuges que estaban «ausentes» el uno del otro. A veces solo significaba que un miembro del matrimonio, usualmente el marido, estaba fuera temporalmente y se esperaba que regresara. Pero en otros casos, «ausente» connotaba una ausencia a largo plazo de la cual un retorno era incierto o poco probable. Por ejemplo, Gregorio Alvarez abandonó Nueva Guatemala después de ser encarcelado brevemente en 1790 a instancias de su esposa y madre, quienes se habían quejado de su embriaguez y discordia doméstica. Cuando los funcionarios fueron a su casa, casi seis años después, a cobrar los costos de la Corte, su esposa dijo que él estaba ausente y que ella no sabía su paradero. Ella se había quedado con sus hijos, dijo, sin apoyo para la manutención[13]. En 1810, una mujer llamada Bonifacia Martínez, reportó su estado civil como viuda, mientras que su hijo dijo que el marido estaba ausente[14]. Otro ejemplo aparece en la venta de la

10 Archivo General de Centro América (en adelante, AGCA) A2/151/2841.
11 AGCA A2/157/3061.
12 AGCA A1/4283/34191.
13 AGCA A1/4274/34090.
14 AGCA A2/233/4966.

esclava María de la Luz, de veintisiete años, en 1776. El registro señala que su esposo Casimiro José estaba «ausente». El hecho de que no se dio ningún apellido para Casimiro José sugiere que él también era esclavo. Puede haberse ausentado para escapar de la esclavitud[15].

En Guatemala tardía colonial no era de sorprender que alguien se hubiera separado de su cónyuge. En 1770, Juan Francisco Valle estaba de ministro de vara en Santiago. Se identificó como mulato, platero, de cuarentainueve años, «casado en el Pueblo de Nicaragua con Catharina Mayorgaz con qn. no hace vida ahora veinte años». No está claro si Mayorgaz conocía el paradero de su esposo, pero es fácil imaginar que ella lo habría descrito como ausente. Mientras tanto, Valle se había establecido en Santiago y juntado con otra mujer. Era conocido y aceptado en la ciudad, sirviendo en un cargo público[16].

Aunque las leyes eclesiásticas codificaban la naturaleza del vínculo conyugal, las leyes civiles también definían los derechos individuales, especialmente derechos de propiedad, dentro del matrimonio. Los códigos legales españoles permitían que las mujeres fueran propietarias de bienes, pero estipulaban que los bienes adquiridos después del casamiento serían bienes gananciales –propiedad común– y serían controlados por el esposo. Las dotes y arras serían administradas por los maridos. Además, las leyes requerían que una mujer casada tuviera que obtener el permiso de su esposo para celebrar un contrato o litigar, excepto para demandar a su esposo[17].

Un divorcio eclesiástico proporcionaría una base para que una mujer obtuviera ciertas disposiciones financieras y capacidades legales, siempre que el divorcio no se hubiera otorgado debido a un delito por parte de la esposa. Si el esposo era el culpable, la esposa podría esperar que el sistema legal le otorgara el control sobre su dote y una parte de los bienes gananciales, así como la custodia de los hijos y el pago de alimentos por parte del esposo. Además, la esposa podría manejar negocios sin el permiso del esposo[18]. Presumiblemente, estas disposiciones sobre dote y propiedad serían relevantes solo para mujeres de clases adineradas. La provisión de alimentos podría beneficiar a las mujeres

15 AGCA A1/901/9394, fol. 441-444.
16 AGCA A2/150/2831.
17 Arrom, *The Women*, 67-68; Gauderman, *Women's Lives*, 33.
18 Arrom, *The Women*, 209.

independientemente de su clase social, y de hecho habría sido importante mayormente para las mujeres pobres. Sin embargo, es difícil saber si las mujeres que obtuvieron divorcios eclesiásticos lograron cobrar los pagos de alimentos a los que tenían derecho legalmente.

Lo que sí aparece claramente en los registros es que no siempre se sostenían las restricciones legales sobre las actividades económicas de las mujeres casadas, incluidas las mujeres separadas informalmente[19]. Las mujeres casadas que compraron y vendieron propiedades o entablaron demandas ocasionalmente notaron que tenían consentimiento de sus esposos, pero con mayor frecuencia sus peticiones no mencionan tal permiso. Algunas dijeron que sus maridos estaban lejos, en una provincia u otra; esto fue suficiente en la práctica para que las esposas litigaran y realizaran transacciones financieras para sí mismas o en nombre de sus esposos. Cuando las ausencias de sus esposos continuaban, las mujeres aparentemente enfrentaban pocas dificultades para hacer negocios, e incluso controlar la propiedad que sus maridos dejaron sin atender. Por ejemplo, doña Manuela Gómez hipotecó una casa en Santiago mientras su esposo estaba en San Salvador[20]. Micaela Galana vendió una casa mientras su esposo estaba en México[21].

La venta de bienes raíces de Bárbara de Cárdenas es especialmente reveladora. En la década anterior, el título de un sitio en el barrio de San Sebastián había sido otorgado a nombre de su esposo, Pedro José Castellanos, como parte de la distribución de tierras en la nueva capital. Dos ranchos pajizos fueron posteriormente construidos en la propiedad. En 1786 Cárdenas vendió el sitio con los dos ranchos, actuando sin su esposo. El escribano que registró la venta indicó que, aunque el título del sitio estaba a nombre del esposo, «dha. fabrica la hizo la ortogante [Cárdenas] a su costa de sus arbitios y sin la menor cooperacion de Pedro Jose Castellanos su Marido qe. siempre como hoy anda ausente y ceparada de ella». El protocolo explica –probablemente basado en lo

19 El mismo patrón se halló en Yucatán y Ecuador; véase Marta Espejo-Ponce Hunt y Matthew Restall, «Work, Marriage, and Status: Maya Women of Colonial Yucatan», en *Indian Women of Early Mexico*, editado por Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (Norman: University of Oklahoma Press, 1997), 237; y Gauderman, *Women's Lives*, 41-42.

20 AGCA A1/4213/33476.

21 AGCA A1/990/9483, fol. 145-149.

que Bárbara Cárdenas le dijo al escribano– que el encargado de la distribución de sitios había errado al registrar el nombre del esposo. Dice:

> ni a la solicitud de el tereno ni a cosa alguna de la fabrica huviese concurrido su Marido Pedro Jose Castellanos; por que siempre no solo habia tenido mui mal porte cuando se juntaba con ella algun poco de tiempo; sino qe. por lo comun la tenia abandonada y andaba siempre fuera como al presente se halla mas de tres años ha.[22]

Bárbara Cárdenas legalmente no estaba divorciada, ni el registro da ninguna indicación de que haya buscado divorciarse. Pero ella había obtenido mucho de lo que un divorcio eclesiástico hubiera hecho. Aunque la ley establecía que las mujeres casadas necesitaban el permiso de sus esposos para celebrar contratos –como para la construcción de los ranchos de Cárdenas– y vender propiedades, Cárdenas procedió sin trabas. Nombró a cuatro testigos que confirmaron que su esposo había estado ausente y que solo ella pagó los ranchos, y la venta se realizó. En esencia, la comunidad reconoció su situación y le permitió llevar a cabo negocios sin el consentimiento o control de su esposo, y las autoridades legitimaron implícitamente la separación de la pareja, anulando las leyes codificadas. Sin duda, muchas de las leyes sobre el manejo de la propiedad de las mujeres estaban destinadas a proteger sus intereses, aunque de manera paternalista. Por lo tanto, podría decirse que los funcionarios que permitieron a las mujeres hacer negocios sin el consentimiento de sus esposos seguían el espíritu de la ley, al menos en los casos en que los maridos no actuaban en interés de sus esposas.

Los estudios de la América española colonial han enfatizado la importancia de los matrimonios, especialmente para las mujeres, en establecer la posición socioeconómica. Sin embargo, está claro que en Guatemala difícilmente se podría contar con que los matrimonios serían permanentes. Los historiadores también han reconocido el fenómeno de las separaciones no autorizadas en otras partes de la América española; como señaló Steve Stern sobre la Ciudad de México, «ruptura conyugal, ya sea temporal o prolongada, parecía incrustarse en el tejido de la práctica social y la expectativa»[23]. La frecuencia de las separaciones matrimoniales en Guatemala, junto con su reconocimiento

22 AGCA A1/939/9432, fol. 274-278.

23 Steve J. Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 275. Véase también Arrom, *The Women*, 226-228.

popular generalizado y los derechos que se permitieron a las mujeres separadas, equivalía a una especie de divorcio de facto institucionalizado. Como hemos visto, las mujeres separadas informalmente podían realizar negocios y asuntos legales de manera bastante independiente, a pesar de los aspectos restrictivos de las leyes. Así, el divorcio de facto, tal como se practicaba en Guatemala, no solo era más accesible, sino en un sentido más permisivo, que el divorcio eclesiástico. Los divorcios de facto permitieron a las mujeres administrar sus propiedades y celebrar contratos y, en efecto, con frecuencia permitieron que tanto hombres como mujeres participaran en relaciones conyugales informales posteriores.

Las uniones ilícitas

Dada la fluidez en la duración del matrimonio, no debería sorprender que una proporción notable de la población urbana participaba en uniones sexuales no autorizadas. Estas uniones no se documentaron sistemáticamente, pero su número está sugerido por los registros de bautismo, como ha mostrado Chistopher Lutz para Santiago hasta 1773 (año del terremoto). Los registros se mantuvieron segregados entre tres grupos étnicos: indios tributarios, españoles y «gente ordinaria» –los demás–. Los registros de indios tributarios se perdieron, pero quedaron 69 195 registros para los otros grupos. Entre la gente ordinaria, señaló Lutz, los nacimientos ilegítimos fluctuaban entre el 42 y 49 por ciento de nacimientos durante cada década de 1700 a 1769. De 1770 a 1772, el 57 por ciento de los 1 626 bautismos de gente ordinaria fueron para bebés nacidos fuera del matrimonio. Las tasas de ilegitimidad fueron algo más bajas entre los españoles: desde el 26 al 37 por ciento de los bautismos cada década entre 1700 y 1769, y el 24 por ciento en 1770-1772[24].

Estos hallazgos coinciden con otras ciudades coloniales hispanoamericanas, donde el número de nacimientos ilegítimos se acercó y, en ocasiones, superó

24 Christopher H. Lutz, *Santiago de Guatemala, 1541-1773: City, Caste, and the Colonial Experience* (Norman: University of Oklahoma Press, 1994), 171-173 y 233-237.

al número de nacimientos legítimos[25]. También coincide el hallazgo de Lutz acerca de que las tasas de ilegitimidad eran más bajas entre los españoles que entre otros grupos. Los historiadores han explicado esta diferencia en términos de preocupaciones de la élite para mantener sus fortunas, así como su estatus social y honor, los que dependían en parte de la legitimidad de los herederos y de la castidad femenina[26].

El número de nacimientos registrados como ilegítimos presumiblemente no incluía todos los niños engendrados en uniones adúlteras en que las mujeres estaban casadas. Por ley, un hijo de una mujer casada se consideraba hijo del marido. Por lo tanto, el número real de hijos de parejas ilícitas es probablemente mayor de lo que sugieren los registros parroquiales. De hecho, los expedientes judiciales civiles sugieren la frecuencia de las uniones ilícitas en que participaron mujeres casadas. Una muestra de 65 relaciones ilícitas documentadas en causas judiciales se analiza en la siguiente tabla. La muestra se extrajo al azar de causas de la Guatemala colonial tardía y la década de 1820. Algunas de las relaciones fueron documentadas debido a denuncias a la justicia, pero otras aparecen simplemente como detalles en declaraciones sobre otros asuntos. En 13 casos (20 por ciento de la muestra) se sabe que la mujer estaba casada, y en otros 29 casos (44.6 por ciento de la muestra) la mujer puede haber estado casada –los expedientes no especifican–. En 22 casos (33.8 por ciento), se sabe que el hombre estaba casado. Algunos de estos hombres y mujeres casados en realidad estaban separados informalmente y habían formado nuevas relaciones.

25 Thomas Calvo, «The Warmth of the Hearth: Seventeenth-Century Guadalajara Families», en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asunción Lavrin (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), 295, tabla 3; R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison: University of Wisconsin Press, 1994), 68; Guiomar Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1997), 209-242; Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America* (Stanford: Stanford University Press, 1999), 11-13.

26 Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado*, 214; Twinam, *Public Lives, Private Secrets*.

Tabla 1. Estado civil de participantes en una muestra aleatoria de relaciones ilícitas, 1770-1832

	Mujeres	Hombres
Casadas/os	13	22
Solteras/os	29	31
Religiosos	0	3
Viudas/os	2	3
Estado no documentado	21	6
Total	65	65

Fuentes: Archivo General de Centro América, A2/150/2831; A2/153/2909; A2/153/2923; A2/153/2914*; A2/153/2928; A2/154/2980; A2/154/2954; A2/154/2953; A2/154/2988; A2/154/2997; A2/157/3049; A2/157/3052; A2/157/3064; A1/4068/32049; A2/157/3080; A2/157/3079; A1/5342/45042; A1/4310/34598; A1/4311/34633*; A1/4321/34803; A1/4317/34744; A1/2515/20017; A1/4332/34821; A2/185/3704*; A2/187/377, fol. 12; A2/186/3731; A2/187/3768; A1/4368/35542; A1/2944/27694; A1/4372/35611; A1/4363/35446; A1/5338/44980; A1/4380/35720; A1/4380/35717; A2/203/4147; A1/4385/35831; A1/4386/35835; A1/4401/36171; A2/14/318; A1/4398/36121; A1/4400/36153; A2/54/1076; A1/4400/36146; A1/4406/36276; A1/2867/26094; A1/2867/26116; A1/4427/36759; A1/4440/37101; A1/4440/37098; A2/233/4962; A2/247/5364; A2/248/5392; A2/248/5403 "C"; A2/250/5440; A1/5909/50454; A1/3006/28794; A2/243/5262; B/1278/31129; A1/6940/57770; B90.1/1252/30589; B85.1/3599/82741; The Newberry Library, Chicago, Alejandro Marure Papers, Edward E. Ayer Collection, Box 1, folders 15 y 29.

*El expediente menciona dos amancebamientos.

A diferencia de las parejas casadas, las parejas no autorizadas en Guatemala colonial tardía generalmente no formaban hogares. Algunos de los padrones de censos indican relaciones de parentesco entre los residentes de cada hogar, pero no se menciona «amasia/o» o «concubina/o». Esto puede indicar solo que los encuestados no informaron al encuestador de sus relaciones ilícitas. Tal vez se empadronaron parejas que vivían juntas como casadas, como –Arrom señaló– se hizo en el censo de la Ciudad de México de 1811[27]. Sin embargo, los empadronadores guatemaltecos parecen menos propensos a tales eufemismos; mientras que en la Ciudad de México enumeraban a las madres que vivían sin esposos como viudas, el padrón de Nueva Guatemala de 1824 no solía hacerlo. Presumiblemente hubo hombres que ayudaron a mantener casas extramatrimoniales donde vivían esporádicamente con sus concubinas, pero este fenómeno no figura claramente en los padrones.

27 Arrom, *The Women*, 112.

Los expedientes judiciales confirman la impresión de que las parejas no autorizadas generalmente no encabezaron casas. Las declaraciones de personas que residían en los entornos urbanos presentan un panorama en que el carácter efímero de la propia formación de hogares subyacía a las relaciones ilícitas. Los migrantes y otros trabajadores en Santiago frecuentemente dormían en alojamientos alquilados o prestados. Los arreglos eran aún más caóticos en Nueva Guatemala durante los años de traslado y construcción, con la mayoría de las casas y patios compartidos por personas de diferentes familias. El revoltijo y el hacinamiento en los espacios domésticos facilitaron las relaciones sexuales ilícitas.

Aun si una pareja informal encabezó una casa, sus derechos de propiedad no eran iguales a los de una pareja casada. Los derechos de herencia se subsumieron en gran medida dentro de la estructura legal del matrimonio. Cuando una persona casada murió, el cónyuge sobreviviente generalmente tenía derecho por ley a heredar dos quintos de los bienes gananciales. Otras dos quintas partes se dividían entre los hijos legítimos de la pareja, y el testador podía legar una quinta parte a otras gentes. Las parejas casadas podían fácilmente ser dueños de una casa; la casa en sí, a menos que fuera traída por un cónyuge al matrimonio, y los alquileres pagados por inquilinos eran bienes gananciales[28]. Para parejas no casadas, no existía tal estructura legal, aunque vivieran juntos. El Estado guatemalteco reconoció los derechos de propiedad y herencia para las uniones libres en 1964[29]. No he encontrado ninguna evidencia de que el sistema judicial colonial legitimara cualquier componente económico de las uniones informales, con una excepción: la manutención de los hijos.

Las leyes definieron las obligaciones de las madres y los hombres de mantener a sus hijos, incluso los niños nacidos fuera del matrimonio. Sin embargo, las leyes eximieron a los padres de esta carga en ciertas circunstancias, especialmente el adulterio: si la madre estaba casada con otra persona que el padre, entonces legalmente el hijo era hijo legítimo del marido; si la madre no estaba casada pero el padre estaba casado con otra persona, entonces él no estaba obligado a mantener al hijo. Las leyes también buscaban eximir a los hombres que

28 Arrom, *The Women*, 63; Gauderman, *Women's Lives*, capítulo 3; Díaz, *Female Citizens*, 75.
29 Carmen Diana Deere y Magdalena León, *Empowering Women: Land and Property Rights in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2001), 55-57.

engendraron hijos de mujeres esclavas[30] y a los clérigos que engendraron hijos[31]. En general, tanto las Siete Partidas[32] como las Leyes de Toro[33] obligaron a los padres a mantener a los niños nacidos de uniones en las que el hombre y la mujer podían casarse sin impedimento en el tiempo de la concepción o el nacimiento. Sin embargo, aparece una diferencia entre las Siete Partidas y las Leyes de Toro. Las Partidas establecen que los jueces deben obligar a que los hombres mantuvieran a sus hijos cuando se demostrara la paternidad:

> "E esto deue ser catado, por fama de aquel lugar: o por cualquier manera otra: que lo pueda saber: o por la jurac de aquel que se razona por su fijo".[34] En contraste, la Ley de Toro exime al padre que niega que un niño sea suyo, obligando al padre sólo "con tanto que el padre lo reconozca por su hijo.[35]

En la práctica, los tribunales de la Guatemala colonial tardía tendían a insistir en que los padres pagaran. La evidencia aparece en las acciones entabladas por mujeres demandando manutención para sus hijos. Las Cortes repetidamente concedieron asignaciones –«alimentos»–, incluso cuando los hombres se negaron a reconocer al niño como propio. Un ejemplo es la demanda de María Concepción Arauz contra don Pedro Ayau en 1795. Ayau, un «don» autodenominado, fue zapatero en Provenza (Francia) antes de venir a Guatemala. Hizo fortuna con una ladrillera que proporcionó materiales para la construcción de Nueva Guatemala, aunque seguía siendo analfabeto y hablaba muy poco español. Respondiendo a la demanda, Ayau se negó a reconocer al bebé como suyo. Nombró otros hombres que, según él, lo podrían haber engendrado. Sin embargo, la Corte ordenó que Ayau le pagara a Arauz 100 pesos por los gastos del parto, más 4 pesos mensuales para mantener al niño. El expediente verifica que le pagó los 100 pesos, aunque no se sabe si continuó haciendo los pagos mensuales[36]. Patrón semejante aparece en una demanda

30 Alfonso X, *Las Siete Partidas, Glosadas por el Licenciado Gregorio Lopez, Quarta Partida* (Salamanca: Andrea de Portonariis, 1555), Partida IV, Título XIV, Ley III, consultado el 22 julio 2020, https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2

31 *Novísima Recopilación de las Leyes de España* (1805), Libro X, Título XX, Ley IV, consultado 26 mayo 2020, http://fama2.us.es/fde//ocr/2006/novisimaRecopilacionT5.pdf

32 Las Siete Partidas es un compendio de leyes compiladas en Castilla en el siglo XIII. Los jueces en Guatemala las citaban habitualmente, incluso en el siglo XIX.

33 Las Leyes de Toro fueron promulgadas en 1505; muchas de ellas aparecen en las recopilaciones posteriores.

34 Partida IV, Título XIX, Ley VII.

35 *Novísima Recopilación*, Libro X, Título V, Ley I.

36 AGCA A1/4321/34803.

de 1 800 contra don José Grau y Serra, originario de Catalonia, también un «don» autodenominado. Se negó a reconocer a un niño como suyo, diciendo –según lo transcrito por el escribano– «que no puede saber si es suyo el hijo, no negando la trato [a la madre] como a mujer mundana». Aun así, la Audiencia le ordenó que pagara inicialmente una suma de 200 pesos, más una asignación mensual continua. Grau trabajaba como cajero y tuvo que pedir prestado el dinero para pagar los 200 pesos[37].

Las Siete Partidas estipularon que los niños deberían ser criados por sus madres hasta los tres años, y luego por sus padres. En la práctica, sin embargo, las madres en Guatemala generalmente parecen haber retenido la guarda después de los primeros años, lo que encajaba en la mentalidad contemporánea que veía el cuidado de niños como un rol exclusivamente femenino. Al igual que en los casos Ayau y Grau, las Cortes a menudo mandaron que los padres proporcionaran a las madres manutención para los niños después de los tres años. En al menos algunos casos los padres cumplían, pero hubo posibilidad de disputas. Se ordenó a José Quirino Milán y Oliveros, un barbero, pagar a Aurelia Zelado dos pesos mensuales para mantener a las dos hijas que tuvieron fuera del matrimonio. En 1801 las niñas eran adolescentes y Milán acudió a la Audiencia pidiendo que lo relevara de la responsabilidad. Arguyó que él estaba enfermo y su esposa trabajando para mantenerlo a él y a sus hijos legítimos. La Audiencia mandó poner a las hijas a servir en casas honrosas, aunque el expediente no documenta el resultado. Uno se imagina que la madre, que tenía una estanquilla, las mantuvo consigo[38].

Los expedientes judiciales de la colonia tardía dan la impresión de que a la mayoría de las mujeres que entablaron demandas por pensiones alimenticias se les otorgó alguna asignación. Solo he encontrado dos casos en el que los jueces absolvieron a los presuntos padres. En uno de estos casos, la madre era esclava, lo que probablemente influyó para que dictaminaran a favor del padre[39]. En un comentario revelador, un juez señaló en 1808 que en todas las demandas por alimentos que había visto, nunca hubo ningún fallo contra la obligación

37 AGCA A1/5338/44980.
38 AGCA A1/2485/19667. Otro ejemplo aparece en AGCA A2/14/318.
39 AGCA A1/4380/35717 (el padre en este caso fue el mismo don Pedro Ayau; tenía la maña de impregnar a mujeres que servían en las casas donde se alojaba y de negarse a reconocer a sus hijos); AGCA A1/4363/35446.

del padre[40]. Al pronunciarse a favor de las obligaciones paternas, las Cortes, en efecto, reconocían las relaciones no autorizadas y legitimaban los reclamos de las madres.

La independencia y las leyes liberales

Después de la independencia, en varios momentos del siglo XIX, la legislación liberal introdujo el matrimonio civil y el divorcio. La Asamblea del Estado de Guatemala estableció el divorcio civil en 1836[41]. En septiembre de 1837, la Asamblea emitió un estatuto que permitía a los jueces de circuito y jueces de paz, tanto como a los religiosos, celebrar matrimonios[42]. Es de notar que este estatuto estipuló que la esposa era obligada a habitar con el marido y seguirlo donde él quisiera, y la esposa necesitaba permiso de su esposo para presentarse en el juicio y para adquirir, donar, vender o hipotecar cualquier propiedad, incluso si era propia[43]. A este respecto, la legislación liberal de 1837 se guió por las leyes coloniales, en lugar de las prácticas judiciales más flexibles de las últimas décadas.

Por otro lado, como se describe en el decreto de 1837, el divorcio era más permisivo que los códigos de la época colonial. El decreto permitía divorcios por consentimiento mutuo, concepto que no apareció en el derecho colonial. Además, las personas divorciadas podrían volver a casarse un año después del divorcio[44]. Este modo de divorcio legalizaría, en esencia, los patrones de separaciones informales y uniones subsecuentes, que ya estaban generalizados. Sin embargo, la ley de 1837 duró poco; fue derogada en julio de 1838 y en 1839 la rebelión conservadora destronó a los liberales[45]. El gobierno conservador devolvió la autoridad sobre el matrimonio a la Iglesia, poniendo fin al divorcio civil.

40 AGCA, A1/4440/37098.
41 Miriam Williford, «The Reform Program of Dr. Mariano Gálvez, Chief-of-State of Guatemala, 1831-1838» (Tesis, Tulane University, 1963), 69.
42 *Recopilación de las leyes de la República de Guatemala*, compuesta y arreglada por don Manuel Pineda de Mont, Tomo III (Guatemala: Imprenta de la Paz, 1872), 302.
43 *Recopilación de las leyes de la República de Guatemala*, 304.
44 *ibid.*, 305.
45 *ibid.*, 309.

Con el Código Civil de 1877 se reanudó la legislación liberal sobre la familia, como parte de la reforma iniciada en 1871. El Código fue reformista, en el sentido de que colocaba el matrimonio y el divorcio bajo jurisdicción compartida de Iglesia y Estado: las parejas podían casarse por autoridades eclesiásticas o civiles, y luego tenían que ir a la misma institución si buscaban divorciarse. Pero igual que en la colonia, el «divorcio», tal como se definió en 1877, ya sea otorgado por la Iglesia o el Estado, equivalía a una separación que no disolvió el vínculo matrimonial ni permitió segundas nupcias mientras los cónyuges divorciados seguían viviendo. Además, el consentimiento mutuo no era causa admisible para divorcio[46].

El código de 1877 requería que los hombres divorciados pagaran «una pensión alimenticia» a las ex esposas que no habían cometido adulterio u otro delito. No obstante, a las madres de hijos nacidos fuera del matrimonio, y a los propios niños, les fue peor que bajo las Siete Partidas y las prácticas judiciales de la colonia tardía: el Código de 1877 no obligó que los hombres mantuvieran a los hijos engendrados fuera del matrimonio, a menos que eligieran reconocer a los hijos, elección que el Código señala era voluntaria[47]. Por lo tanto, algunas de las leyes promulgadas por los liberales del siglo XIX, de ser seguidas, serían regresivas para las mujeres y los niños.

En 1897, apareció la legislación de familia más liberal del siglo, el Tratado sobre Derecho Civil. Firmado por representantes de Costa Rica, Guatemala y la República Mayor de Centro América (unión de El Salvador, Honduras y Nicaragua en 1896-1898), el tratado buscó aumentar la uniformidad legal en toda la región. Proclamó ciertas capacidades legales para las mujeres casadas, declarando que no necesitarían «autorización del marido ni del Juez para contratar ni para comparecer en juicio». Esta codificación fue importante, pero apenas revolucionaria; como hemos visto, en la colonia tardía las mujeres

46 *Código Civil de la República de Guatemala* 1877 (Madrid: F. Góngora, 1880), Libro I, Título IV, Artículos 165-191.

47 *Código Civil de la República de Guatemala* 1877, Libro I, Título V, Artículos 228-231 y 237.

ya habían ejercido estos derechos. El tratado también decretó que solo los matrimonios civiles serían legales y que el divorcio sería absoluto[48].

Aun así, no dijo nada sobre las responsabilidades de los hombres de mantener a sus hijos, independientemente de si los hijos nacieron de matrimonio. Y, por supuesto, no hizo nada para igualar los salarios entre hombres y mujeres. Dentro de los parámetros de la ley, se podría dejar a solas a las madres divorciadas y solteras con la carga de mantener a sus hijos, aunque los salarios femeninos generalmente eran más bajos que los masculinos. Aún la ley más progresista del siglo XIX otorgó a las madres solteras y divorciadas y sus hijos menos protección que las Cortes de la colonia tardía. Cuando se trataba de leyes sobre la familia, los liberales podían ser notablemente conservadores.

La legislación del siglo XIX demuestra algunos de los límites de la independencia. La visión del liderazgo no buscaba un cambio claro en los ideales de la élite de género y familias, y el gobierno liberal no significó la liberación para la mujer de las inequidades de las estructuras de género. Paradójicamente, la legislación liberal decimonónica con respecto a la familia reinscribió en gran medida las viejas ideologías coloniales, a pesar de que en las vísperas de la independencia estas habían sido anuladas en parte por prácticas populares o decisiones judiciales. Se puede imaginar que estas prácticas populares u judiciales probablemente continuaron, fuera de sincronía con las nuevas leyes[49]. A despecho de todo su significado, en la configuración de lo que sería la futura trayectoria de Centroamérica, la independencia tenía enormes límites para configurar –o reconfigurar– la experiencia vivida por la mayoría de la población. Esto fue cierto, incluso –quizás especialmente–, para la población hispanizada, en particular en las esferas del derecho de familia y los derechos legales de la mujer.

48 *Tratado sobre Derecho Civil*, artículo 22d, 22h, 22g (Guatemala, 21 junio 1898), en *Publicación Mensual de la Facultad de Derecho y Notariado de Guatemala de la Escuela de Derecho*, Tomo VIII, Núm. 4 (Guatemala, 15 Septiembre 1897), 113-115, consultado 19 junio 2020, https://books.google.com.gt/books?id=5nozAQAAMAAJ&pg=RA1-PA113&lpg=RA1-PA113&dq=Tratado+de+Derecho+Civil+centroamerica&source=bl&ots=j96mZDigKd&sig=ACfU3U0nLkMCCjw9z-K2vKKml-hS6F6UViA&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Tratado%20de%20Derecho%20Civil%20centroamerica&f=false

49 En sus varias obras, David Carey Jr. ha analizado las mentalidades kakchiqueles acerca del género y los roles de la mujer en la primera mitad del siglo XX. Su libro *I Ask for Justice: Maya Women, Dictators, and Crime in Guatemala, 1898-1944* (Austin: University of Texas Press, 2013) da énfasis también en las mentalidades jurídicas hispanas guatemaltecas de la misma época.

Bibliografía

Aizpuru, Pilar Gonzalbo. *Familia y orden colonial*. México, D.F.: El Colegio de México, 1998.

Alfonso X. *Las Siete Partidas, Glosadas por el Licenciado Gregorio Lopez, Quarta Partida*. Salamanca: Andrea de Portonariis, 1555. Consultado el 22 de julio de 2020. https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2

Archivo General de Centro América, Sección A (colonia). Ciudad de Guatemala, Guatemala.

Arrom, Silvia Marina. *The Women of Mexico City*, 1790-1857. Stanford, California: Stanford University Press, 1985. (Publicado en español como *Las mujeres de la Ciudad de México 1790-1857*. Siglo Veintiuno de España Editores, 1988)

Calvo, Thomas. «The Warmth of the Hearth: Seventeenth-Century Guadalajara Families». En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asunción Lavrin, 287-312. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

Carey, David Jr. *I Ask for Justice: Maya Women, Dictators, and Crime in Guatemala, 1898-1944*. Austin: University of Texas Press, 2013.

Código Civil de la República de Guatemala, 1877. Madrid: F. Góngora, 1880.

Código Civil de la República de Honduras. Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1898.

Código Civil de la República de Nicaragua (1867). Consultado 17 junio, 2020. http://digesto.asamblea.gob.ni/consultas/util/pdf.php?type=rdd&rdd=%2Bi4zB3KvgHs%3D

Cope, R. Douglas. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.

Deere, Carmen Diana y Magdalena León. *Empowering Women: Land and Property Rights in Latin America*. Pittsburgh, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 2001.

Díaz, Arlene J. *Female Citizens, Patriarchs, and the Law in Venezuela, 1786-1904*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.

Dueñas Vargas, Guiomar. *Los hijos del pecado: Ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1997.

Espejo-Ponce Hunt, Marta y Matthew Restall. «Work, Marriage, and Status: Maya Women of Colonial Yucatan». En *Indian Women of Early Mexico*, editado por Susan Schroeder, Stephanie Wood, y Robert Haskett, 231-254. Norman: University of Oklahoma Press 1997.

Farriss, Nancy. *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

Gauderman, Kimberly A. *Women's Lives in Colonial Quito: Law, Gender, and Society in Spanish America*. Austin: University of Texas Press, 2003.

Hünefeldt, Christine. *Liberalism in the Bedroom: Quarreling Spouses in Nineteenth-Century Lima*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

Jiménez Chacón, María Laura Lizeth y Anna Carla Ericastilla Samayoa. «Matrimonio, divorcio y transgresiones sexuales». En *Nosotros, las de la historia. Mujeres en Guatemala (Siglos XIX-XXI)*, 28-63. Guatemala: Asociación La Cuerda, 2011.

Lindo, Hugo. «El divorcio en El Salvador: historia legislativa, jurisprudencia, anotaciones críticas». Tesis de carrera, Universidad de El Salvador, 1959. Consultado 20 de abril 2021. http://www.csj.gob.sv/BVirtual.nsf/1004b9f7434d5ff106256b3e006d8a6f/9985cbf2a4a8d-7fc06256b3e00747d11?OpenDocument

Lutz, Christopher H. *Santiago de Guatemala, 1541-1773: City, Caste, and the Colonial Experience.* Norman: University of Oklahoma Press, 1994.

Novísima Recopilación de las Leyes de España, Tomo V (1805). Consultado el 26 de mayo de 2020. http://fama2.us.es/fde//ocr/2006/novisimaRecopilacionT5.pdf

Palomo de Lewin, Beatriz. «Vida conyugal de las mujeres en Guatemala (1741-1871)». En *Mujeres, género e historia en América Central durante los Siglos XVII, XIX y XX*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz, 25-34. San José: UNIFEM y Plumsock Mesoamerican Studies, 2002.

Recopilación de las leyes de la República de Guatemala, *compuesta y arreglada por Don Manuel Pineda de Mont,* Tomo III. Guatemala: Imprenta de la Paz, 1872.

Restall, Matthew. «The Ties that Bind: Social Cohesion and the Yucatec Maya Family». *Journal of Family History* 23, núm. 4 (1998): 355-381.

Rodríguez Sáenz, Eugenia. «Civilizando la vida doméstica en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)». En *Entre silencios y voces: Género e historia en América Central, 1750-1990*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz, 41-77. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Instituto de las Mujeres, 2000.

_____. «Divorcio y violencia de pareja en Costa Rica (1800-1950)». En *Mujeres, género e historia en América Central durante los Siglos XVII, XIX y XX*, editado por Eugenia Rodríguez Sáenz, 35-51. San José: UNIFEM y Plumsock Mesoamerican Studies, 2002.

_____. «From Brides to Wives: Changes and Continuities in the Ideals of and Attitudes towards Marriage, Conjugal Relationships, and Gender Roles in the Central Valley of Costa Rica, 1750-1850». Tesis doctoral, University of Indiana, 1995.

Stern, Steve J. *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.

Tratado sobre Derecho Civil, Guatemala, 21 junio 1898. En *Escuela de Derecho*, *Publicación Mensual de la Facultad de Derecho y Notariado de Guatemala*, tomo VIII, núm. 4 (Guatemala, 15 septiembre 1897): 113-115. Consultado el 19 de junio 2020. https://books.google.com/books?id=5nozAQAAMAAJ&lpg=RA1-PA113&dq=Tratado%20de%20Derecho%20Civil%20centroamerica&pg=PA113#v=onepage&q=Tratado%20de%20Derecho%20Civil%20centroamerica&f=false

Twinam, Ann. *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.

Williford, Miriam. «The Reform Program of Dr. Mariano Gálvez, Chief-of-State of Guatemala, 1831-1838». Tesis, Tulane University, 1963.

Trayectorias diferentes pero entrelazadas: ejemplos de organización social y cultural mayas entre 1750 y 1850

Diego Vásquez Monterroso*

Resumen

La realidad colonial y republicana temprana moldeó mucho de lo que ahora conocemos sobre los pueblos mayas de Guatemala. Sin embargo, su pasado más lejano, anterior a la invasión europea, es un elemento clave para entender sus particulares trayectorias históricas. En la parte final del período colonial, y en el período independiente inmediato, estas sociedades estuvieron sujetas a diferentes transformaciones, las cuales adaptaron desde sus situaciones particulares y siguiendo –como siempre lo habían hecho– trayectorias diferentes pero relacionadas entre sí.

Este artículo presenta algunos ejemplos de los diversos caminos que estas sociedades siguieron, que han marcado su futuro desde entonces. Esas trayectorias se fundamentaron en sus particulares situaciones, pero compartieron en común estar inmersas en las transformaciones de finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Además, son un llamado de atención

* Arqueólogo y antropólogo por la Universidad del Valle de Guatemala. Investigador del Instituto de Investigación y Proyección sobre Dinámicas Globales y Territoriales, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

sobre la siempre patente importancia de comprender las narrativas históricas, las formas culturales y la organización social de –quiérase o no– las influyentes sociedades mayas en el diseño de lo que hoy es Guatemala, donde son la mitad de la población.

Palabras claves: Altiplano occidental, *amaq'* colonial y moderno, Atanasio Tzul, pueblos de indios, sociedades indígenas.

Introducción

La manera de narrar la historia de Guatemala, para el público en general, enfatiza en la narrativa presidencialista –en el período republicano– y en las características generales de la sociedad para los demás períodos. Pareciera que la organización política compleja solo se logró después de 1821. Como las compilaciones de estudios especializados han notado, desde hace mucho tiempo[1], el panorama histórico siempre ha sido sumamente complejo. Sin embargo, casi siempre se ha mantenido el corte histórico entre lo sucedido en la época antes y después de la invasión europea del siglo XVI. Para las sociedades mayas actuales, sin embargo, existe otro tipo de relato histórico, donde se poseen formas de organización y modos culturales que no hacen referencia al período republicano ni colonial, sino más atrás (aunque a veces desconozcan las fechas exactas). Esta forma de comprender el tiempo y las dinámicas sociales también ha permeado en la forma en que estas poblaciones se han relacionado con aquellas no indígenas en los últimos siglos, a la vez que entre ellas mismas, construyendo todo tipo de trayectorias históricas. Los estudios de historia local precisamente han resaltado algunos de esos aspectos[2].

1 Por ejemplo, Leticia González Sandoval, coord., *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores,* 2 tomos (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2015).

2 Ver David Carey, *Xkib'ij kan qate' qatata'. Our elders teach us: Maya-Kaqchikel historial perspectives* (Tuscaloosa y Londres: The University of Alabama Press, 2001); Robert Carmack, *Historia social de los quichés* (Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1979); Edgar Esquit, *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX* (Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 2010); Matilde González-Izás, *Se cambió el tiempo: conflicto y poder en territorio K'iche'* (Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2002); Greg Grandin, *La sangre de Guatemala: raza y nación en Quetzaltenango (1750-1954)* (Guatemala: Editorial Universitaria, 2007 [2000]); Robert Hill y John Monaghan, *Continuities in Highland Maya social organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987); James Mac Kenzie, *Indigenous bodies, Maya minds: religion and modernity in a transnational K'iche' community* (Boulder: University Press of Colorado, 2016); Ruth Piedrasanta Herrera, *Los chuj: unidad y rupturas en su espacio* (Guatemala: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009); entre otros.

Sin embargo, estas trayectorias diversas han estado subordinadas bajo la retórica histórica del Estado nacional en los últimos dos siglos. En la práctica, ni el control del Estado ha sido tan contundente sobre los pueblos mayas, ni estos han dejado de seguir sus propios procesos con el favor o en contra de aquel. El control relativo (fuerte en algunos elementos, laxo en otros) del Estado sobre las sociedades mayas –que se ha reducido sobre todo a procesos de subordinación, expropiación y violencia, y no tanto al mejoramiento de sus condiciones, ya sea desde el punto de vista del Estado o desde las propias comunidades[3]– ha permitido que estas, en diversos grados y modos, hayan logrado mantener hasta el presente no solo una forma diferente de cultura y prácticas espirituales, sino también de historia y de organización social, muchas veces en contra (aunque no abiertamente) de la línea general construida por el Estado y por los no-indígenas[4]. Por supuesto, estos caminos no son ni puros ni exentos de contradicciones; en algunos casos ha significado la pérdida del control político de sus comunidades, de su espiritualidad, o la expropiación territorial. En otros casos, sin embargo, las sociedades mayas han logrado construir formas alternativas aprovechando las novedades que llegan de fuera, en un proceso de *creolización*[5] que puede ser nombrado como *mayanización*, al estilo del extenso trabajo colectivo coordinado por Bastos y Cumes[6].

Este escrito está dividido en tres apartados. En el primero se presentan, de forma general, las transformaciones de las sociedades mayas en los últimos siglos, con énfasis en aquellas sucedidas entre 1750 y 1850, donde se resalta cómo estas sociedades, a pesar de los cambios de los siglos coloniales y el primero republicano, seguían guiando su actuar por modos mucho más antiguos. El segundo apartado resalta los elementos culturales y locales que condicionaron

3 En este trabajo se utiliza los términos «comunidad» y «pueblo» de manera intercambiable, como sinónimos, mientras que no se especifique lo contrario. «Sociedad» refiere a una agrupación mayor, a un conjunto de comunidades o a rasgos compartidos por más de una de ellas. «Maya» y «mesoamericano», por su parte, aluden a grupos del área maya, el primero, o de toda la región mesoamericana, el segundo, y ambos refieren a elementos o trayectorias compartidas.

4 Por «no-indígenas» se entiende a las poblaciones de las castas coloniales, mestizos, ladinos, criollos y extranjeros.

5 Édouard Glissant, *Poética de la relación* (Buenos Aires: Editorial UNQ, 2017 [1990]). Este término hace referencia al proceso de adquisición de rasgos y elementos culturales de otras sociedades para integrarlos a una tercera, desde los presupuestos culturales de esta última, dando lugar a proceso de apropiación.

6 Santiago Bastos y Aura Cumes, coords., *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (Guatemala y Antigua Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Guatemala; Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Cholsamaj, 2007). En este conjunto de estudios se entiende «mayanización» como el proceso a través del cual las sociedades mayas se apropian y recrean, desde sus particulares situaciones, elementos foráneos.

a las sociedades mayas a seguir trayectorias diferenciadas durante el período entre 1750 y 1850; y el tercer punto se enfoca en aquellos casos donde los mayas innovaron exitosamente sus propias formas, utilizando préstamos culturales foráneos y, además, construyendo modelos alternativos de organización social, paralelos al decadente colonial y al naciente federal y republicano.

Lo expuesto a lo largo de este trabajo, sus límites y perspectivas a futuro, se discute en las conclusiones. La necesidad de estudiar las formas complejas de las sociedades mayas desde un enfoque histórico es un elemento clave si se busca comprender no solo sus trayectorias históricas, sino mucho del porqué Guatemala históricamente se ha construido de determinada manera: en oposición a los pueblos mayas.

«El modo de los antepasados»: transformaciones de las sociedades complejas mayas

En buena parte de las comunidades mayas actuales[7] es común escuchar, cuando se pregunta sobre la antigüedad de determinado comportamiento, la expresión «era el modo de los abuelos». Esta frase alude a todo un conjunto de prácticas que se pueden retrotraer a unas cuantas décadas hasta varios siglos atrás. Al final, la expresión también hace referencia a la sabiduría de los difuntos, que legaron comportamientos, ética y valores particulares a sus descendientes, que son efectivos no importando la situación. Esta lógica domina la cultura, la política y la religiosidad maya en general, donde los modos antiguos, heredados, son el soporte sobre el cual se asienten todas las innovaciones. A su vez las innovaciones, sobre todo si resultaron ser efectivas para los fines comunitarios, pasan a ser también herencias de los antepasados, en un ciclo sin fin que Tedlock denominó «dualismo complementario»[8] y que también se puede denominar creolización o mayanización, mencionadas anteriormente[9]. Dichos fenómenos, en general, se caracterizan por la agencia –es decir, la toma

7 Sobre algunas de estas comunidades se hace referencia a lo largo de este artículo.

8 Barbara Tedlock, *El tiempo y los mayas del altiplano* (Rancho Palos Verdes, California: Yax Te', 2002 [1982]), 38.

9 También se le ha denominado como «sincretismo» (sobre todo en el arte y la espiritualidad), pero este término resta agencia a los actores mayas: pareciera ser como si, pasivamente, aceptaran todo lo que llega desde el exterior, incluyéndolo en sus sociedades sin mayor reflexión. Los ejemplos acá, así como varios de los trabajos citados, desmienten eso.

de decisiones posicionadas y conscientes– de los receptores. De esta manera, los mayas nunca han tenido –y esto sí es necesario recalcarlo– un papel pasivo en la construcción de su propia historia.

A pesar de la retórica campesinista con la que se describe a los pueblos mayas de hoy, y que los coloca en un papel subordinado, «premoderno», frente al Estado nacional y el resto de sus miembros, en realidad estas sociedades han sido todo menos poco complejas. Como menciona Neurath[10], las sociedades mesoamericanas siempre han sido «no-modernas», transformándose a su manera y elaborando sus propios criterios de entender la modernidad o cualquier otro período nombrado por Occidente. En la región mesoamericana y maya han existido sociedades tan complejas como Estados desde hace más de dos mil quinientos años[11], es decir veinticinco siglos, y estos Estados han estado acompañados de fuertes instituciones, escritura, estratificación, producción manufacturera, guerras y –algo importante– formas de organización sociopolítica diversas pero con orígenes y rasgos compartidos. Prácticamente todas estas formas se han mantenido –con los cambios producto de este «dualismo complementario»– hasta la actualidad. Sin embargo, aparecen en ocasiones bajo otras denominaciones y formas simbólicas, por lo que muchas veces es difícil identificarlas, de allí que se haya pensado que han desaparecido[12].

Los niveles de organización ya se han discutido en un trabajo previo y, con más detalle, en una próxima publicación[13]. Acá únicamente se hace mención al hecho de que son tres: *calpul*, *amaq'* y *winaq*[14], este último llamado «Estado»,

10 Johannes Neurath, «Lo dado y lo soñado. Rupturas ontológicas», en *La humanidad compartida,* editado por Carlo Bonfiglioli, Isabel Martínez y Alejandro Fujiyaki, conferencia llevada a cabo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (México, 2012).

11 Se asume que los primeros fueron Nakb'e y El Mirador, en las tierras bajas de Petén, aunque en la bocacosta del Pacífico y el altiplano ya florecían otros como Izapa, Tak'alik Ab'aj y Kaminaljuyu'. Esta forma compleja de organización nunca dejó de existir, y su trayectoria solo se interrumpió y/o modificó a partir del siglo XVI.

12 Por supuesto hay que tomar en cuenta que existen comunidades donde, efectivamente, han desaparecido algunas o todas de estas formas de organización. Pero, también, es interesante notar que aunque las instituciones como tal ya no existen, sí permanece la lógica cultural que les dio forma.

13 Diego Vásquez Monterroso, *La construcción de un amaq' moderno: Los Copones, Ixcán, Quiché (1760-2015)* (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2017); y *Heterarquía y amaq': organización social entre los k'iche' occidentales (siglos XV-XXI)* (Guatemala: en prensa).

14 Esta terminología es de origen K'iche' y la más utilizada por los mayistas, por ello acá se usa de forma general mientras que se especifique lo contrario.

pero también «Reino» o «Confederación» por otros autores[15]. El fundamental, *calpul* o *chinamit*, estaba constituido por familias emparentadas entre sí, algunos foráneos también, que compartían un origen común, una o varias especializaciones laborales, un territorio pequeño y, en la época antigua, también alguna entidad sagrada común. Tanto *amaq'* como *winaq* eran formas que derivaban de aquella, e implicaban dos o más *calpul* o dos o más *amaq'*, respectivamente. Es interesante notar que, al menos desde el Formativo Medio (800 a 400 ANE[16]), las sociedades mayas alternaban entre *winaq* y *amaq'*, es decir, entre Estados y fracciones de los mismos, y así se organizaban, siendo además los *amaq'* y *calpul* las entidades sociopolíticas más resistentes a las grandes transformaciones, como aquellas ocurridas en los siglos V ANE, V y IX-X[17]; pero también en los siglos XVI, XVIII y XIX.

Cuando se dio la invasión europea las sociedades mayas oscilaban entre grandes *winaq* y varios *ama'q* autónomos a lo largo de todo el altiplano maya. El primer desmantelamiento se dio hacia los *winaq*, por el temor de grandes rebeliones regionales[18]. Pero fueron los *amaq'* –en algunos casos tal y como estaban y en otros «reducidos» y reorganizados– los que dieron lugar a buena parte de las comunidades que existen hoy.

Muchos pueblos coloniales y modernos mayas en realidad tienen su origen en el pasado lejano, anterior a la invasión, por lo que decir que fueron «fundados» en tal o cual fecha del siglo XVI es incorrecto. Lo correcto, en todo caso, es decir que fueron «reducidos», es decir establecidos en un orden urbano elegido por los españoles como el más adecuado para sus colonias americanas. Estos *amaq',* tanto antiguos como coloniales, son el sustrato de buena parte de los municipios modernos, y en algunos casos han seguido reproduciendo las dinámicas sociopolíticas previas, aunque matizadas. Un caso de ello es Santiago Sacatepéquez, que si bien tienen el topónimo que parece identificarlo con los descendientes del *winaq* Chajoma'/Aqajal (kaqchikel), en realidad es

15 Por ejemplo, Ruud van Akkeren, *Place of the Lord's daughter: Rab'inal, its history, its dance-drama* (Leiden: CNWS, 2000); Robert Carmack, *Kik'ulmatajem le K'iche'aab' – Evolución del Reino K'iche'* (Guatemala: Cholsamaj, 2001 [1981]).

16 ANE: Antes de Nuestra Era.

17 Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, «Heterarquía y unidades corporativas. Instituciones del gobierno interno maya», *Estudios de Cultura Maya*, LI (2018).

18 Robert Hill, Comunicación personal (Guatemala y Nueva Órleans, 2016).

una intrusión del *winaq* rival (y después colonizador del área) de Iximche', también kaqchikel[19].

Las transformaciones coloniales –incluyendo la gran caída demográfica producto de las epidemias que azotaron a las poblaciones mayas durante los siglos XVI a XVIII[20]– incluyeron un cambio religioso[21], la transformación de las instituciones políticas a las formas y terminología españolas[22] y la innovación tecnológica y manufacturera[23], entre otras transformaciones. Sin embargo, el control español en lo que ahora es Guatemala fue menos rígido que en otras regiones, y ello facilitó el mantenimiento de las formas políticas y culturales –hasta económicas– mayas hasta finales del período colonial y más allá. Una fuente clave como Cortés y Larraz[24], en su recorrido por toda la región durante la segunda mitad del siglo XVIII, demuestra la carencia de control sobre las comunidades indígenas de parte del gobierno español y de la Iglesia católica, control que muchas veces se reducía a la recolección del tributo y de los diezmos producto de actividades parroquiales.

Durante el siglo XVIII la presión sobre la tierra, producto del aumento de la población y el cambio de políticas coloniales, propició una nueva transformación: la creación de la jerarquía cívico-religiosa o «sistema de

19 Diego Vásquez Monterroso y Lourdes Álvarez Nájera, «Historia, cultura y territorialidad de los Kaqchikel de Santiago Sacatepéquez», informe pericial entregado al Bufete para Pueblos Indígenas (Guatemala, diciembre de 2019). La idea se reforzó cuando uno de los informantes de Santiago mencionó que la aldea –antes pueblo colonial– de Santa María Cauqué (parte de Santiago hoy), es «de gente [del departamento de] Quiché», cuando son kaqchikel (que no hay en Quiché) pero que, en el caso de los Chajoma', sí son originarios de la región de Quiché, lo que demostró la posición de frontera del pueblo colonial de Santiago. Robert Hill, «Los otros kaqchikeles: los Chajomá Vinak», *Mesoamérica,* 35 (1998): 229-254.

20 Diego Vásquez Monterroso, «Los mayas y las grandes epidemias: "Poco a poco, una gran oscuridad, una larga noche" / "*Xe k'a jala' chïk ma tipe nima q'eq'um, nima aq'a'*», en *Plaza Pública,* 10 de abril de 2020, consultado 13 abril, 2021, https://www.plazapublica.com.gt/content/los-mayas-y-las-grandes-epidemias-poco-poco-una-gran-oscuridad-una-larga-noche-xe-ka-jala

21 Ajpub' Pablo García Ixmata', Judith Maxwell y Jorge Raymundo, «La "reducción" española en las tierras altas de Guatemala: respuestas mayas», *Mesoamérica* 55 (2013): 205-222.

22 Robert Hill, *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700* (South Woodstock, Vermont y Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies y Cholsamaj, 2001 [1992]); Luis Pedro Taracena Arriola, «La desgarradura colonial y la emergencia de una nueva sociedad», en: *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores,* coordinado por Leticia González Sandoval, tomo 1 (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2015), 187-307.

23 Jorge González Alzate, *La experiencia colonial y transición a la independencia en el occidente de Guatemala. Quetzaltenango: de pueblo indígena a ciudad multiétnica, 1520-1825* (Mérida Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015); Hill, *Los kaqchikeles de la época colonial.*

24 Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala,* 2 tomos (Guatemala: Academia de Geografía e Historia, 1958).

cargos», que combinaba atribuciones religiosas y políticas a nivel local, como una escalera de mérito y prestigio social[25]. Este era un sistema que combinaba a dos instituciones coloniales, las cofradías y los ayuntamientos, y los fusionaba en una sola dinámica intercalada. Aunque no fue adoptado en todas las comunidades mayas al mismo tiempo –y, en algunos casos, nunca– sí recuperaba mucha de la lógica de las antiguas estructuras sociopolíticas mesoamericanas, una denominada por Hocart «realeza sagrada», que Dehouve recupera para la región[26]. Precisamente la diferencia de impacto de este sistema de cargos es la que sirve para comprender el siguiente apartado, relativo a cómo la diferencia histórica, política y cultural previa, siempre ha servido a los mayas para construir y reconstruir sus sociedades desde sus propios términos, todas las veces que sea necesario.

«Cada quien tiene su modo»: la diferencia cultural maya como innovación política

En muchas comunidades mayas, al preguntar sobre las formas de organización de otras comunidades vecinas y pedir alguna valoración sobre las mismas, una respuesta muy común es «cada quien tiene su modo», como una manera de resaltar la similitud y la diferencia entre diferentes sociedades y comunidades. El sistema-mundo Posclásico mesoamericano[27], y en general Mesoamérica en cualquier momento de su historia, se fue estableciendo sobre una variedad de idiomas, formas de organización sociopolítica, sistemas de escritura y de creencias, y modalidades comerciales diferentes. Cualquier intento de unificación macro –el último fue el mexica/azteca– concluía con fracasos estrepitosos, sobre todo porque implicaban no respetar la pluralidad regional. Esta pluralidad, y su respeto, parece haber estado desde siempre en las sociedades mesoamericanas y mayas, de allí que el construir entidades políticas homogéneas no haya tenido jamás mucho éxito en el largo plazo.

25 John Chance y William Taylor, «Cofradias and cargos: an historial perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy», *American Ethnologist* 12, núm. 1 (1985): 1-26; Flavio Rojas Lima, *La cofradía: reducto cultural indígena* (Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1988).

26 Danièle Dehouve, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. 2016), 31-46.

27 Michael Smith y Frances Berdan, eds., *The Postclassic Mesoamerican World* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2003).

La dinámica ya mencionada del «dualismo complementario» implicaba, desde su origen, integrar las novedades foráneas a través del filtro de la tradición local, siendo esta última la que le daba siempre su sentido local a lo nuevo. Esto significa que lo local –y a veces lo regional[28]– era el gran definidor del devenir histórico. Por supuesto, el panorama se vuelve más complejo si se integran las dinámicas del gobierno colonial y las posteriores a 1821, pero ello no quita el poder de agencia y decisión de las sociedades mayas, solo lo matiza y lo vuelve más complejo.

Destruidos los *winaq* posclásicos, los *amaq'* antiguos y los nuevos (reducidos) coloniales comenzaron a construir sus propias trayectorias, aprovechando sus recursos y posiciones particulares dentro del nuevo escenario político. La gran caída demográfica del primer siglo colonial ralentizó dichas dinámicas, pero ya después de 1650 se puede comenzar a hablar, en toda Mesoamérica, de un «regreso de los dioses»[29], un fenómeno de recuperación de la tradición indígena antigua (ya combinada con muchos elementos coloniales), que también aparece en contextos andinos[30] del centro de México[31] y, por supuesto, mayas[32].

¿Cómo se expresaba esta dinámica? Un ejemplo era el vestuario: desde siglos antes de la invasión europea había estado dividido en dos estratos: nobles y el común. A su vez cada nobleza y común refería a un lugar común, fuera este un *calpul* o un *amaq'* (no se conoce vestimenta que refiriera a un *winaq* o su equivalente). Desde épocas antiguas se innovaba en la vestimenta local, como demuestra la estela 31 de Tikal, donde los dos gobernantes retratados

28 Como «local» se entiende acá lo relativo a una comunidad o a las sociedades mayas en general; y por «regional», dependiendo el contexto en que se exprese, puede referir a otras comunidades mayas, a Mesoamérica o a los Estados latinoamericanos modernos, en este caso el guatemalteco.

29 Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988).

30 Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003).

31 Thomas Calvo, *Vencer la derrota. Vivir en la sierra zapoteca de México (1674-1707)* (México: El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma Benito Juárez, 2010); Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007 [1991]).

32 Carmack, *Historia social,* 239-264; Hill, *Los kaqchikeles de la época colonial*, 105-132; Vásquez Monterroso, *Heterarquía y amaq'*; John Weeks, Frauke Sachse y Christian Prager, *Maya daykeeping: three calendars of highland Guatemala* (Boulder: University Press of Colorado, 2009).

–el hijo al frente y el padre a los costados– están ataviados con una mezcla de elementos mayas y teotihuacanos, o solo del segundo, respectivamente[33]. En el texto que acompaña estas imágenes se menciona el origen étnicamente dual de ambos personajes, resaltándolo además como un elemento de poder. Ya en el Posclásico, es evidente que la élite k'iche' de Q'umarkaj –el *winaq* más grande y exitoso de todos los del altiplano– hacía gala de su origen variado; un origen que además representaba no solo discursivamente (haciendo referencia a linajes foráneos)[34], sino además a través de la arquitectura, la terminología política y los artefactos, en un proceso ya denominado como «nahuatización de los k'iche'»[35].

La vestimenta, como marcador estamental, sufrió un cambio abrupto desde finales del siglo XVII, cuando el aumento constante de la población y la estabilización y progresivo crecimiento económico hicieron que, bajo el nuevo orden, se cuestionaran a nivel local las antiguas jerarquías. De esta manera, durante todo el siglo XVIII, y especialmente después de 1750[36], se fue volviendo común asociar una forma particular de vestir con una comunidad particular que, además, en muchos casos correspondía a un *amaq'* colonial y no a solo a uno antiguo reducido. Estas nuevas vestimentas, que identificaban comunidades, eran además una modificación de aquellas que antes poseían las élites locales, un fenómeno de «horizontalización elitista» que demostraba también que el orden político comunitario maya estaba cambiando[37]. Más que afirmar que los españoles «vistieron a los indígenas» como el imaginario racista guatemalteco sigue afirmando hasta el presente, es más adecuado explicar cómo las sociedades mayas han ido integrando elementos foráneos (como la técnica

33 Simon Martin y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya kings and queens* (Londres: Thames and Hudson, 2008), 34-36.

34 Ruud van Akkeren, «Conociendo a los pipiles de la costa del Pacífico de Guatemala: un estudio etnohistórico de documentos indígenas y del Archivo General de Centroamérica», en *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004,* editado por Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor Mejía (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2005), 1000-1014.

35 Geoffrey Braswell, «Ethnogenesis, social structure, and survival: the nahuaization of K'iche'an culture, 1450-1550», en *Maya suvervalism,* editado por Ueli Hostettler y Matthew Restall (Alemania Verlag Anton Saurwein, 2001), 51-58.

36 Robert Hill, «Social organization by decree in colonial Highland Guatemala», *Ethnohistory,* 36-2 (1989); Laura Matthew, *Memorias de conquista. De conquistadores indígenas a mexicanos en la Guatemala colonial* (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2017 [2012]), 254.

37 Un resumen sobre estas implicaciones aparece en Diego Vásquez Monterroso, «"Analogía histórica directa": una respuesta a Jubenal Quispe (Ollantay Itzamná) respecto a los textiles y autoridades mayas», en *Plaza Pública*, 8 de agosto de 2018, https://www.plazapublica.com.gt/content/analogia-historica-directa-una-respuesta-jubenal-quispe-ollantay-itzamna-respecto-los

del jaspe, ciertos tintes y materiales, el telar de pie o las rodilleras de lana, por ejemplo) no solo como meras «modas» sino como símbolos de sus propias transformaciones. Mientras se consolidaba el sistema de cargos, también las comunidades reorganizadas y las surgidas en el siglo XVII tomaban la mayor parte de las características que les conocemos hoy.

Asimismo, el sistema de cargos permitió innovar desde el nivel comunitario. Este nuevo orden posibilitó una mayor movilidad social, que además tenía un carácter redistributivo a nivel interno[38]. Intercalar los aspectos religioso y político permitía, además, mantener la legitimidad de las autoridades tradicionales, cuyo sistema de Principales (es decir nobles) sufrió una refrescante llegada de descendientes de familias no-nobles, que además poseían ideas distintas a la mera conservación de los antiguos valores[39]. Pero, el nuevo sistema de cargos es, en el fondo, una evolución del antiguo sistema de gobernanza mesoamericana, enfocada en individuos que ejercían funciones políticas y religiosas, de coerción y de justicia, rotativo y que, después de una vida de servicio, se podía ejercer de manera vitalicia al integrarse (bajo diferentes procesos meritocráticos y de consenso) dentro de la estructura de Principales. A su vez, este sistema no siempre sustituyó a las formas previas: en Quetzaltenango siguió conviviendo con el sistema de gobernador indígena, un título cuasi-nobiliario[40]; en Sololá se integró para colaborar con el sistema de *chinamitales* que, como su nombre indica, eran los representantes de las «parcialidades» o *calpul* del pueblo de Sololá[41]; un fenómeno similar al cercano Tecpán Guatemala, donde los «cabezas de calpul» seguían siendo elegidos de familias nobles, aunque el sistema de cargos ya existiera[42].

En otros casos, como en Momostenango, jamás existió como tal: el mundo de las cofradías quedó diferenciado del político, resignándose a recrear rutas rituales entre antiguos *calpul* de la región[43]. A la vez, ambos mundos –el cofradial y el del ayuntamiento– estaban mediados por una fuerte estructura

38 Dehouve, *La realeza sagrada,* 179-202.
39 Hill, *Los kaqchikeles de la época colonial,* 190-193.
40 González Alzate, *La experiencia colonial,* 47-50.
41 Diego Vásquez Monterroso, «Formas de organización social, autoridad y manejo del territorio entre los Kaqchikel de Asunción Sololá, Sololá», informe pericial entregado a la Asociación de Abogados y Notarios Mayas de Guatemala (Guatemala, julio de 2016).
42 Hill, «Social organization by decree».
43 Garrett Cook, *Renewing the Maya world: expressive culture in a Highland town* (Austin: University of Texas Press, 2000), 76-91.

de especialistas rituales mayas, *ajq'ijab'*, que continúan siendo profundamente influyentes hasta el día de hoy[44], al punto de integrar diferentes trabajos –como servir en el ejército– como parte de los cargos comunitarios[45]. Las trayectorias diferentes dependían, entonces, de varios elementos, que a su vez estaban circunscritos a la historia local que, como ya se explicó, podía remontarse a las reducciones del siglo XVI o antes. Incluso las posturas tan diferentes de resolver diferendos territoriales –como Totonicapán con la Parcialidad de Caciques[46] o Sacapulas con sus dos *amaq'* constituyentes[47]–, muestra que era lo local lo que finalmente determinaba la trayectoria histórica de estas sociedades, basándose en elementos compartidos con otras sociedades, aunque diferentes en la práctica concreta. Y en los albores de la separación de España continuó siendo la regla.

El rey Atanasio: lo maya frente a los Estados colonial y republicano

¿Cómo las transformaciones y continuidades culturales, algunas de las cuales se mencionaron en el apartado anterior, sirvieron a los mayas en sus relaciones sociopolíticas con los poderes colonial y republicano temprano? El ejemplo de Atanasio Tzul y la rebelión de Totonicapán en 1820 muestra que, para el caso de estos k'iche' occidentales, –además aliados con sus vecinos como San Cristóbal Totonicapán, Santa María Chiquimula o Momostenango–, la «independencia» como tal no era una opción, y lo que se buscó fue constituir una especie de «mini-Audiencia» separada de la de Guatemala, que además permitiera relacionarse directamente con el rey español[48]. Pero la idea de la Audiencia reducida también es complicada: la referencia a un «rey Atanasio» da a entender que si bien querían seguir formando parte de la Corona española, también querían tener un estatus de autonomía mucho mayor que el de una Audiencia. ¿Quizás una federación? ¿Quizás un *winaq* posclásico reconfigurado? Es algo que no podemos saber en este momento. Lo que sí es bastante claro es que los pueblos

44 Pueblo Maya K'iche' de Momostenango. *Ajpatanib' re Chwatz'aq / Autoridades Maya K'iche' de Momostenango* (Quetzaltenango: Imprenta y Litografía Los Altos, 2008).
45 Robert Carmack, *Rebels of Highland Guatemala: the quiche-mayas of Momostenango* (Norman: University of Oklahoma Press, 1995), 163-164.
46 Hill, «Social organization by decree».
47 Hill y Monaghan, *Continuities in Highland Maya.*
48 Aaron Pollack, *Levantamiento k'iche' en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas* (Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2008), 119-166.

mayas, al igual que habían hecho durante muchos siglos ya, continuaron construyendo trayectorias históricas y sociopolíticas diferenciadas en los siglos coloniales y republicanos.

No se puede hablar de los pueblos mayas en general durante los siglos coloniales y el primero republicano sin entender sus contextos particulares. De esta manera los k'iche' occidentales, el grupo de comunidades K'iche' de Quetzaltenango, el occidente de Sololá y Totonicapán, utilizaron su densidad demográfica y su poder económico para negociar la constitución de «repúblicas» –es decir, comunidades con gobernadores K'iche', además de los alcaldes[49]– y relaciones comerciales en mejores condiciones que otras comunidades[50]. Además, en esta región se dan varias de las más amplias rebeliones contra el sistema español que, sin embargo, no supusieron una represión tan grande como sí sucedió en otros lugares menos importantes demográfica y económicamente[51]. Los kaqchikel, por ejemplo, vieron reducida mucha de su agencia política por la cercanía con la capital de la Audiencia –cuyas dos primeras sedes estaban en su territorio etnolingüístico–, de manera tal que los servicios personales a los españoles y los repartimientos estaban aún más controlados y con menos margen de maniobra que en otros lugares[52].

Las poblaciones de Huehuetenango también vivían una situación particular, al formar parte de los márgenes de la Audiencia –limitaban con los nunca totalmente sometidos ch'ol-lakandon al norte–, y a la vez ser sujetos de explotación minera y de servicios personales relacionados al ganado lanar[53]. Los ch'orti' perdieron pronto su territorio frente a los españoles y, después, frente a los inversores europeos en las márgenes del Motagua desde el siglo XVI, reduciendo su territorio a la parte montañosa de Chiquimula, Zacapa

49 González Alzate, *La experiencia colonial,* 29-60. Para una explicación detallada de las *repúblicas*, ver Andrea Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

50 Grandin, *La sangre de Guatemala,* 165-194.

51 Carmack, *Rebels of Highland Guatemala*, 139-146; González Alzate, *La experiencia colonial,* 155-176; Grandin, *La sangre de Guatemala,* 79-118; Pollack, *Levantamiento k'iche'*, 161-166; Vásquez Monterroso, *Heterarquía y amaq'*.

52 Hill, *Los kaqchikeles de la época colonial,* 133-148.

53 George Lovell, *Conquest and survival in Colonial Guatemala: a historical geography of the Cuchumatán highlands, 1500-1821* (Montreal y Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005 [1985]).

y partes de lo que hoy es Honduras[54]. Los mam, menos ricos que sus vecinos k'iche', vieron cómo estos –con quienes tenían siglos de tensas relaciones, casi siempre en un plano subordinado– y los españoles comenzaban a tomar fracciones de su territorio en el altiplano, primero, y en las tierras bajas ya en el siglo XIX[55]. Algunos mam, por otra parte, siguieron un camino similar a los k'iche' occidentales y, aunque perdieron territorio en la bocacosta, siguieron conservando un estatus comercial y económico privilegiado, como el caso de San Pedro Sacatepéquez[56].

Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX hay elementos importantes de las sociedades mayas que merecen resaltarse. El primero es que en Quetzaltenango, la gran capital k'iche', sucedía una transformación que la llevaría a ser la sociedad multiétnica que es hoy[57]; un proceso que destruyó mucha de la organización comunitaria K'iche' local más tradicional –incluyendo el uso generalizado de su idioma–; pero que, a la vez, les enriqueció y les convirtió en el centro y la élite maya más influyentes cultural, económica y políticamente en toda Guatemala[58].

Otras comunidades no tuvieron igual suerte: Tecpán Guatemala perdió su sistema político comunitario a mediados del siglo XVIII, producto de una supuesta rebelión que llevó al gobierno español a cancelar las instituciones tradicionales. Esto desconectó a los *calpul* de sus posesiones rurales, al punto tal que ahora no se recuerda tal relación en el lugar[59]. San Miguel Totonicapán demostró también cómo muchas veces los registros de los cambios internos no quedan en las fuentes escritas: la rebelión de 1820 y su amplio registro permitieron poner luz sobre la rebelión del «común» frente a los Principales del pueblo[60], un proceso que no cristalizó totalmente sino hasta poco más de

54 Jennifer Casolo, «Unthinkable rebellion and the praxis of the possible: Ch'orti' campesin@ struggles in Guatemala's Easthern highlands» (Tesis de doctorado, Berkeley University, 2011); Matilde González-Izás, *Territorio, actores armados y formación del Estado* (Guatemala: Instituto de Investigaciones y Gerencia Política de la Universidad Rafael Landívar, 2014); Brent Metz, *Ch'orti'-Maya survival in eastern Guatemala: indigeneity in transition* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006).

55 René Reeves, *Ladinos with ladinos, indians with indians: land, labor, and ethnic conflict in the making of Guatemala* (Stanford: Stanford University Press, 2006); Vásquez Monterroso, *Heterarquía y amaq'*.

56 Matilde González-Izás, *Modernización capitalista, racismo y violencia: Guatemala (1750-1930)* (México: El Colegio de México, 2014), 257-258.

57 González Alzate, *La experiencia colonial*, 61-78.

58 Grandin, *La sangre de Guatemala*, 195-236; Vásquez Monterroso, *Heterarquía y amaq'*.

59 Hill, «Social organization by decree».

60 Pollack, *Levantamiento k'iche'*, 185-202.

siglo y medio después, en 1987, con la constitución del modelo «federativo» de los 48 Cantones, vigente al día de hoy[61].

Otras regiones muestran trayectorias mucho menos conocidas, pero intereresantes. Una de ellas es el occidente de la región de la Verapaz, dominada por población q'eqchi' desde mediados del siglo XVIII, pero lentamente repoblada sobre el antiguo territorio ch'ol, en las tierras bajas de la región; que además representaba para estos nuevos q'eqchi' un origen ancestral producto de las reducciones de pueblos q'eqchi' y ch'ol en los siglos previos. De esta manera, el crecimiento de la población, las «cargas concejiles» y el «retorno a la tierra de los antepasados» motivaron a muchos q'eqchi' a ir progresivamente repoblando esta región de vegetación feraz, al punto que para finales del siglo XVIII e inicios del XIX ya ocupaban ambas márgenes del río Chixoy en su segmento que sirve de frontera para los actuales departamentos de Alta Verapaz y Quiché. Su grado de aislamiento fue tal que el régimen finquero apenas tocó ese territorio, a varios días de camino de cualquier poblado mediano de los alrededores; y el cristianismo llegó hasta la década de 1980, junto al ejército que los «redujo» a comunidades alrededor de pistas de aterrizaje. Estos q'eqchi', además, son una «excepción etnológica» en la historia de Guatemala, y una región donde es posible comprender el comportamiento territorial de los *calpul* (*molam* en q'eqchi') y los *amaq'* en perspectiva histórica larga[62].

Mientras los q'eqchi' de Los Copones se mantenían literalmente al margen del régimen colonial y republicano, otros tuvieron que decidir entre dos formas estatales. Ese fue el caso de los k'iche', mam, kaqchikel occidentales y otros grupos mayas del altiplano occidental durante las décadas de 1830 y 1840, cuando el Estado de Los Altos, el intento separatista de las elites criollas y ladinas de Quetzaltenango, se materializó dos veces. En ambas ocasiones las poblaciones mayas de la región, –el 90 % por entonces–, se negaron a separarse de Guatemala y fueron clave para la derrota de ambos intentos quetzaltecos[63].

61 Para un detalle sobre los 48 Cantones y su complejo modelo de gobierno, ver Stener Ekern, *Chuwi Meq'en Ja': comunidad y liderazgo en la Guatemala K'iche'* (Guatemala: Cholsamaj, 2010).

62 Vásquez Monterroso, *La construcción de un amaq' moderno*; y «¿Qué podemos aprender de las sociedades mayas para pensar un Estado diferente?: el ejemplo de Los Copones», en *Plaza Pública*, 26 de mayo de 2018, https://www.plazapublica.com.gt/content/que-podemos-aprender-de-las-sociedades-mayas-para-pensar-un-estado-diferente-el-ejemplo-de

63 Grandin, *La sangre de Guatemala,* 147-164; Arturo Taracena Arriola, *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1871* (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales en Mesoamérica, 1999), 255-276.

Su posición central como centro manufacturero y agrícola de primer orden en toda la Audiencia permitió a estas poblaciones, principalmente k'iche', gozar de márgenes de negociación diferenciados, pero también de sufrir los embates de cualquier novedad económica, cultural o sociopolítica; un fenómeno que continúa siendo central en la idea que, como región y como comunidades, tienen estos k'iche' de sí mismos[64]. Algunas poblaciones indígenas mezcladas con castas (ladinos), como los poqomam y xinka, también fueron clave para la caída del gobierno de los primeros liberales a finales de la década de 1830[65], comandados por el indígena-mestizo Rafael Carrera, un símbolo del papel político emergente de las castas y de los pueblos indígenas más desestructurados por entonces. Todas estas trayectorias, sin embargo, tenían algo en común: se trataba de comunidades indígenas pasando por las mayores transformaciones sociales desde el siglo XVI. Y no serían las últimas.

Conclusiones

La independencia de España en 1821 no contó con una amplia participación indígena. El formalismo acaecido el 15 de septiembre de ese año no tomó en cuenta a las poblaciones mayas más allá de una referencia, en el punto 1, a la posible «declaración de hecho» –es decir, violenta– que podían tomar los grupos subordinados de la sociedad, esto es: las castas y los indígenas. Las sociedades mayas eran ajenas a esta dinámica independentista, aunque el desorden político y económico desde 1780 hasta 1820 fue aprovechado para aumentar la virulencia de sus demandas y la cantidad de rebeliones. Un escenario probable es que algunas regiones mayas –junto a castas– podrían haber encabezado intentos independentistas de no haber sucedido lo de 1821, pero esa es mera especulación.

En general, estudiar las trayectorias de las sociedades mayas durante el régimen colonial y el primer siglo republicano se enfrenta al hecho de la relativa carencia de fuentes documentales locales y etnográficas, de allí el gran valor de aquellas

64 Vásquez Monterroso, *Heterarquía y amaq'*.

65 Sobre Carrera, su rebelión y su extenso dominio político, ver Ralph Lee Woodward, *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala, 1821-1871* (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2011 [1993]).

pocas con las que se cuenta[66]. Además, más importante aún, muchas de estas fuentes están escritas desde el punto de vista de los mayas –culturalmente diferenciados– cuya interpretación escapa para la mayoría de investigadores –indígenas y, sobre todo, no-indígenas–, tanto por la distancia cultural como por la temporal.

En algunos casos aparecen referencias interesantes, como que en medio de un litigio por las tierras de El Palmar, –hoy un municipio k'iche' al sur de Quetzaltenango–, uno de los alcaldes locales arguyera que ellos eran colocados por Momostenango porque «formaban parte de éste», más allá de que ambos pueblos estaban en departamentos diferentes[67]. Este choque de visiones sociopolíticas y territoriales ha sido una constante desde el siglo XVI, y los fenómenos desencadenados a partir de 1821 –y especialmente desde 1871– solamente han profundizado en las mismas. Aún así, soluciones como las de las comunidades kaqchikel de los alrededores de la Antigua, que supieron utilizar el sistema liberal a su favor para evitar el despojo territorial[68], o las k'iche' occidentales, que usaron su poder económico para evitar ir a las fincas o incluso contratar a otros k'iche' para evitar la destrucción comuntaria, producto del régimen cafetalero[69], demuestran el vigor de la agencia maya y las trayectorias diferentes exitosas. Los tz'utujil de Santiago Atitlán, que mantuvieron sus tierras comunales y su sistema sociopolítico, pero enviaban al 80 % de su población a las fincas de la bocacosta[70], o los de Sololá y la privatización de su tierra comunal a manos de los kaqchikel, con la pérdida de la municipalidad indígena y el trabajo en las fincas[71], son el ejemplo de los límites de la agencia maya bajo ciertas condiciones.

66 Probablemente en el futuro sea necesario explorar más a detalle los fondos documentales del Archivo General de Centroamérica (AGCA) y los archivos locales, donde seguramente se encuentran más fuentes de importancia.

67 «Santa María [de Jesús] contra Momostenango por "El Palmar"», AGCA Tierras, Quetzaltenango, Paquete 3, Exp. 14 (1846).

68 Ver Aquiles Omar Ávila Quijas, «Interpretaciones sobre la redención de censos enfitéuticos en Guatemala a finales del siglo XIX. Los casos de Antigua Guatemala, San Felipe y San Mateo Milpas Altas», *Mundo Agrario* 13, núm. 25 (2012), consultado 13 abril, 2021, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5621/pr.5621.pdf

69 Greg Grandin, «Asesinato, memoria y resistencia en el altiplano occidental de Guatemala: Cantel, 1884-1982». *Mesoamérica* 36 (1998), 390; Vásquez Monterroso, *Heterarquía y amaq'*.

70 Robert Carlsen, *The war for the heart & soul of a Highland Maya town* (Austin: University of Texas Press, 2011 [1997]), 31; David McCreery, «Debt servitude in rural Guatemala, 1876-1936», *Hispanic American Historical Review,* núm. 56 (1983): 738.

71 Vásquez Monterroso, «Formas de organización social».

La historia de las sociedades mayas, hasta el presente, puede ser narrada de esta manera, resaltando su agencia, pero aún es necesaria más investigación de historia local de largo aliento que ayude a rescatar esas memorias comunitarias que, más que unas bajo la falsa dicotomía entre aculturación y resistencia[72], son de «dualismo complementario» y defensa comunitaria, pero también de negociación, derrotas y resurgimientos.

Lo presentado acá es una rápida mirada a los últimos siglos de las sociedades mayas, comparando y explicando algunas de sus múltiples trayectorias, con énfasis en el siglo que va de 1750 a 1850, donde además es claro que estas sociedades no solo formaban parte de lo que ahora es Guatemala, sino que tenían sus propios relatos históricos políticos particulares, locales y regionales. La fuerza de estos relatos, ensombrecidos bajo la narrativa nacionalista liberal guatemalteca, explican el fracaso del Estado de Guatemala como unificador nacional y el estatus de subordinación, pero también de fundamento económico y cultural guatemalteco de las poblaciones mayas. Guatemala no sería Guatemala si no fuera por sus poblaciones mayas, de quienes deriva, sobre quienes se ha construido, y a quienes no les ha reconocido casi nada. Cuando se tomen en cuenta sus trayectorias particulares, su agencia permanente y su importancia vital, se podrá hablar de otro período histórico general.

Bibliografía

AGCA. «Santa María [de Jesús] contra Momostenango por "El Palmar"». AGCA Tierras, Quetzaltenango, Paquete 3, Exp. 14 (1846).

Ávila Quijas, Aquiles Omar. «Interpretaciones sobre la redención de censos enfitéuticos en Guatemala a finales del siglo XIX. Los casos de Antigua Guatemala, San Felipe y San Mateo Milpas Altas». *Mundo Agrario* 13, núm. 25 (2012). Consultado 13 de abril, 2021. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5621/pr.5621.pdf

Bastos, Santiago y Aura Cumes, coords.. *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala y Antigua Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Guatemala; Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Cholsamaj, 2007.

72 Federico Navarrete Linares, *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas* (México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), 42.

Braswell, Geoffrey. «Ethnogenesis, social structure, and survival: the nahuaization of K'iche'an culture, 1450-1550». En: *Maya Suvervalism,* editado por Ueli Hostettler y Matthew Restall, 51-58. Alemania: Verlag Anton Saurwein, 2001.

Calvo, Thomas. *Vencer la derrota. Vivir en la sierra zapoteca de México (1674-1707).* México: El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma Benito Juárez, 2010.

Carey, David. *Xkib'ij kan qate' qatata'. Our elders teach us: Maya-Kaqchikel historial perspectives.* Tuscaloosa y Londres: The University of Alabama Press, 2001.

Carlsen, Robert. *The war for the heart & soul of a Highland Maya town.* Austin: University of Texas Press, 2011 [1997].

Carmack, Robert. *Historia social de los quichés*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1979.

_____. *Rebels of Highland Guatemala: the quiche-mayas of Momostenango*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995.

_____. *Kik'ulmatajem le K'iche'aab' – Evolución del Reino K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 2001 [1981].

Carmagnani, Marcello. *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII.* México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Casolo, Jennifer. «Unthinkable rebellion and the praxis of the possible: Ch'orti' campesin@ struggles in Guatemala's Easthern highlands». Tesis de doctorado, Berkeley University, 2011.

Chance, John y William Taylor. «Cofradias and cargos: an historial perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy». *American Ethnologist* 12, núm. 1 (1985): 1-26.

Cook, Garrett. *Renewing the Maya world: expressive culture in a Highland town*. Austin: University of Texas Press, 2000.

Cortés y Larraz, Pedro. *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala.* Dos tomos. Guatemala: Academia de Geografía e Historia, 1958.

Dehouve, Danièle. *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI).* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016.

Ekern, Stener. *Chuwi Meq'en Ja': comunidad y liderazgo en la Guatemala K'iche'.* Guatemala: Cholsamaj, 2010.

Esquit, Edgar. *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX.* Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 2010.

Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

García Ixmata', Ajpub' Pablo, Judith Maxwell y Jorge Raymundo. «La "reducción" española en las tierras altas de Guatemala: respuestas mayas». *Mesoamérica* 55 (2013): 205-222.

Glissant, Édouard. *Poética de la relación.* Buenos Aires: Editorial UNQ, 2017 [1990].

González Alzate, Jorge. *La experiencia colonial y transición a la independencia en el occidente de Guatemala. Quetzaltenango: de pueblo indígena a ciudad multiétnica, 1520-1825*. Mérida: Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

González-Izás, Matilde. *Se cambió el tiempo: conflicto y poder en territorio K'iche'*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2002.

_____. *Modernización capitalista, racismo y violencia: Guatemala (1750-1930)*. México: El Colegio de México, 2014.

_____. *Territorio, actores armados y formación del Estado.* Guatemala: Instituto de Investigaciones y Gerencia Política de la Universidad Rafael Landívar, 2014.

González Sandoval, Leticia, coord.. *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores,* 2 tomos. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2015.

Grandin, Greg. «Asesinato, memoria y resistencia en el altiplano occidental de Guatemala: Cantel, 1884-1982». *Mesoamérica* 36 (1998): 371-422.

_____. *La sangre de Guatemala: raza y nación en Quetzaltenango (1750-1954)*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2007 [2000].

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII.* México: Fondo de Cultura Económica, 2007 [1991].

Hill, Robert. «Social organization by decree in colonial Highland Guatemala». *Ethnohistory,* 36-2 (1989): 170-198.

_____. «Los otros kaqchikeles: los Chajomá Vinak». *Mesoamérica,* 35 (1998): 229-254.

_____. *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700.* South Woodstock, Vermont y Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies y Cholsamaj, 2001 [1992].

Hill, Robert y John Monaghan. *Continuities in Highland Maya social organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa. «Heterarquía y unidades corporativas. Instituciones del gobierno interno maya». *Estudios de Cultura Maya*, LI (2018): 11-42.

Lovell, George. *Conquest and survival in Colonial Guatemala: a historical geography of the Cuchumatán highlands, 1500-1821*. Montreal y Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005 [1985].

McCreery, David. «Debt servitude in rural Guatemala, 1876-1936». *Hispanic American Historical Review,* núm. 56 (1983): 735-759.

MacKenzie, James. *Indigenous bodies, Maya minds: religion and modernity in a transnational K'iche' community.* Boulder: University Press of Colorado, 2016.

Martin, Simon y Nikolai Grube. *Chronicle of the Maya kings and queens*. Londres: Thames and Hudson, 2008.

Martínez Baracs, Andrea. *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750.* México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Matthew, Laura. *Memorias de conquista. De conquistadores indígenas a mexicanos en la Guatemala colonial.* Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2017 [2012].

Metz, Brent. *Ch'orti'-Maya survival in eastern Guatemala: indigeneity in transition*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

Navarrete Linares, Federico. *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas.* México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

Neurath, Johannes. «Lo dado y lo soñado. Rupturas ontológicas». En *La humanidad compartida,* editado por Carlo Bonfiglioli, Isabel Martínez y Alejandro Fujiyaki. Conferencia llevada a cabo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2012.

Piedrasanta Herrera, Ruth. *Los chuj: unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009.

Pollack, Aaron. *Levantamiento k'iche' en Totonicapán, 1820. Los lugares de las políticas subalternas.* Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, 2008.

Pueblo Maya K'iche' de Momostenango. *Ajpatanib' re Chwatz'aq / Autoridades Maya K'iche' de Momostenango.* Quetzaltenango: Imprenta y Litografía Los Altos, 2008.

Reeves, René. *Ladinos with ladinos, indians with indians: land, labor, and ethnic conflict in the making of Guatemala.* Stanford: Stanford University Press, 2006.

Rojas Lima, Flavio. *La cofradía: reducto cultural indígena.* Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1988.

Smith, Michael y Frances Berdan, eds. *The Postclassic Mesoamerican World*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2003.

Taracena Arriola, Arturo. *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1871.* Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales en Mesoamérica, 1999.

Taracena Arriola, Luis Pedro. «La desgarradura colonial y la emergencia de una nueva sociedad». En *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores,* coordinado por Leticia González Sandoval, tomo I, 187-307. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2015.

Tedlock, Barbara. *El tiempo y los mayas del altiplano.* Rancho Palos Verdes, California: Yax Te', 2002 [1982].

Van Akkeren, Ruud. *Place of the Lord's daughter: Rab'inal, its history, its dance-drama.* Leiden: CNWS, 2000.

_____. «Conociendo a los pipiles de la costa del Pacífico de Guatemala: un estudio etno-histórico de documentos indígenas y del Archivo General de Centroamérica». En *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004,* editado por Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor Mejía, 1000-1014. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2005.

Vásquez Monterroso, Diego. «Formas de organización social, autoridad y manejo del territorio entre los Kaqchikel de Asunción Sololá, Sololá». Informe pericial entregado a la Asociación de Abogados y Notarios Mayas de Guatemala. Guatemala, julio de 2016.

_____. *La construcción de un amaq' moderno: Los Copones, Ixcán, Quiché (1760-2015).* Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2017.

_____. «¿Qué podemos aprender de las sociedades mayas para pensar un Estado diferente?: el ejemplo de Los Copones». *Plaza Pública*, 26 de mayo de 2018. Consultado 13 abril, 2021. https://www.plazapublica.com.gt/content/que-podemos-aprender-de-las-sociedades-mayas-para-pensar-un-estado-diferente-el-ejemplo-de

_____. «"Analogía histórica directa": una respuesta a Jubenal Quispe (Ollantay Itzamná) respecto a los textiles y autoridades mayas». En *Plaza Pública*, 8 de agosto, 2018. Consultado 13 abril, 2021. https://www.plazapublica.com.gt/content/analogia-historica-directa-una-respuesta-jubenal-quispe-ollantay-itzamna-respecto-los

_____. «Los mayas y las grandes epidemias: "Poco a poco, una gran oscuridad, una larga noche" / "*Xe k'a jala' chïk ma tipe nima q'eq'um, nima aq'a'*». En *Plaza Pública,* 10 de abril, 2020. Consultado 13 abril, 2021. https:/s/www.plazapublica.com.gt/content/los-mayas-y-las-grandes-epidemias-poco-poco-una-gran-oscuridad-una-larga-noche-xe-ka-jala

_____. *Heterarquía y amaq': organización social entre los k'iche' occidentales (siglos XV-XXI)* (Guatemala: en prensa).

Vásquez Monterroso, Diego y Lourdes Álvarez Nájera. «Historia, cultura y territorialidad de los Kaqchikel de Santiago Sacatepéquez». Informe pericial entregado al Bufete para Pueblos Indígenas. Guatemala, diciembre de 2019.

Weeks, John, Frauke Sachse y Christian Prager. *Maya daykeeping: three calendars of highland Guatemala.* Boulder: University Press of Colorado, 2009.

Woodward, Ralph Lee. *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala, 1821-1871.* Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2011 [1993].

Forjando patria: la prensa y las fiestas del Centenario de la Independencia en Guatemala, 1921

José Domingo Carrillo Padilla*

La independencia siempre fue mi deseo;
la dependencia siempre fue mi destino.
Paul Verlaine (1844-1896)

Resumen

Este artículo describe, por medio de la consulta hemerográfica, los festejos del centenario de la independencia en Guatemala (1821-1921). El texto examina el festejo como espacio lúdico de sociabilidad, empleado en la transmisión de nuevas ideas acerca de la política como la unión centroamericana. Acudir a los festejos como legitimadores de la historia nacional y como apoyos en la construcción del Estado es el esfuerzo que realizó el gobierno de Carlos Herrera, a través de la prensa como vehículo de transmisión de las ideas nacionalistas.

Palabras claves: historiografía, liberales, nación, nacionalismo, unionistas.

* Profesor investigador de tiempo completo y coordinador de la Licenciatura en Historia (2018-2023) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Investigador nacional del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), nivel 1 desde el año 2008. Correo electrónico: jose.carrillo@uaslp.mx

Preámbulo

El objetivo de este artículo es conocer el significado de los festejos septembrinos, realizados en ocasión del centenario de la independencia de España. El segundo objetivo consiste en explicar las bases de la identidad nacional a inicios del siglo XX, cuando el debate entre modernidad y tradición, entre nacionalismo y unionismo, definieron las identidades políticas centroamericanas. Las preguntas que conducen este artículo son: ¿por qué el gobierno de Manuel María Herrera (1920-1921) promovió las celebraciones patrias en medio de una crisis gubernamental desatada entre liberales y unionistas?[1], ¿cuál fue el significado del festejo?, ¿son las tradiciones el reducto donde se construye la identidad nacional?, ¿es la prensa el recurso documental idóneo en el estudio de las tradiciones?

El artículo se divide en introducción, dos apartados principales y las conclusiones. El primer apartado sintetiza las características de la economía, del gobierno y de la sociedad de Guatemala en las primeras dos décadas del siglo XX. En el segundo apartado, se analizan las expresiones de la fiesta septembrina tales como el programa, las instituciones participantes, los lugares destinados para el festejo, los discursos patrióticos y la concurrencia, entre otros. El artículo busca interpretar el significado que el celebrante le otorga a lo celebrado[2]. Por último, las conclusiones ofrecen una recapitulación de las reflexiones principales, y una renovada exposición de nuevas hipótesis que guíen el estudio de las conmemoraciones.

La orientación teórica de esta contribución pone de relieve la invención de la historia nacional por iniciativa de las élites políticas, quienes crearon la memoria social, dramatizada en las verbenas septembrinas y registrada por la prensa como la genealogía de la nación guatemalteca. Representaciones del pasado nacional, repleto de elementos teatrales, a través de la selección y ordenamiento de un conjunto de hechos del pasado que justificaron, bajo la idea de progreso, la condición del país. Narrativa que, a su vez, inventó a la nación guatemalteca por medio de la creación y uso de los símbolos patrios,

1 «Predican la desobediencia a la autoridad legítimamente constituida y organizan un movimiento de desorden para celebrar el Centenario», *Excelsior* (Guatemala, 5 de septiembre de 1921): 1.
2 Salvador Giner, Emiliano Lamo y Cristóbal Torres, *Diccionario de sociología* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 346-347.

como recurso didáctico de enseñanza de la historia nacional. Una de cuyas expresiones lo constituyen las conmemoraciones patrias, realizadas durante el mes de septiembre en Centroamérica –a excepción de Belice y Panamá– e institucionalizadas en el calendario cívico.

Los padres de la patria en 1821 y la prensa nacional en 1921, en ocasión del Centenario, desplazaron el evento del pasado, la independencia, hacia la categoría de pasado histórico. En ese desplazamiento, el hecho en sí dejó de abrigar un sentido práctico para usarse en el presente y se convirtió en un objeto de contemplación[3] por la historiografía nacional. Tal vez por esta razón los festejos del centenario y los del bicentenario de la independencia carecen de utilidad práctica, como referente de transformación social, para los guatemaltecos.

¿Se interpreta a la independencia como un conjunto de eventos nacionales o en conexión con otras regiones? ¿La consumación de la independencia justifica a la nación tal y como la conocemos actualmente? ¿Es la historia la que inventa las naciones?

Una respuesta preliminar proviene del acta misma de independencia publicada por *La Patria,* el 15 de septiembre de 1921 en la página dos, que estipula en el artículo 17:

> *Que el Exmo. Ayuntamiento disponga la acuñación de una moneda* ***q. Perpetúe en los siglos la memoria*** *del día 15 de Septiembre de mil ochocientos veinte y uno en q. Guatemala proclamó su independencia* [negritas del autor].

Los padres de la patria inventaron e institucionalizaron la memoria histórica, cuya responsabilidad consistió en preservar los hechos relevantes que dieron origen a la república de Guatemala. Los sucesos de 1821 y la recuperación del nombre Provincias Unidas de Centro América, el primero de julio de 1823, cuando la Asamblea Nacional Constituyente dio por concluida la anexión al imperio mexicano[4]. Los próceres, a inicios del siglo XIX, por medio de la

3 Hayden White, *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010), 124-125.

4 «Los dos actos de nuestra libertad política», en *La Patria* (Guatemala, 22 de febrero de 1921): 1.

institucionalización de la memoria, inventaron la historia, y por consiguiente a la nación guatemalteca.

Pierre Vilar anotó que a toda revolución-acontecimiento corresponden adaptaciones de la sociedad a una estructura nueva. Esas adaptaciones afloran en las conmemoraciones, cuando se pone de relieve el desarrollo alcanzado en el país. La concurrencia acude a los lugares de la memoria, el escenario de la conmemoración. Ahí, la multitud contemplará escenas, seleccionadas previamente, de las glorias nacionales que les inducen a simular que también participa de ellas[5]. Son episodios autorizados de felicidad social, celebraciones en las cuales, en medio de la diversión, se forjan las identidades nacionales y se preservan las tradiciones.

Introducción

El 31 de marzo de 1921, Eloy Altamirano publicó las deplorables condiciones de los campamentos de trabajadores ferroviarios, asentados en la periferia de la ciudad, los barrios de Gerona y La Urbana, abatidos por la pobreza. Altamirano anotó que a los vecinos se les

> podría obligar a barrer las calles o recoger la basura en los carromatos destinados para el aseo, antes que el vecindario se convierta en basureros y excusados de la gente menesterosa y puerca. Hay cada parcela de estas que da horror.[6]

Eloy Altamirano apuntó que el festejo septembrino era la ocasión para que la capital del país luciera «como es debido a la decencia y a la civilización». De nada sirvió, se lamenta Altamirano, la comisión creada por la Secretaría de Gobernación y Justicia por acuerdo del 26 de febrero de ese mismo año, que velaría por hacer los estudios de los festejos. Se requería, de acuerdo con el autor, acciones encabezadas por la municipalidad capitalina, para «mostrar el estado que alcanzamos dentro de la civilización contemporánea. Es una obra de conveniencia, de amor propio, de salubridad y ¡qué caramba! De elementalísima preparación para una fiesta»[7].

5 Pierre Vilar, *Memoria, historia e historiadores* (Granada, España: Universidad de Granada-Universitat de València, 2004), 53-57.
6 Eloy Altamirano, «Las cuestiones del momento. El Centenario y los Ediles», *Diario de Centro América* (Guatemala, 31 de marzo de 1921): 1.
7 Altamirano, «Las cuestiones del momento», 1.

Las fiestas –como les denominó Eloy Altamirano– del Centenario de la independencia de Centroamérica, fueron realizadas por grupos sociales procedentes de distintos orígenes económicos, étnicos, culturales[8]. A la vez, estos actores participaron bajo la creencia según la cual fue posible reinventarse como ciudadanos de nuevas naciones, no como vecinos de antiguas colonias. La higiene y el orden urbano eran, en este caso, marcadores externos del progreso del país y de la ciudadanización de sus habitantes.

El festejo del centenario fue la oportunidad de reconstruir la república de Centroamérica, dotándola de una Constitución y su puesta en vigor[9]. Se diseñó el escudo federal, cuya autoría fue de Alberto Álvarez R., quien, sin embargo, no percibió remuneración alguna debido a la escasez de recursos, según apunta la nota del periódico. Por esa razón, se destinaron recursos para los integrantes de la orquesta sinfónica nacional,

> y no pretender que trabajaran por amor al arte o por patriotismo barato y con la barriga chillando de hambre. Para la música oficial de un himno centro americano que hasta ahora no ha sido adoptado, aunque ya existe la novísima federación.[10]

Los marcadores de la nueva identidad centroamericana, tales como el himno, el escudo, la Constitución y la designación de Tegucigalpa, capital de Honduras, como la ciudad sede del nuevo proyecto unionista, fue la ruta que continuó las relaciones internacionales basadas en la alianza existente entre Guatemala, Honduras y El Salvador. Sin embargo, el conflicto bélico suscitado entre Costa Rica y Panamá el 21 de febrero de 1921[11], provocado por desavenencias limítrofes en los márgenes del río Coto, fue uno de los obstáculos que afrontó la administración de Herrera, por inscribir los festejos septembrinos en medio de las diferencias existentes entre los gobiernos del istmo[12].

Las conmemoraciones del Centenario de 1921 activaron la memoria histórica de acuerdo a la narrativa oficial, puesto que el énfasis del festejo insistió en

8 Severo Martínez Peláez, «Centroamérica en los años de la independencia: el país y sus habitantes», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, año XVVLII, tomo XVLII, núms. 1-4 (1974): 140.
9 Jorge Luján Muñoz, *Breve historia contemporánea de Guatemala* (México: FCE, 2000), 224-225.
10 «El centenario de la independencia. Ideas y sugestiones la compañía teatral para el Centenario», *La Patria* (12 de abril de 1921): 1.
11 «Últimas noticias del conflicto istmeño», *Diario de Centro América* (3 de marzo de 1921): 1.
12 Alonso Rodríguez Chávez y Christian Ocampo Hernández, «Conflicto de Coto (Costa Rica-Panamá): una mirada teórico-metodológica transfronteriza», *Caleidoscopio* 42, núm. 23 (enero-junio 2020): 241-267.

que, en 1821, los próceres llevaron a cabo la independencia de la Corona española, a través de la definición de territorios, de Estados que reconocieron esos territorios como nacionales y que sus habitantes identificaron como propios. Este proceso contribuyó a levantar las bases de las nuevas repúblicas que consolidó los nuevos proyectos nacionales en el transcurso del siglo XIX. Ese resultado es el que las festividades pusieron de relieve.

Los hechos

La independencia de 1821 se hizo para alcanzar la emancipación de la Corona española, no para la realizar una revolución social[13]. En las interpretaciones realizadas sobre el evento septembrino están los que reivindican a los padres de la patria como los cabecillas y fundadores de las nuevas naciones[14], quienes guiaron a las cinco repúblicas en un «Adiós cariñoso y filial de hijas que abandonan la casa solariega para constituir hogar propio»[15].

Para otros, significa el ascenso de nuevas y viejas oligarquías que imprimieron un renovado neo colonialismo, a la vez que continuaron las desigualdades sociales y las diversidades étnicas como justificantes de opresiones económicas, sociales y culturales que subsisten en la actualidad[16].

No obstante que aún privan ambas visiones tradicionales, la historiografía reciente hace hincapié en los posicionamientos de las élites políticas conservadoras y liberales, que impulsaron la independencia de España[17] y que, una vez lograda, concluyó en febrero de 1839, con la disolución de la

13 Enrique Krauze, *Insurgentes y libertadores* (México: Conacultura, Banamex, 2010), 6-7.
14 Román Mayorga Rivas, «Ante la luz de la historia», *La Patria* (1 de febrero de 1921): 1-2.
15 L. G., «1821 Unidos y Libres 1921», *El Unionista* (13 de septiembre de 1921): 1.
16 Plantea Mario Roberto Morales que «La Independencia sería 'nuestra'» si la nación criolla hubiera incluido a todos en su proyecto económico». Mario Roberto Morales, «Independencia criolla» (15 septiembre 2019), consultado el 14 de enero, 2020, https://mariorobertomorales.info/2019/09/15/independencia-criolla/
17 Jorge Mario García Laguardia, «La independencia de la Capitanía General de Guatemala. El dilema del nuevo régimen: Monarquía Constitucional o República», en *Historia comparada de las Américas. Sus procesos independentistas*, coordinado por Patricia Galeana (México: Siglo XXI Editores, 2010), 441-467.

Federación Centroamericana[18]. A su vez, nuevas contribuciones ponen de relieve la discusión sobre la presencia popular en la gesta de la independencia[19].

Escribir sobre las conmemoraciones del centenario de la independencia de España, lograda en 1821, debería, como lo anota el artículo de Eloy Altamirano, llenarnos de decencia y civilización, ante la proximidad del bicentenario en 2021. Cuáles son las esperanzas que proporciona la reflexión sobre doscientos años de independencia. La interrogante orienta a pensar el futuro del país, sustentado en las tendencias globales de la actualidad, que, sin embargo, no renuncie a las raíces de la identidad nacional. Así pues, pensar el bicentenario representa vislumbrar el futuro a través del pasado, sin que, por ello, se busque reproducir el presente, desprovisto de las circunstancias económicas, sociales y culturales que proporcione una vida buena para los guatemaltecos.

Breve estado del arte

En América Latina, las monografías sobre los festejos patrios[20] aventajan la producción guatemalteca[21], la cual fijó su atención en Las Minervalias[22], realizadas para premiar a los estudiantes destacados[23]. Mientras, en Argentina, Chile y Perú, el estudio de las fiestas conmemorativas de las independencias motivaron la escritura de relatos que fortalecieron acercamientos o distanciamientos con otros Estados, en materia de relaciones internacionales y de identificaciones territoriales[24].

18 Julio César Pinto Soria «Nación, caudillismo y conflicto étnico en Guatemala (1821-1854)», *Mesoamérica,* núm. 34 (1997): 357-364.

19 Oralia Angélica López Aguilar, «*No queremos pagar tributo*. Caracterización de una forma de resistencia indígena en el Reino de Guatemala: 1750-1821», Ponencia presentada en el VII Congreso Centroamericano de Historia (Tegucigalpa, Honduras: 19-23 de Julio, 2004); Ricardo Danilo Dardón Flores, «Reflexiones relativas a los *Ensayos sobre la independencia de Centroamérica* de Humberto Samayoa Guevara», *Estudios* 41, (2000): 143-144; Severo Martínez Peláez, «Los motines de indios en el periodo colonial guatemalteco», *Estudios Sociales Centroamericanos,* núm. 5 (mayo-agosto, 1973): 205-209.

20 Alexander Betancourt Mendieta, coord., *Escritura de la historia y política. El sesquicentenario de la independencia en América Latina* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2016).

21 María del Carmen Muñoz Paz, coord., *Informe final: «Carlos Herrera y el Centenario de la independencia. Política, economía y sociedad en Guatemala. 1920-1921»*, consultado 13 de junio, 2019, https://digi.usac.edu.gt/bvirtual/informes/puihg/INF-2013-24.pdf

22 Catherine Rendón, *Minerva y la palma. El enigma de don Manuel* (Guatemala: Edinter, 2000), 50-63.

23 Jorge Luján Muñoz, «Un ejemplo de uso de la tradición clásica en Guatemala: Las Minervalias», *Revista de la Universidad del Valle de Guatemala* (Guatemala: Universidad del Valle, 1992): 25-33.

24 Pablo Ortenberg, «Geopolítica de los monumentos: los próceres en los centenarios de Argentina, Chile y Perú», *Anuario de Estudios Americanos* 1, núm. 72 (enero-junio, 2015): 321-350.

Los textos reseñados reconocen la relevancia de establecer el registro de las instancias organizadoras, la lista de invitados[25], los lugares de concentración popular que requirieron arreglos de asfaltado e iluminación, de forma tal que los vecinos de las calles favorecidas contribuyeran a esas mejoras, fuese de manera voluntaria u obligatoria[26].

El estudio del festejo en el ámbito escolar ha develado las fases que seguía en el aula la fiesta patria. Expresiones festivas que fueron desplazadas cuando el Estado hegemonizó los homenajes a través de la participación del ejército como garante de la soberanía nacional[27].

De acuerdo con las líneas precedentes, el propósito de activar la memoria histórica a través de las fiestas patrias es insertar a los individuos en esa comunidad imaginaria denominada Estado-nación moderno. Esta inserción encuentra en las fiestas patrias la justificación empleada por el gobierno en la transmisión de las tradiciones. En consecuencia, dirigir las conductas y las emociones colectivas en ocasión de los aniversarios[28] patrios hacia el Estado, de forma tal que las lealtades ciudadanas se cohesionen alrededor de los símbolos patrios del Estado-nación y de las políticas públicas impulsadas por el gobierno.

Estas unidades de análisis, apuntadas por los autores citados, admiten conocer la representación que de sí misma hizo Guatemala, durante las conmemoraciones del Centenario. Esto se advierte debido a que la fiesta cívica es una expresión del funcionamiento interno de una sociedad. Visibiliza las diferencias de clase, la concepción del poder de los diversos grupos, las formas de representar y entender la convivencia[29], en particular, en sociedades étnicamente heterogéneas como Guatemala. La conmemoración de la independencia es un instrumento de conservación del orden. Encauza los furores ciudadanos hacia

25 Virginia Guedea, *La historia en el sesquicentenario de la independencia de México y en el cincuentenario de la revolución mexicana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 232.

26 «Festejos del próximo Centenario», *Diario de Centro América* (Guatemala, 25 de febrero de 1921): 3.

27 Mario Carretero y José A. Castorina, *La construcción del conocimiento histórico. Enseñanza, narración e identidades* (Buenos Aires: Paidós, 2010), 57-65.

28 María Isabel Zapata Villamil, «*La opinión pública en el centenario de la independencia. Los casos de Colombia y México*» (Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, 2013), 5.

29 Sara Acuña Ávalos, «De la Ratificación de la diferencia a las apariencias de la inclusión: Fiesta cívica en Santiago de Chile, 1810-1843», consultado 17 de mayo, 2021, http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-printer-123174.html

la devoción de los valores patrios, hacia la construcción y el sostenimiento de la nación tal y como se le ha conocido hasta el momento[30].

Apreciación documental

Los impresos *La Patria*, *El Unionista*, *El Excélsior, Diario de Centroamérica*, preservaron información acerca de la planificación y ejecución del programa de festejos, que incluyó bailes de gala, conciertos en el Palacio del Centenario, exposición centroamericana, desfiles escolares y militares, realización del congreso panamericano de estudiantes y otras actividades más[31]. El periódico, convertido en memoria de papel, resguardó las crónicas de la celebración. No obstante, la información contenida en las páginas de los impresos no es, por sí misma, historiografía y mucho menos historia[32]. La información contenida en el papel es un registro de los hechos[33]; se requiere fabricar la narrativa a partir de procedimientos metodológicos y técnicas específicas de extracción de la información. Esta última aparece en las citas textuales que dan sustento a las reflexiones de este capítulo.

Las páginas de la prensa difundieron el júbilo popular y gubernamental por conmemorar el centenario del hecho que propició el despegue del país hacia la modernidad. Una Guatemala unida, moderna, electrificada, con líneas férreas, en suma, capitalista, cuyo modelo de desarrollo hacia afuera se consolidó mientras se afianzó la economía agroexportadora sustentada en el café y el banano.

La siguiente imagen, correspondiente a la portada del *Diario de Centroamérica* de 1 de enero de 1921, ofrece, en primer plano, un personaje femenino. En la mano izquierda, sostiene una bandera con la asta. La mano derecha señala hacia el horizonte. El astro solar asoma sobre cinco volcanes, las cinco repúblicas centroamericanas, –a excepción de Belice y Panamá–, volcanes que simbolizan el unionismo prevaleciente entre las élites políticas. A las espaldas de la mujer,

30 María del Carmen Vásquez Mantecón, «Las fiestas para el libertador y monarca de México Agustín de Iturbide, 1821-1823», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 36 (2008): 45-83.
31 «Programa general de los festejos del centenario de la independencia centro-americana», en *Excelsior*, Guatemala, 25 de agosto de 1921, 1.
32 Manolo Vela Castañeda, «La disputa por los archivos», *elperiódico*, 12 de mayo de 2019, consultado 16 de junio, 2019, https://elperiodico.com.gt/noticias/domingo/2019/05/12/la-disputa-por-los-archivos/
33 Michael Leventhal, ed., *El peso de la historia* (Barcelona: Crítica, 2012), 85 y 139.

se sitúa un cerro del cual sobresalen dos torres eléctricas. A sus pies, en una amplia planicie, una sinuosa línea férrea se dirige hacia los cinco macizos. La escena está enmarcada por un arco iris en primer plano, de fondo nubes sobre un cielo entretejido. La imagen expresa la idea de progreso prevaleciente en esos años.

Imagen 1: Portada del *Diario de Centroamerica*, 1 de enero de 1921

Fuente: Diario de Centro América, 1 de enero de 1921, 1.

Terminología

Eric Hobsbawm escribió que las tradiciones inventadas suponen un grupo de prácticas que inculcan determinados valores por medio de su repetición[34]. Las tradiciones transmiten información de acontecimientos antiguos, cuyo significado se modifica por el conocimiento adquirido sobre el hecho recordado. Las tradiciones retienen lo que permanece del pasado en el presente, pretenden ser el puente hacia el futuro[35]. Las tradiciones son, pues, de dos tipos: la oficial, que impulsa el Estado y, la segunda, inventada por grupos y clases sociales[36]. En las verbenas septembrinas se fusionan ambos tipos de tradición.

Las fiestas conmemorativas conjugaron a gobierno y sociedad en el afán de destacar los avances logrados por la nación. Así pues, las tradiciones y su estudio son los vehículos que permiten recorrer, junto a la población urbana de aquellos años, las calles adornadas de guirnaldas rebosantes de figuras alegóricas de múltiples colores. A su vez, la historia desmenuza los significados de la fiesta septembrina para encontrar en ese reducto repleto de patriotismo la construcción de la identidad nacional.

Contexto político, social y económico (1970-1921)

Entre 1870 y 1921, Fonseca apunta que el modelo de desarrollo hacia afuera entró en crisis. Se afianzó la dependencia hacia el mercado norteamericano, que progresivamente desplazó al capital alemán y británico[37], invertido en ferrocarriles, minería y los préstamos a los gobiernos de la región centroamericana que aumentaron la deuda pública.

Las economías centroamericanas apostaron al café y al plátano, a las ventajas comparativas que deparaba la especialización productiva y exportadora. Los diagnósticos de aquellos años citan que Guatemala:

34 Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *La invención de la tradición* (Barcelona: Crítica, 1983), 8-21.
35 Carlos Herrejón, «Tradición. Esbozo de algunos conceptos», *Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 59 (1994): 135-149.
36 Eric J. Hobsbawm, «La producción en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914», *Historia Social*, núm. 41 (2001): 3-4.
37 Elizabeth Fonseca, *Centroamérica: su historia* (San José Costa Rica: Flacso, Educa, 2001), 198-199.

> Vive de productos originarios salidos del suelo. Maderas, café, azúcar, pieles. No hay industria manufacturera. El desarrollo de nuestra riqueza se encuentra, pues, en su período agrícola. Consecuencia de esto es que nuestro nivel de desarrollo económico es previo al que corresponde al advenimiento de la escuela liberal.[38]

El partido liberal, trinchera de los simpatizantes del derrocado Manuel Estrada Cabrera (1898-1920), cerró filas con el propósito de remover a Carlos Herrera de la presidencia. La grave crisis económica, derivada de la caída de los precios del café y del azúcar, favoreció a la oposición liberal. Sin embargo, el gobierno de Carlos Herrera contó con el favor de los estudiantes universitarios, quienes, constituidos en Junta Patriótica, expresaron su reconocimiento al gobierno de Costa Rica en el conflicto armado frente a Panamá y apelaron a Carlos Herrera, presidente de Guatemala, José Meléndez de El Salvador y a Rafael López Gutiérrez de Honduras, a hacer causa común: «Como los unionistas sinceros que habéis firmado y ratificado en pacto solemne», firman en telegrama estudiantil, Miguel Ángel Asturias, Manuel de León Cardona, José Luis Barrientos y Mariano Montenegro[39].

Las conmemoraciones ayudaron a sobrellevar las penurias provocadas por los terremotos de los meses de diciembre y enero de los años 1917 y 1918, respectivamente. También por los estragos causados por la epidemia de influenza[40] y los bombardeos a los que fue sometida la ciudad por las fuerzas leales a Manuel Estada Cabrera (1898-1920) durante los días 8 al 13 de diciembre de 1920, en la agonía de su régimen[41].

38 Alonso Argueta, «El lugar que nos corresponde en la escala de la Revolución Social. Ensayos de Clasificación», *STUDIUM*, núm. 6 (Guatemala, agosto-septiembre de 1921): 9.

39 «En la Asociación de Estudiantes Universitarios se llegó a un Acuerdo respecto a un Congreso de Estudiantes para el Centenario. La actitud de los universitarios ante el conflicto de Costa Rica», en *Diario de Centro América* (Guatemala, 3 de marzo de 1921): 3.

40 Richard N. Adams, «Estado e indígenas durante la epidemia de influenza de 1918-1919 en Guatemala», *Mesoamérica* 18, núm. 34 (Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1997): 481-558.

41 Óscar Peláez Almengor, *El pequeño París* (Guatemala: Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, 2008), 86.

Los festejos del centenario: identidad y tradición, Guatemala 1921

La invención de tradiciones constituyen los pilares de la nacionalidad guatemalteca, forjada en el siglo XIX, cuyos marcadores culturales son posibles de observar durante los festejos del centenario de la independencia de 1921.

Identificar a la población con el festejo y, por consiguiente, con la historia nacional, provocó entre los principales periódicos, la competencia entre ellos mismos. Los impresos ofrecieron las noticias con entusiasmo, de forma tal que incrementaron sus ventas. *La Patria*, del viernes 23 de septiembre de 1921, publicó que la independencia de Centro América no fue obra exclusiva de algún partido o facción política.

> El pobre y el rico, el noble y el plebeyo, el militar y el paisano, el criollo y el peninsular, todas las clases sociales contribuyeron a la empresa; motivo por el cual el aniversario de nuestra emancipación política es y debe ser una fiesta eminentemente nacional y no de partidos ni de banderías.[42]

La fiesta estuvo organizada para que fuese del gusto popular; contó con la presencia del sector patronal como de los trabajadores, quienes el 19 de septiembre de 1921 publicaron en el periódico *La Patria,* en la página diez, la invitación para asistir al baile en la Casa del Pueblo, organizado por la Liga Obrero Unionista (LOU) «como justo regocijo por el Centenario de la Independencia». Las notas de prensa de la década de los años veinte expresan el júbilo que despertó la fiesta conmemorativa del centenario. *Excélsior* publicó el programa organizado por la Federación Obrera de Guatemala ante el altar de la patria[43]. El mismo periódico anota que los miembros del cuerpo diplomático ofrecieron un *picnic*, en el *Sport Club* [Campo de Marte], en honor del presidente de Guatemala, sr. Herrera.

Sin embargo, no todos abrazaron la fiesta patria. Los agricultores vinculados al cultivo del café no estuvieron interesados en financiar parte de los festejos. Siendo los más ricos, se lamenta el articulista, no quieren saber que hay patria.

42 «El clero y la independencia», en *La Patria* (Guatemala, 23 de septiembre de 1921), 1.
43 «Sección especial para los obreros», en *Excelsior* (Guatemala, 7 de septiembre de 1921), 2.

Se pregunta: «¿Qué demonios esperan para decir con voz de caporal, o acento de habilitador embriagado, aquí estamos?»[44].

No obstante, el baile de gala realizado el 14 de septiembre en el Palacio del Centenario contó con la presencia de

> nuestras más lindas mujeres luciendo elegantísimos toilettes. Entre las bellas señoritas que atrajeron las fiestas centenarias, tuvimos la dicha de contar a las muy apreciables señoritas Lily, Victoria y Emilia Cofiño, que con su belleza provocaron derroche de admiración.[45]

El ingreso al salón estuvo restringido para el populacho. Los organizadores se encargaron de salvaguardar el buen gusto, evitar la contaminación por el olor a calle de la gente corriente. Para ello, los organizadores echaron mano de

> un par de negros feroces en la puerta para recibir las invitaciones, con la consigna de no dejar pasar ni al mismo Padre Eterno si no presentaba su correspondiente tiquet.[46]

Las páginas de la prensa, además de la nota rosa, permiten examinar las polémicas[47] entabladas entre las facciones políticas de liberales y unionistas. Su consulta revela el significado de las celebraciones septembrinas, el cual es insertar a la población en la comunidad imaginaria nacional; cimentar la identidad guatemalteca a través de la popularización de la fiesta patria, es decir, de la narrativa histórica que inventó a la nación. Narrativa que se encuentra entre los primeros escribanos de la historia nacional, los cercanos al hecho histórico como Alejandro Marure, quien evocó el temperamento de los asistentes, cuando tuvo lugar en la plaza mayor de la ciudad de Guatemala, la promulgación de la independencia.

> *Con toda la pompa y magnificencia correspondientes a tan augusta ceremonia; el júbilo más puro, el entusiasmo del patriotismo, los sentimientos dulces de la unión y concordia tenían enajenados todos los ánimos; y Guatemala presentó, en esos momentos, un espectáculo tan interesante como nuevo, el de un pueblo que desde la triste condición de esclavo se elevaba al alto rango de la soberanía e independencia.*[48]

44 E. Aguirre Velásquez, «¿Y los agricultores?», en *Excelsior* (Guatemala, 23 de agosto de 1921), 1.
45 «Acontecimiento social», en *Excelsior* (Guatemala: 15 de septiembre de 1921), 1.
46 «Puntos centenarios. Los tres bailes. Las manifestaciones. Las críticas al Club Guatemala», en *El Unionista*, (Guatemala: 23 de septiembre de 1921), 4.
47 Sergio Cañedo Gamboa, *Los festejos septembrinos en San Luis Potosí. Protocolo, discurso y transformaciones, 1824-1847* (México: El Colegio de San Luis, 2001), 11-15.
48 Alejandro Marure, *Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica*, vol. II (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación, 1960), 35.

Durante los festejos septembrinos, Guatemala dejó constancia del patriotismo en obra pública, que fuera, a futuro, lugares de la memoria. El programa incluyó la ampliación de la infraestructura hospitalaria, la construcción de edificios conmemorativos financiados por la colonia china, entre otros[49]. Así como el remozamiento de calles, avenidas principales y parques; el ornamento de la ciudad procuró hacer de la capital del país un escaparate de la modernidad y el progreso.

Reflexiones finales

Las efemérides patrias son dramatizaciones públicas de la historia nacional. Las instituciones gubernamentales, así como organizaciones de la sociedad civil, se volcaron de forma decidida a la celebración de un año más de vida independiente. El gobierno de Carlos María Herrera usó la fiesta en el afán de realizar una renovada interpretación del pasado nacional. La nueva narrativa de la historia patria estuvo supeditada al proyecto político del gobierno. Por esta última razón, historia y política se conjugaron en un contexto festivo que recurrió más a la parafernalia que a una valoración de la historia nacional.

Los medios popularizaron estos contenidos de información. Con estos recursos de divulgación, y el derroche de espectáculos públicos en determinados sitios de la ciudad, la nacionalidad guatemalteca saldaba por un año más su compromiso con el presente, en el cual las luchas ideológicas y políticas colocaron al pasado como un recurso publicitario más.

Las conmemoraciones son argumentos dramatúrgicos empleados por el gobierno de cualquier signo ideológico, lo cual le permite convocar a la sociedad en torno a un episodio del pasado que explica el origen de la nación guatemalteca. La relevancia de la conmemoración se sustentó en la concurrencia del público espectador, que contribuyó con su asistencia a la nacionalización de la ciudadanía.

El gobierno desplegó, a través de los medios impresos, el sentimiento patriótico que llenó las aspiraciones sociales. Las fiestas ocasionadas por el aniversario

49 «Programa General de los Festejos del Centenario de la independencia Centro-Americana», en *Excelsior*, (Guatemala: 25 de Agosto de 1921), 1.

del centenario de la independencia poseen la cualidad de expresar, en calles y avenidas, los usos del pasado, a favor o en oposición hacia los programas gubernamentales; también advierte peligros reales o potenciales, que podrían atentar contra la misma estabilidad estatal. Establecer un vínculo entre las luchas ciudadanas del presente y las gestas heroicas del pasado, aún y cuando fuese como mero artefacto decorativo, que legitima acciones y programas gubernamentales, es y ha sido recurrente en la conmemoración de las fiestas septembrinas.

El crecimiento de la administración pública consintió que el Estado interviniera en áreas como la educación y, por consiguiente, en la organización de las fiestas registradas en el calendario cívico nacional. La presencia del Estado en la organización y ejecución de los festejos responde a la necesidad de afianzar valores ciudadanos, que otorgan al gobierno el consenso popular necesario en el impulso de sus programas y proyectos sociales. La construcción de infraestructura y de monumentos, el remozamiento de la ciudad, la contribución de la colonia china en la edificación de espacios que engalanaron la ciudad, son algunos ejemplos de los atractivos que tuvo el festejo. Abrió la oportunidad de socializar, de concurrir a bailes y desfiles, verbenas populares que evidencian la simpatía popular que provocó el festejo del centenario.

La concurrencia de padres de familia, de escolares, del público que asistía voluntariamente a presenciar los actos cívicos, hizo de los lugares designados para la reunión sitios de convivencia social; lugares de encuentros de diferentes grupos sociales y étnicos que interactuaban, cobijados por la bandera nacional. Envueltos, al fin, los guatemaltecos por el pendón bicolor, los cohetillos, la música interpretada por las bandas, las ventas ambulantes de banderitas, de comestibles, crearon un ambiente de fiesta nacionalista.

Estas notas contribuyen al debate del significado que adquieren las conmemoraciones patrias, en un contexto en el cual la soberanía de los países de la región resienten la injerencia de agentes externos –China y Estados Unidos, por ejemplo–, que impugnan las ideas derivadas de la independencia de 1821. Estas son: libertad, invención de la memoria histórica, unionismo centroamericano, construcción de las nuevas repúblicas.

Cuál es la función social que cumple la conmemoración de un año más de independencia: ¿Sensibilizar?, ¿descollar?, ¿destacar las cualidades de la trayectoria social de la región?, ¿o poner el acento en los problemas que aquejan al istmo centroamericano, tales como la pobreza que siempre ha existido, la delincuencia organizada, la inseguridad, el crecimiento demográfico, las migraciones, la corrupción, la debilidad de la presencia del Estado en algunas regiones, que son, entre otros los problemas que azotan al istmo centroamericano?

Ahora bien, ¿es necesaria la historia de la independencia para que los gobiernos y la sociedad civil de la región actúen en consecuencia frente a los desafíos que representan los problemas arriba citados? ¿Es que acaso no le interesa a la sociedad centroamericana la independencia y el conocimiento de las múltiples interpretaciones que existen sobre el acontecimiento? Esas contribuciones podrían señalar rutas que ayudarían a encontrar soluciones a los acuciantes problemas que Centroamérica vive en la actualidad, nuevos proyectos sociales implícitos en la narración de la historia centroamericana.

El olvido o desconocimiento de interpretaciones recientes sobre la independencia; la ideologización de la prospección del pasado que parte de la interrogante ¿somos o no independientes?, son, a la vez interrogantes y dudas deudoras de la degradación progresiva del Estado-nación moderno. El rescate de un nuevo proyecto social, podría encontrarse, a manera de hipótesis, en una valoración de los acontecimientos que derivaron del 15 de septiembre de 1821, lo que implicaría, en cierto modo, abandonar la idea según la cual únicamente las luchas populares labraron la historia nacional. Acontecimientos como la independencia forman parte de esa historia que contribuye a dotar de identidad nacional a los guatemaltecos; por esa razón, el festejo establecido en el calendario cívico que convoca, cada 15 de septiembre a los guatemaltecos a refrendar el compromiso con su historia. Convocatoria que ratifica el éxito de la celebración, concebido como espacio lúdico de sociabilidad que forja entre los infantes la idea de nación.

El debate derivado del artículo primero del acta de independencia, en el cual se advierte que se declara la independencia «antes que la declare el mismo pueblo», ha dado lugar a la polémica sobre el contenido popular de la independencia.

Polémica que soslaya la relevancia que tuvo y tiene la decisión de romper con la monarquía, argumento suficiente que justificó la celebración del Centenario en 1921, como lo fue el Bicentenario en septiembre de 2021.

Más que debatir si debe o no festejarse o cómo hacerse, debería analizarse el significado entre los guatemaltecos de estas celebraciones y compararse con otros países centroamericanos. La conmemoración de la independencia es una fiesta cívica que, en medio de los problemas económicos y sociales que padece Centroamérica en la actualidad, podría ofrecer la oportunidad de diseñar un nuevo país, no por el festejo en sí mismo. Será necesario que los gobiernos de la región cumplan con las esperanzas cifradas por los electores.

Al mismo tiempo, estas fiestas patrias admiten conocer y explicar las expresiones identitarias y los alcances de la presencia de la historia nacional en el Estado y la sociedad civil. Los programas oficiales, los de instituciones públicas y privadas y la presencia popular en los actos públicos, dan fe de la efectividad de las movilizaciones sociales alrededor de la fuerza de los símbolos nacionales. Corresponde a los gobiernos y a la sociedad civil construir las rutas de desarrollo que consoliden la democracia y la independencia en la región.

Bibliografía

«Acontecimiento social», 1. *Excelsior*. Guatemala: 15 de septiembre de 1921.

Acuña Ávalos, Sara. «De la Ratificación de la diferencia a las apariencias de la inclusión: Fiesta cívica en Santiago de Chile, 1810-1843». Consultado 17 de mayo, 2021. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-printer-123174.html

Adams, Richard N. «Estado e indígenas durante la epidemia de influenza de 1918-1919 en Guatemala», *Mesoamérica* 18, núm. 34 (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1997): 481-558.

Aguirre Velásquez, E. «¿Y los agricultores?». *Excelsior* (Guatemala, 23 de agosto de 1921): 1.

Altamirano, Eloy. «Las cuestiones del momento. El Centenario y los Ediles». *Diario de Centro América*. 31 de marzo, 1921): 1.

Argueta, Alonso. «El lugar que nos corresponde en la escala de la Revolución Social. Ensayos de Clasificación». *STUDIUM*, núm. 6 (Guatemala, agosto-septiembre de 1921): 9.

Arias Díaz, David. «Pequeños patriotas y ciudadanos: Infancia, nación y conmemoración de la independencia en Costa Rica, 1899-1932». *Araucaria* 13, núm. 25 (2011): 86-107.

Betancourt Mendieta, Alexander, coord. *Escritura de la historia y política. El sesquicentenario de la independencia en América Latina.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2016.

Cañedo Gamboa, Sergio. *Los festejos septembrinos en San Luis Potosí. Protocolo, discurso y transformaciones, 1824-1847*. México: El Colegio de San Luis, 2001.

Carretero, Mario y José A. Castorina. *La construcción del conocimiento histórico. Enseñanza, narración e identidades.* Buenos Aires: Paidós, 2010.

Dardón Flores, Ricardo Danilo. «Reflexiones relativas a los *Ensayos sobre la independencia de Centroamérica* de Humberto Samayoa Guevara». *Estudios* (2000): 143-144.

«El centenario de la independencia. Ideas y sugestiones la compañía teatral para el Centenario». *La Patria*, Guatemala, 12 de abril de 1921.

«El clero y la independencia». *La Patria*. Guatemala, 23 de septiembre,1921.

«En la Asociación de Estudiantes Universitarios se llegó a un Acuerdo respecto a un Congreso de Estudiantes para el Centenario. La actitud de los universitarios ante el conflicto de Costa Rica». *Diario de Centro América,* (Guatemala, 3 de marzo 1921). *Diario de Centro América*, 3 marzo, 1921.

Enrique Krauze. *Insurgentes y libertadores*. México: Conacultura-Banamex, 2010.

«Festejos del próximo Centenario», 3. *Diario de Centro América*, 25 febrero, 1921.

Fonseca, Elizabeth. *Centroamérica: su historia.* San José Costa Rica: Flacso, Educa, 2001.

García Laguardia, Jorge Mario. «La independencia de la Capitanía General de Guatemala. El dilema del nuevo régimen: Monarquía Constitucional o República». En *Historia comparada de las Américas. Sus procesos independentistas*, coordinado por Patricia Galeana, 441-467. México: Siglo XXI Editores, 2010.

Giner, Salvador, Lamo, Emiliano y Cristóbal Torres. *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Guedea, Virginia. *La historia en el sesquicentenario de la independencia de México y en el cincuentenario de la revolución mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

Herrejón, Carlos. «Tradición. Esbozo de algunos conceptos». *Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 59 (1994): 135-149.

Hobsbawm, Eric J. «La producción en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914». *Historia Social*, núm. 41 (2001): 3-4.

Hobsbawm, Erick y Terence Ranger. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 1983.

L. G., «1821 Unidos y Libres 1921», 1. *El Unionista,* 15 septiembre, 2016.

Leventhal, Michael, ed. *El peso de la historia*. Barcelona: Crítica, 2012.

«Los dos actos de nuestra libertad política», 1. *La Patria*, 22 febrero, 1921.

López Aguilar, Oralia Angélica. «*No queremos pagar tributo*. Caracterización de una forma de resistencia indígena en el Reino de Guatemala: 1750-1821». Ponencia presentada en el VII Congreso Centroamericano de Historia. Tegucigalpa, Honduras, 19-23 de julio, 2004.

Luján Muñoz, Jorge. «Un ejemplo de uso de la tradición clásica en Guatemala: Las Minervalias». *Revista de la Universidad del Valle de Guatemala* (Guatemala: Universidad del Valle, 1992): 25-33.

Luján Muñoz, Jorge. *Breve historia contemporánea de Guatemala*. México: FCE, 2000.

Martínez Peláez, Severo. «Los motines de indios en el periodo colonial guatemalteco». *Estudios Sociales Centroamericanos,* núm. 5 (mayo-agosto, 1973): 205-209.

_____. «Centroamérica en los años de la independencia: el país y sus habitantes». *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, año XVVLII, tomo XVLII, núms. 1-4 (1974): 135-149.

Marure, Alejandro. *Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica,* vol. II. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación, 1960.

Mayorga Rivas, Román. «Ante la luz de la historia». *La Patria* (1 febrero, 1921): 1-2.

Morales, Mario Roberto. «Independencia criolla». 15 septiembre 2019). Consultado 14 de enero, 2020. https://mariorobertomorales.info/2019/09/15/independencia-criolla/

Muñoz Paz, María del Carmen, coord. *Informe final:* «*Carlos Herrera y el Centenario de la independencia. Política, economía y sociedad en Guatemala. 1920-1921*». Consultado 13 de junio, 2019. https://digi.usac.edu.gt/bvirtual/informes/puihg/INF-2013-24.pdf

Ortenberg, Pablo. «Geopolítica de los monumentos: los próceres en los centenarios de Argentina, Chile y Perú». *Anuario de Estudios Americanos* 1, núm. 72, (enero-junio, 2015): 321-350.

Peláez Almengor, Óscar. *El pequeño París*. Guatemala: Universidad de San Carlos, Centro de Estudios. Urbanos y Regionales, 2008.

Pinto Soria, Julio César. «Nación, caudillismo y conflicto étnico en Guatemala (1821-1854)». *Mesoamérica,* núm. 34 (1997): 357-364.

«Predican la desobediencia a la autoridad legítimamente constituida y organizan un movimiento de desorden para celebrar el Centenario», 1. *Excelsior*, 5 de septiembre, 1921.

«Sección especial para los obreros», 2. *Excelsior*, 7 de septiembre, 1921.

«Programa general de los festejos del centenario de la independencia centro-americana», en *Excelsior*, 25 de agosto, 1921.

«Puntos centenarios. Los tres bailes. Las manifestaciones. Las críticas al Club Guatemala», 3. *El Unionista*. Guatemala: 23 de septiembre, 1921.

Rendón, Catherine. *Minerva y la palma. El enigma de don Manuel.* Guatemala: Edinter, 2000.

Rivas, Román Mayorga. «Ante la luz de la historia», 1-2 *La Patria* (1 de febrero, 1921).

Rodríguez Chávez, Alonso y Christian Ocampo Hernández. «Conflicto de Coto (Costa Rica-Panamá): una mirada teórico-metodológica transfronteriza». *Caleidoscopio* 42, núm. 23 (enero-junio 2020): 241-267.

«Últimas noticias del conflicto istmeño». *Diario de Centro América*, 3 de marzo de 1921.

Vásquez Mantecón, María del Carmen. «Las fiestas para el libertador y monarca de México Agustín de Iturbide, 1821-1823». *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 36 (2008): 45-83.

Vela Castañeda, Manolo. «La disputa por los archivos». *elperiódico*, 12 de mayo, 2019. Consultado 16 de junio, 2019. https://elperiodico.com.gt/noticias/domingo/2019/05/12/la-disputa-por-los-archivos/

Vilar, Pierre. *Memoria, historia e historiadores.* Granada, España: Universidad de Granada, Universitat de València, 2004.

White, Hayden. *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

Zapata Villamil, María Isabel. «*La opinión pública en el centenario de la independencia. Los casos de Colombia y México*». Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, 2013.

La diferenciación urbano-rural en la implementación del sistema educativo en Guatemala: una aproximación a las primeras tres décadas del siglo XX

Leticia González Sandoval*

Resumen

El presente trabajo es un acercamiento a las condiciones del sistema educativo guatemalteco en los primeros 30 años del siglo XX, lapso que comprende la celebración del centenario de la independencia. Pretende mostrar cómo una de las promesas de la modernidad, la educación para todos, no llegó a concretarse. La intencionalidad del sistema implementado por los liberales a partir de 1871, las necesidades del capitalismo agrario y la lógica excluyente del sistema socioeconómico, se conjugaron para negar ese derecho. En el ámbito educativo, la diferenciación urbano-rural jugó un papel importante pues, como aquí se expone, fue un factor determinante en la concepción misma del sistema y en su implementación, al establecer una relación directa entre la población indígena, mayoritariamente rural, y el acceso a la educación pública.

* Doctora en Historia y Estudios Humanísticos; investigadora del Instituto de Investigación y Proyección sobre el Estado (ISE) de la Universidad Rafael Landívar.

Palabras claves: Centenario de la independencia de Guatemala, enseñanza diferenciada urbano-rural, instrucción pública, Manuel Estrada Cabrera, pueblos indígenas.

Introducción

La tradición historiográfica liberal guatemalteca hizo énfasis en los avances en materia educativa que los regímenes posteriores a 1871 habían logrado en comparación con la etapa anterior, a la que se atribuyó el atraso en la instrucción pública. Aunque la construcción del sistema educativo moderno inició en 1875 con la emisión de la primera ley orgánica de educación, la cual confirió carácter público, gratuito y civil a la educación[1], lo cierto es que en los años siguientes hubo pocos avances en la implementación de esta ley y de las que le siguieron, particularmente en las áreas rurales[2].

El texto que sigue toma como pretexto la celebración del centenario de la independencia en 1921 para abordar algunos aspectos de la educación pública en las primeras tres décadas del siglo XX. Como se verá, la intencionalidad del sistema educativo, es decir, la plasmada en las leyes orgánicas y reglamentarias de educación, así como en los contenidos curriculares vigentes en ese período, tuvo varias facetas y contradicciones. Aunque la propaganda oficial se ocupó de resaltar los logros educativos del gobierno de Manuel Estrada Cabrera, lo cierto es que fueron pocos y en ocasiones efímeros. Como sustrato del sistema educativo durante el período que aquí se aborda está el dilema liberal: «civilizar y educar versus producir y explotar». Por un lado, las ideas de progreso y civilización, y por el otro, las necesidades del desarrollo del capitalismo agrario en Guatemala. El dilema se resolvió implementando un sistema educativo diferenciado, no por sexo, sino por la ubicación del lugar poblado (urbano-rural), que en ese momento connotaba una desigualdad étnica, lo que inclinó la balanza hacia la producción y explotación.

1 Decreto núm. 131, Ley Orgánica de Instrucción Pública Primaria, 2 de enero de 1875, en *Recopilación de las leyes emitidas por el gobierno democrático de la República de Guatemala, desde el 3 de junio de 1871, hasta el 30 de junio de 1881*, tomo I (Guatemala: Tipografía de El Progreso, 1881), 319-340.

2 Se emitieron leyes en 1877 (Decreto núm. 179, Ley general de instrucción pública), 1879 (Decreto núm. 254, Ley orgánica y reglamentaria de instrucción pública) y 1882 (Decreto núm. 288, Ley orgánica y reglamentaria de instrucción pública). La última estuvo vigente por más de 40 años; fue sustituida por los decretos gubernativos núm. 960 (Ley orgánica de educación pública, 1927) y núm. 968 (Ley reglamentaria de educación pública, 1928).

La década de 1920, que anunciaba el centenario de la independencia, fue políticamente tumultuosa. Carlos Herrera era el presidente en septiembre de 1921; fue depuesto por un golpe militar en diciembre de ese mismo año. Los gobiernos que le siguieron, presididos por militares, se ocuparon de aspectos urgentes y relegaron la construcción del sistema educativo a un segundo plano. La discrepancia entre la intencionalidad del sistema educativo y su construcción es evidente en los resultados del censo de población de 1921, que demuestra hasta qué punto el sistema había fracasado en su aspecto más elemental: enseñar a leer y a escribir.

Entre cambios y celebraciones

El 15 de septiembre de 1921, la corporación municipal de la Ciudad de Guatemala celebró una sesión pública extraordinaria en el Palacio del Centenario. Era la parte medular del programa de fiestas y ceremonias oficiales para la celebración de cien años de independencia[3]. Estuvieron en el acto Carlos Herrera, presidente del poder ejecutivo, los presidentes de los poderes legislativo y judicial, los secretarios de Estado, delegados de las repúblicas centroamericanas y miembros del cuerpo consular. En el acto se develó la colección de retratos de los próceres de la independencia y Flavio Herrera pronunció un discurso alusivo. Federico Arias, sub secretario de Gobernación y Justicia, leyó el Acta de Independencia. El discurso oficial, de la autoría de Antonio Batres Jáuregui, fue leído por Rafael Piñol, sub secretario de Relaciones Exteriores[4].

Este no era el primer discurso oficial de Batres Jáuregui; con anterioridad había pronunciado uno en nombre de la Asamblea Nacional Legislativa, en la inauguración del segundo período presidencial de Manuel Estrada Cabrera. Ahí resaltó los logros del presidente, entre los que mencionó la instrucción

3 «Programa de las ceremonias y fiestas oficiales, Septiembre 1921», *Diario de Centroamérica*, 10 de septiembre de 1921, en «Carlos Herrera y el centenario de la independencia: Política, economía y sociedad en Guatemala, 1920-1921», de María del Carmen Muñoz Paz, Oscar Ovando Hernández y Jorge Mynor Gutiérrez (Guatemala: Universidad de San Carlos, Dirección General de Investigación/ Programa de Investigación en Historia de Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, 2014), 47, consultado 13 de abril, 2020, https://digi.usac.edu.gt/bvirtual/informes/puihg/INF-2013-24.pdf

4 Acta «Número 42. Sesión pública extraordinaria celebrada por la Municipalidad de la Capital el día 15 de Septiembre de 1921 en el Palacio del Centenario», Anexo 1, en «Carlos Herrera», de María del Carmen Muñoz Paz, Oscar Ovando Hernández y Jorge Mynor Gutiérrez, 85-94.

pública. Según el panegírico, este había dedicado grandes esfuerzos a mejorar las condiciones educativas del país y lo continuaría haciendo[5]. Sabido es que *el señor presidente* se autodenominó «protector de la juventud estudiosa» y «protector de la educación nacional» pero, como se verá adelante, esos calificativos eran parte del discurso oficial y poco tenían que ver con la realidad.

Se celebraba el centenario de la independencia en tiempos convulsos. La dictadura de Manuel Estrada Cabrera había llegado a su fin después de un levantamiento popular y de haber sido declarado incapaz para gobernar por la Asamblea Legislativa, que lo apartó de sus funciones y acto seguido nombró a Carlos Herrera como su sucesor en la presidencia[6]. Atrás quedaban los terremotos de 1917-1918 y las epidemias de tifus y fiebre amarilla que les siguieron, la pandemia de influenza y, en el ámbito educativo, las Minervalias, fiestas anuales celebradas el último domingo del mes de octubre, instituidas en 1899 con el propósito de «ensalzar la educación de la juventud»[7], en las que participaban obligatoriamente escolares y docentes de toda la república.

Las fiestas iniciaban el domingo, pero el programa abarcaba tres o cuatro días. Para propios y extranjeros, patentizaban «el significado trascendental de la educación pública como el mejor exponente del progreso de las naciones»[8]. Las Minervalias fueron adquiriendo protagonismo en el calendario anual de festividades de Estrada Cabrera, pero como lo señaló Batres Jáuregui años después: «Con el dinero que se obligaba a gastar a los bancos, a los agricultores,

5 Antonio Batres Jáuregui, *Discurso que en nombre de la Asamblea Nacional Legislativa pronunció el diputado Antonio Batres Jáuregui al tomar posesión de la Presidencia de la República el señor licenciado don Manuel Estrada Cabrera en su segundo período constitucional* (Guatemala: Arturo Sígüere y Cía., 1905), 6, consultado 15 abril, 2020, https://archive.org/details/discursoqueennom00guat/ page/n1/ mode/2up

6 Posteriormente, Carlos Herrera ganó las elecciones presidenciales en agosto de 1920. No se discutirá aquí el papel del unionismo en la caída de Estrada Cabrera. Véase, por ejemplo, Wade Kit, «The Unionist Experiment in Guatemala, 1920-1921: Conciliation, Disintegration, and the Liberal Junta», *The Americas* 50, núm. 1 (1993): 31-64; Mary Catherine Rendón, «Manuel Estrada Cabrera: Guatemalan President, 1898-1920», (Tesis doctoral, Oxford University, 1988), 247-304, consultado 25 de marzo, 2020, https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:f51e5514-9a9e-49e8-8c82-d7e1b128fa5c

7 Decreto núm. 604, 28 de octubre de 1899, en *Recopilación de las leyes de la República de Guatemala, 1899-1900*, tomo XVIII, compilado por Felipe Estrada Paniagua (Guatemala: Tipografía y Encuadernación de Arturo Siguere & Co., 1909), 243-244.

8 Benito Javier Pérez-Verdía, «Public Instruction in Guatemala», *Bulletin of the Pan American Union* 47 (1918): 722, consultado 25 de marzo, 2020, https://archive.org/details/bulletinofpaname4718pana/page/722/mode/2up

a los comerciantes y al público en general se pudo favorecer *de veras* la instrucción de la niñez»[9].

Más allá de esta pomposa exhibición anual y contrario a lo que pudiera creerse, durante la dictadura de Estrada Cabrera no se introdujeron cambios en la legislación educativa, a pesar del anuncio que el presidente hizo en 1901 sobre reformas a la Ley de instrucción pública y del concurso pedagógico que organizó con tal propósito en octubre de ese año[10]. Al igual que los gobiernos liberales de finales del siglo XIX, cuyas intenciones no fueron suficientes para extender la cobertura educativa, durante su gobierno no hubo un progreso significativo en cuanto al número de escuelas abiertas y número de inscritos.

Según la información oficial, en 1907 funcionaron 1 304 escuelas primarias, con un total de 41 658 escolares. Los establecimientos eran en su mayoría elementales, es decir, solo cubrían los tres primeros grados de la enseñanza primaria. En 1914 se reportaron 1 849 escuelas en funcionamiento, con un total de 61 163 alumnos inscritos. En todo el país había 1 006 escuelas elementales y solamente 46 complementarias, de las cuales 32 se encontraban en el departamento de Guatemala[11]. Un cálculo que tiene como base el número de escuelas en 1915 dio como resultado una por cada mil habitantes[12].

9 Antonio Batres Jáuregui, *La América Central ante la historia, 1821-1921: Memorias de un siglo*, tomo III (Guatemala: Tipografía Nacional, 1949), 652, consultado 15 abril, 2020, https://archive.org/details/laamricacentra03batruoft/page/1/mode/1up

10 «Mensaje del Presidente de la República de Guatemala a la Asamblea Nacional Legislativa en sus sesiones ordinarias de 1901», en *Recopilación de las leyes de la República de Guatemala,1901-1902*, tomo XX, compilado por Felipe Estrada Paniagua (Guatemala: Tipografía y Encuadernación de Arturo Siguere & Co.), 1908, v. Hubo otro intento de reformar la Ley de instrucción pública en 1906, pero finalmente no se llevó a cabo. Manuel Machado y Dústano F. Anleu, *Reseña del desarrollo de la instrucción pública en Guatemala desde 1898 a 1913*, 2ª ed. (Guatemala: Tipografía Sánchez & De Guise, 1914), 69.

11 *Memoria de la Secretaría de Instrucción Pública presentada a la Asamblea Nacional Legislativa en 1907* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1907), 5; Machado y Anleu, *Reseña*, 38. Charles Domville-Fife menciona 1 800 escuelas elementales en todo el país y agrega que la educación es uno de los ramos de la administración pública que más interesa a Estrada Cabrera. Más adelante reduce el número a no menos de 1 262 escuelas. *Guatemala and the States of Central America* (London: Francis Griffiths, 1913), 10-11, 115.

12 Federico S[áenz] de Tejada, «Education in Guatemala», *Journal of Proceedings and Addresses of the Fifty-Third Annual Meeting and International Congress of Education*, 53 (agosto 1915): 155, consultado 23 de marzo, 2020, https://archive.org/stream/addressesproce1915natiuoft#page/152/mode/2up
Si se toma en cuenta el número de escuelas primarias oficiales en 2015 (16 437, según Empresarios por la educación) y la población censada en 2018 (14,9 millones de habitantes), puede decirse que, en cien años, la tendencia del número de escuelas por cada mil habitantes se mantiene.

Las escuelas rurales eran las menos, y su creación siempre estuvo normada por el número de habitantes de aldeas y caseríos, por la cercanía a una existente y por la obligación de los finqueros de proveer una instalación escolar, una característica del sistema educativo desde 1879. No obstante, la propaganda oficial resaltaba la lucha contra el analfabetismo y la formación de centros de enseñanza que podían ser ejemplo para el mundo: «Si otros, y muy grandes, no fueran los timbres de gloria del Licenciado Estrada Cabrera, bastaría su labor en el vasto campo de la enseñanza (…) para que fuera considerado como el verdadero restaurador de Guatemala»[13].

Un indicio de la mínima expansión del sistema escolar puede obtenerse del número de escuelas que funcionaban en 1922: en la ciudad capital había 11 escuelas elementales para varones y 12 para niñas; y en todo el país había 909 escuelas elementales y solo 72 escuelas rurales y 61 escuelas complementarias[14]. Si se compara el número de escuelas reportadas ese año con las existentes en 1907 y 1914, puede apreciarse una reducción drástica, la cual podría deberse a la alteración de cifras durante la dictadura, o bien a un sistema educativo colapsado. Por otro lado, debe tenerse presente que la información oficial no es consistente y varía de un año a otro. Por ejemplo, en 1916 el Departamento de Instrucción Pública reportó 1 942 escuelas, de las cuales 1 008 eran elementales y 317 rurales[15]. Como se vio, en 1922 el reporte sí menciona el número de escuelas rurales, pero en 1926 solo mencionó el número global de escuelas primarias (1 642) sin referirse a su localización[16].

La diferenciación urbano-rural en el sistema educativo

Las ideas de civilización, progreso y ciudadanía que caracterizaron el pensamiento liberal son sustanciales en el concepto de educación que impulsó el Estado. Pero el problema fundamental, que por otro lado se debatirá por décadas, giraba en torno a «civilizar al indio», preocupación que no era en

13 *El 'Libro Azul' de Guatemala, 1915*, editado por J. Bascom Jones (New Orleans: Searcy & Pfaff, Ltd., 1915), 33, consultado 21 abril, 2020, https://archive.org/details/libroazul

14 *Memoria presentada por la Secretaría de Instrucción Pública a la Asamblea Nacional Legislativa en las sesiones ordinarias de 1922* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1922), 4, 88.

15 Pérez-Verdía, «Public Instruction», 724.

16 El total de escuelas oficiales asciende a 2 471, número que incluye las escuelas nocturnas. *Memoria de la Secretaría de Educación Pública presentada a la Asamblea Legislativa en sus sesiones ordinarias de 1926* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1926), 16.

absoluto nueva, pero que en el proceso de formación del Estado cafetalero fue adquiriendo nuevos matices. Como antecedente, baste recordar el concurso que la Real Sociedad Económica de Guatemala organizó en 1796, cuya pretensión era demostrar las ventajas que obtendría el Estado si «indios y ladinos» adoptaban el vestido y calzado español, cuyo ganador fue el fraile dominico Matías de Córdova. También es importante el contenido de las actas del Primer Congreso Pedagógico Centroamericano realizado en 1893, cuyo primer tema fue: «¿Cuál será el medio más eficaz de civilizar a la raza indígena, en el sentido de inculcarle ideas de progreso y hábitos de pueblos cultos?»[17].

Previo a la realización del congreso, José María Reyna Barrios (1892-1898) patrocinó un concurso para establecer «el mejor sistema que convenga adoptar en la república, atendidas sus especiales condiciones, para el mayor avance de la civilización de los indígenas, en más breve término, sin violencias y con la mayor economía de los gastos»[18].

El ganador del concurso fue Antonio Batres Jáuregui, con *Los indios, su historia y su civilización*. En el texto, Batres Jaúregui condensa el pensamiento de la época sobre la educación de los pueblos indígenas y prefigura algunas de las tendencias educativas que cobrarán vigencia en las primeras décadas del siglo XX.

> Digámoslo de una vez. Instrucción primaria, práctica y educativa, es la que se necesita para esas masas de indios rezagados, que constituyen una verdadera rémora para el adelanto del país. (…). Que haya escuelas para los indios, a las cuales se les atraiga, y se verá cuán presto se siembran las semillas de la cultura y del adelanto entre ellos. (…).
>
> La instrucción primaria debe ser obligatoria entre los indios, pero cuidando de que no pasen de tres las horas de escuela, a modo de que no impidan a los indizuelos dedicarse a ayudar a sus padres en el campo o en las faenas de la casa. No hay que contrariar al indio, que quiere que sus hijos se acostumbren desde niños al trabajo material, para que después no se les haga insoportable, ni deben sobrecargarse los ramos de la enseñanza, sino limitarse a lo necesario. (…) Es indispensable crear una *Escuela Normal para maestros indígenas*, en donde aprendan bien castellano y los ramos de la enseñanza que deben impartir a los de su raza. Con elementos asimilables es como mejor se hace cundir

17 *Primer Congreso Pedagógico Centroamericano* (Guatemala: Tipografía y Encuadernación Nacional, 1894), 11, consultado 28 abril, 2020, https://archive.org/details/primercongresope00guat/mode/2up

18 Decreto núm. 451, 10 de octubre de 1892, en *Recopilación de las Leyes de la República de Guatemala, 1892-93*, tomo XI (Guatemala: Encuadernación y Tipografía Nacional, 1894), 263, consultado 29 de abril, 2020, https://archive.org/details/recopilacinde11unseguat

> la civilización. Sería muy conveniente establecer *Escuelas Rurales de primeras letras* en los caseríos aislados, y *Escuelas de Agricultura* en los principales departamentos.[19]

Batres Jáuregui propone la asimilación como condición necesaria para la «civilización», pero además plantea una educación diferenciada en la medida en que la enseñanza se limita a lo que pueda ser útil en el entorno rural. La construcción del sistema educativo se cruza con «el problema del indio» que se debatirá por décadas. Los ecos de Batres Jáuregui se perciben en la creación de la Escuela Normal de Indígenas[20], en diciembre de 1920, cuyo propósito era formar maestros para la enseñanza elemental y rural. Esta escuela perseguía:

> Formar maestros idóneos, porque sin ellos es imposible propagar la civilización; formarlos en gran parte con elementos de la misma raza indígena para hacer más simpática la obra de regenerar a sus congéneres; formarlos en el menor tiempo posible, porque urge llevar la educación a los campos y a las aldeas; formar profesores de segunda categoría, como se acostumbra en otras naciones, ya que por razones de la preparación especial que necesitan los maestros rurales, y aún por razones económicas, no es propio de maestros de primera categoría que se encarguen de las escuelas de segundo o tercer orden.[21]

La diferenciación urbano-rural es palpable pues se da por sentado que la educación rural está dirigida a la «raza indígena», educada (civilizada) en escuelas de segundo o tercer orden cuyo propósito fundamental era la castellanización. La solución al multilingüismo, es decir, la castellanización, se integró como parte de las escuelas rurales en 1927[22], aunque la «desanalfabetización» y la castellanización empezaron a figurar en la legislación educativa a partir de la reforma de 1924, cuando por primera vez se atribuyeron al Estado actividades «en favor de la cultura indígena»[23].

19 Antonio Batres Jáuregui, *Los indios, su historia y su civilización* (Guatemala: Establecimiento Tipográfico La Unión, 1894), 189-190, consultado 29 abril, 2020, https://archive.org/details/losindiossuhisto00batriala/page/189/mode/2up

20 Según González Orellana, en enero de 1924 la escuela se transformó en la Escuela Normal de Preceptores Uruguay, aunque más adelante señala que este proyecto pasó al olvido después del derrocamiento de Carlos Herrera. Carlos González Orellana, *Historia de la educación en Guatemala*, 6ª ed. (Guatemala: Editorial Universitaria, 2007), 251, 376.

21 *Memoria de Instrucción Pública, 1922*, 14. Este por supuesto no fue el primer intento de asimilación mediante la escuela. Para una experiencia de finales del siglo XIX véase a Bienvenido Argueta Hernández, *El nacimiento del racismo en el discurso pedagógico: El Instituto Agrícola de Indígenas* (Guatemala: s.e., 2011). Este instituto funcionó durante los años 1893-1898.

22 Decreto núm. 960, 14 de diciembre de 1927, en *Recopilación de las leyes de la República de Guatemala, 1927-1928*, tomo XLVI (Guatemala: Tipografía Nacional, 1931), 76.

23 Decreto núm. 862, «Ley de reformas a los títulos preliminar y primero de la Ley orgánica y reglamentaria de instrucción pública», 28 de febrero de 1924, en *Recopilación de las leyes de la República de Guatemala, 1923-1924*, tomo XLII (Guatemala: Tipografía Nacional, 1928), 144.

Aunque la intención del Estado era que la escuela fuera un medio para la difusión del castellano, el principal valladar era la escasez de escuelas. A esto hay que sumar la edad obligatoria para la instrucción primaria[24], la exención de la asistencia para los niños y niñas que vivieran a más de dos kilómetros de una instalación escolar, la diferenciación entre los ámbitos urbano y rural, y la escasa cobertura en el segundo, que estaba en manos de finqueros y otros propietarios.

La primera diferenciación se daba en el acceso. Las escuelas se encontraban mayoritariamente en los centros urbanos, generalmente las cabeceras municipales, mientras que en los lugares poblados rurales difícilmente se podía encontrar un establecimiento educativo. Además, hay que tener presente que si bien la legislación mantuvo los principios de obligatoriedad y gratuidad, no reparó en la diversidad de idiomas que se hablaban en el país y optó por una educación monolingüe, que por otro lado iba en consonancia con el pensamiento asimilacionista de la época. La diferenciación urbano-rural también es evidente en las disposiciones relativas a la creación de escuelas. El sistema educativo nunca contempló la existencia de escuelas de más de tres grados en el área rural. Escuelas primarias completas, es decir de seis grados, solo funcionaban en algunas cabeceras departamentales. Durante años, la asistencia fue obligatoria solamente en la primaria elemental.

La diferenciación más clara en el ámbito urbano-rural se dio en los planes y programas de estudio. En 1919, estos introdujeron una nueva desigualdad al reducir los contenidos de enseñanza en las escuelas rurales a nociones básicas sobre idioma español, escritura, cálculo aritmético y elementos de agricultura. Asimismo, se introdujeron divisiones (1927-1928) en la escuela rural, que pasó a ser de dos clases: rudimentaria de castellanización y alfabetización, e integral. Las rudimentarias estaban destinadas a los indígenas. La diferenciación también se constata en los contenidos de los planes y programas educativos y en la inexistencia, salvo en las cabeceras departamentales, de escuelas complementarias, las únicas que preparaban a los estudiantes para su ingreso a la educación secundaria. En 1928 se sancionaron nuevos programas de estudio, que abandonaron la simplicidad que caracterizó a los anteriores. Sin embargo,

24 La edad escolar obligatoria varió: en 1875 se estipuló que comprendería a la población entre los seis y los 14 años, en 1879 la máxima bajó a 12 años y en 1882 subió a 14 años.

estos quedaron reducidos a su mínima expresión a finales de 1929, cuando se aprobaron nuevos planes de estudio diferenciados para las escuelas primarias urbanas y rurales[25].

Un sistema educativo a la medida de los tiempos

La celebración del Centenario de la Independencia no tuvo un impacto directo en el sistema educativo y aunque se planeó un congreso pedagógico previsto a iniciar el 14 de septiembre de 1921, este no se llevó a cabo por mala planificación y otras circunstancias[26]. Entre estas puede mencionarse el estado de las finanzas públicas, fuertemente dependientes del comercio exterior. Al hablar sobre los ingresos del Estado en las primeras tres décadas del siglo XX deben tenerse presente por lo menos tres aspectos: la fluctuación en los ingresos, la inflación y las obligaciones de la deuda externa.

Una revisión del presupuesto de ingresos y gastos del país en los años fiscales 1900/1901, 1910/1911 y 1920/1921, permite corroborar que el pago de la deuda externa y el Ministerio de la Guerra absorbían alrededor del 50 % del gasto, mientras que el dedicado a la instrucción pública osciló entre el 15.8 % y el 10.2 %, correspondiendo a los años 1910-1920 el porcentaje más bajo, entre el 5 y el 6 % del total[27]. El sistema educativo funcionaba en los límites de la precariedad, pero la propaganda y los informes oficiales funcionaron a tal punto que en la actualidad aún se sostiene que durante el régimen de Estrada

25 «Programas de Educación Primaria 1928 y Acuerdo de aprobación», 9 de febrero de 1928, en *Recopilación, 1927-1928*, 707-738. «Plan de estudios para las escuelas primarias urbanas de la República y acuerdo de aprobación», 30 de noviembre de 1929, en *Recopilación de las Leyes de la República de Guatemala, 1929-1930*, tomo XLVIII (Guatemala: Tipografía Nacional, 1932), 823-824.

26 *Memoria de Instrucción Pública,* 1922, 94.

27 Emilie Mendonça, «Construction du systeme educatif et emergence de l'identite nationale au Guatemala, 1875-1928» (Tesis doctoral, Université François - Rabelais, 2011), 555-556, consultado 18 de abril, 2020, http://www.applis.univ-tours.fr/theses/2011/emilie.mendonca_3547.pdf
En el presupuesto de 2019 correspondió al Ministerio de Educación el 18,7 % del total. En 2018, el gasto público en educación representó el 23,75 % del gasto gubernamental, mientras que como porcentaje del Producto Interno Bruto (PIB) solo alcanzó el 2,93 %, el más bajo de América Latina. Decreto 25-2018, «Ley del presupuesto general de ingresos y egresos del Estado para el ejercicio fiscal 2019», publicado en el *Diario de Centroamérica* el 27 diciembre de 2018; Unesco, «Education System», consultado 10 de junio, 2020, http://uis.unesco.org/en/country/gt

Cabrera, «la educación se convirtió en el enfoque principal de los esfuerzos públicos del gobierno»[28].

A lo anterior hay que agregar otro factor preponderante: el papel que los gobiernos liberales asignaron a la población, mayoritariamente indígena, en el sistema productivo desde mediados del siglo XIX, cuando inició la integración a gran escala de la economía guatemalteca en el sistema capitalista mundial gracias a la exportación de café[29]. Para entender el sistema educativo guatemalteco es imprescindible tener en cuenta las relaciones de producción que surgieron alrededor del cultivo y cosecha del grano. El dilema de los gobiernos liberales puede resumirse en «civilizar y educar versus producir y explotar». Lo resolvieron creando un sistema educativo que en teoría solo permitía el acceso a herramientas básicas (lectura, escritura, aritmética), porque su objetivo era una educación «que no cuestionara la organización jerárquica resultante de la división del trabajo capitalista agrario»[30].

El tema fundamental que subyace aquí es la relación entre educación y división del trabajo, ligada de manera perversa a la educación de los pueblos indígenas, y relacionada, especialmente a partir de 1871, con su papel en el sistema productivo. Desde ese momento, el aparato educativo estatal fue un reflejo del modelo liberal oligárquico y de su estructura económica, que requería de la fuerza de trabajo de la población, mayoritariamente indígena. En consecuencia, hay una adaptación de la educación a las necesidades de la economía. Como concluyó Munro a finales de la década de 1910:

> La acción legislativa para asegurar la independencia de los indios se verá obstaculizada por el interés que tienen las clases dominantes en el status quo, y la educación de los trabajadores hasta el punto en el que ellos puedan defender sus propios intereses será una cuestión de generaciones, y tal vez de siglos.[31]

28 Todd Little Siebold, «Guatemala y el anhelo de modernización: Estrada Cabrera y el desarrollo del Estado, 1898-1920», *Anuario de Estudios Centroamericanos* 20, núm. 1 (1994): 33, consultado 7 de mayo, 2020, https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/ anuario/article/view/3222/3128

29 David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940* (Stanford: Stanford University Press, 1994), 173.

30 Eric Mulot, «A Historical Analysis of the Educational Modalities of Inequalities Management in Costa Rica, Cuba and Guatemala», *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 34, núm. 1 (2004): 77, consultado 24 de abril, 2020, http://dx.doi.org/10.1080/0305792032000180479

31 Dana G. Munro, *The Five Republics of Central America: Their Political and Economic Development and their Relations with the United States* (New York: Oxford University Press, 1918), 71, consultado 18 de abril, 2020, https://archive.org/details/ fiverepublicsofc0000munr_s6e3/mode/1up

Al finalizar la década de 1920, Carlos Luna escribió lo siguiente, apuntalando lo que Munro había percibido diez años atrás:

> El temor de perder los tan traídos y llevados *braceros*, debe considerarse cosa del pasado. (…). Pero al decir braceros queremos decir la educación de éstos, puesto a ésto es a lo que se teme en nuestra tierra. Pensamos que al educar al indio se nos va de las manos la riqueza, la dicha, el porvenir, cuando tenemos ejemplos palpables de lo contrario.[32]

En suma, la diferenciación urbano-rural en la enseñanza fue la cristalización de las desigualdades que caracterizaban a la sociedad guatemalteca a cien años de la independencia. El fracaso del sistema escolar fue evidente en el censo de población levantado en 1921. Este reveló que el 73 % de la población era rural, y de esta, el 65 % se encontraba en el occidente y el norte del país. Demostró además que el 86 % de las personas mayores de siete años eran analfabetas[33]. En otras palabras, puso en números el fracaso del sistema escolar público.

Por otro lado, la relación ruralidad/analfabetismo no se limita a los departamentos cuya población era mayoritariamente indígena, aunque es notoria en estos. Por ejemplo, Alta Verapaz, cuyos porcentajes de población rural e indígena son los más altos, también tiene el mayor porcentaje de población analfabeta; Santa Rosa, cuya población es mayoritariamente ladina, tiene un porcentaje de analfabetas de alrededor del 88 % (Cuadro 1). Lo anterior demuestra que el abandono en que se encontraba la educación primaria era generalizado, y es un indicio de la primacía del ámbito urbano sobre el rural. Solo en el departamento de Guatemala y en el despoblado Petén, los habitantes que sabían leer y escribir superaban el 30 %.

32 Carlos L. Luna, «A propósito del problema del indio», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, año IV, tomo V, núm. 1 (septiembre 1928): 91.

33 Dirección General de Estadística, *Censo de la población de la República levantado el 28 de agosto de 1921, 4.º censo, Parte I* (Guatemala: Talleres Gutenberg, 1924), 71.

Cuadro 1. Población urbana y rural, ladina e indígena, alfabeta y analfabeta, según el Censo de población de1921 (en porcentajes)

Departamento	Urbana	Rural	Ladina	Indígena	Alfabeta	Analfabeta
Guatemala	65.4	34.6	75.5	24.5	43.7	56.3
Sacatepéquez	81.2	18.8	40.8	59.2	22.1	77.9
Chimaltenango	39.2	60.8	21.5	78.5	11.2	88.8
Escuintla	21.7	78.3	68.8	31.2	15.3	84.7
Santa Rosa	26	74	94.2	5.8	12.3	87.7
Sololá	25.3	74.7	11.5	88.5	5.8	94.2
Totonicapán	22.4	77.6	4.1	95.9	6.2	93.8
Quezaltenango	27	73	23.4	76.6	12.2	87.8
Suchitepéquez	22	78	23.7	76.3	11	89
Retalhuleu	25.3	74.7	41.1	58.9	19.4	80.6
San Marcos	12.6	87.4	20.9	79.1	9.7	90.3
Huehuetenango	20	80	20	80	5.9	94.1
Quiché	12.2	87.8	10.5	89.5	9.8	90.2
Baja Verapaz	17	84	30	70	7.2	92.8
Alta Verapaz	7.8	92.2	4.3	95.7	3.1	96.9
Petén	73.7	26.3	68.4	31.6	33	67
Izabal	28.3	71.8	65.2	34.8	23.4	76.6
Zacapa	21.9	79	57.4	42.6	11.8	88.2
Chiquimula	12.5	87.5	29	71	12.6	88
Jalapa	27.2	72.8	43.8	56.2	11.4	88.6
Jutiapa	20.5	79.5	72.1	27.9	9.3	90.7

Notas: Porcentajes de población alfabeta-analfabeta mayor de siete años. El departamento de Amatitlán fue suprimido en abril de 1935 y no se incluyó en este cuadro. El departamento de El Progreso fue creado en junio de 1908, suprimido en junio de 1920 y restablecido en abril de 1934. De ahí que no aparezca en el censo.

Fuente: Elaboración propia con base en la Dirección General de Estadística. *Censo de la población de la República levantado el 28 de agosto de 1921. 4.º censo, Parte I* (Guatemala: Talleres Gutenberg, 1924), 44-46, 67, 140-143.

A manera de cierre

En el complejo entramado de la dinámica política, social y cultural de finales del siglo XIX, se implementó un sistema educativo cuyos principales rasgos fueron segregacionistas y diferenciadores, pero que se disimularon bajo el discurso de un manto civilizatorio. Esta tendencia continuó en las primeras tres décadas del siglo XX y quedó manifiesta, en el año del centenario de la independencia, en el enorme atraso del sistema escolar estatal, incapaz de proveer la educación mínima obligatoria a su población en edad escolar.

Casi cien años después, el XII Censo Nacional de Población (2018) estableció que la tasa de alfabetismo entre los habitantes de 15 años o más es de 80,8 y que el promedio de estudio de esa misma población es 6.2 años. Si se toma en cuenta que la educación primaria comprende seis años, podría asumirse que ese es el máximo grado alcanzado por este grupo poblacional. Por supuesto, los años promedio de estudio varían entre departamentos, evidenciando que el sistema educativo oficial aún no alcanza a toda la población[34].

Quizás la cifra que mejor retrata el estado actual del sistema educativo es el cálculo del Ministerio de Educación: en 2019, solo seis de cada diez niños en edad escolar se encontraban estudiando[35]. Aunque en cien años se ha revertido la tasa de analfabetismo, el Estado guatemalteco aún no logra que el total de su población sepa leer y escribir y continúa mostrando falencias en la cobertura educativa del nivel primario. Queda por establecer cuáles son las causas, aparentes y profundas, de esa situación.

Bibliografía

Argueta Hernández, Bienvenido. *El nacimiento del racismo en el discurso pedagógico: El Instituto Agrícola de Indígenas*. Guatemala: s.e., 2011.

Batres Jáuregui, Antonio. *La América Central ante la historia, 1821-1921: Memorias de un siglo*, tomo III. Guatemala: Tipografía Nacional, 1949. Consultado 15 abril, 2020. https://archive.org/details/laamricacentra03batruoft/page/1/mode/1up

34 INE, «XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda, 2018», consultado 11 de mayo, 2020, https://www.censopoblacion.gt/mapas

35 Mineduc, «Anuario estadístico de la educación de Guatemala, años: 1992 al 2019», consultado 11 de mayo, 2020, http://estadistica.mineduc.gob.gt/Anuario/home.html#

_____. *Discurso que en nombre de la Asamblea Nacional Legislativa pronunció el diputado Antonio Batres Jáuregui al tomar posesión de la Presidencia de la República el señor licenciado don Manuel Estrada Cabrera en su segundo período constitucional*. Guatemala: Arturo Síguere y Cía., 1905. Consultado 15 abril, 2020, https://archive.org/details/discursoqueennom00guat/page/n1/mode/2up

_____. *Los indios, su historia y su civilización*. Guatemala: Establecimiento Tipográfico La Unión, 1894. Consultado 29 abril, 2020. https://archive.org/details/losindiossuhisto00batriala/page/n1/mode/2up

Domville-Fife, Charles W. *Guatemala and the States of Central America*. London: Francis Griffiths, 1913.

El 'Libro Azul' de Guatemala, 1915. Editado por J. Bascom Jones. New Orleans: Searcy & Pfaff, Ltd., 1915. Consultado 21 abril, 2020. https://archive.org/details/libroazul

Empresarios por la educación. «Indicadores educativos de Guatemala, 2015». Consultado 9 junio de 2020. http://www.empresariosporlaeducacion.org/sites/default/files/Contenido/Recursos/Documentos/Documentos%20Guatemala/indicadores_educativos_de_guatemala_2016_0.pdf

Estrada Paniagua, Felipe, comp. *Recopilación de las leyes de la República de Guatemala, 1899-1900*, tomo XVIII. Guatemala: Tipografía y Encuadernación de Arturo Siguere & Co., 1909.

Kit, Wade. «The Unionist Experiment in Guatemala, 1920-1921: Conciliation, Disintegration, and the Liberal Junta». *The Americas* 50, núm. 1 (1993): 31-64.

Little Siebold, Todd. «Guatemala y el anhelo de modernización: Estrada Cabrera y el desarrollo del Estado, 1898-1920». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 20, núm. 1 (1994): 25-41. Consultado 7 mayo, 2020. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/ anuario/article/view/3222/3128

Luna, Carlos L. «A propósito del problema del indio». *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, año IV, tomo V, núm. 1 (septiembre de 1928): 87-91.

Machado, Manuel y Dústano F. Anleu. *Reseña del desarrollo de la instrucción pública en Guatemala desde 1898 a 1913*, 2ª ed. Guatemala: Tipografía Sánchez & De Guise, 1914.

McCreery, David. *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Memoria de la Secretaría de Educación Pública presentada a la Asamblea Legislativa en sus sesiones ordinarias de 1926. Guatemala: Tipografía Nacional, 1926.

Memoria de la Secretaría de Instrucción Pública presentada a la Asamblea Nacional Legislativa en 1907. Guatemala: Tipografía Nacional, 1907.

Memoria presentada por la Secretaría de Instrucción Pública a la Asamblea Nacional Legislativa en las sesiones ordinarias de 1922. Guatemala: Tipografía Nacional, 1922.

Mendonça, Emilie. «Construction du systeme educatif et emergence de l'identite nationale au Guatemala, 1875-1928». Tesis doctoral, Université François - Rabelais, 2011. Consultado 18 abril, 2020. http://www.applis.univ-tours.fr/theses/2011/emilie.mendonca_3547.pdf

Mulot, Eric. «A Historical Analysis of the Educational Modalities of Inequalities Management in Costa Rica, Cuba and Guatemala». *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 34, núm.1 (2004): 73-85. Consulta 24 abril, 2020. http://dx.doi.org/10.1080/0305792032000180479

Munro, Dana G. *The Five Republics of Central America: Their Political and Economic Development and their Relations with the United States*. New York: Oxford University Press, 1918. Consultado 18 abril, 2020. https://archive.org/details/fiverepublicsofc0000munr_s6e3/mode/1up

Muñoz Paz, María del Carmen, Ovando Hernández, Oscar y Jorge Mynor Gutiérrez. «Carlos Herrera y el centenario de la independencia: Política, economía y sociedad en Guatemala, 1920-1921». Guatemala: Universidad de San Carlos, Dirección General de Investigación/ Programa de Investigación en Historia de Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, 2014. Consultado 13 abril, 2020. https://digi.usac.edu.gt/ bvirtual/informes/puihg/INF-2013-24.pdf

Pérez-Verdía, Benito Javier. «Public Instruction in Guatemala». *Bulletin of the Pan American Union* 47 (1918): 722-729. Consultado 25 marzo, 2020. https://archive.org/stream/ bulletinofpaname4718pana#page/722/mode/2up

Primer Congreso Pedagógico Centroamericano. Guatemala: Tipografía y Encuadernación Nacional, 1894. Consultado 28 de abril, 2020. https://archive.org/details/primer congresope00guat/mode/2up

Recopilación de las Leyes de la República de Guatemala, 1892-93, tomo XI. Guatemala: Encuadernación y Tipografía Nacional, 1894. Consultado 29 de abril, 2020. https://archive.org/details/recopilacinde11unseguat

Recopilación de las leyes de la República de Guatemala, *1923-1924*, tomo XLII. Guatemala: Tipografía Nacional, 1928.

Recopilación de las leyes de la República de Guatemala, 1927-1928, tomo XLVI. Guatemala: Tipografía Nacional, 1931.

Recopilación de las Leyes de la República de Guatemala, 1929-1930, tomo XLVIII. Guatemala: Tipografía Nacional, 1932.

Recopilación de las leyes emitidas por el gobierno democrático de la República de Guatemala, desde el 3 de junio de 1871, hasta el 30 de junio de 1881, tomo I. Guatemala: Tipografía de El Progreso, 1881.

Rendón, Mary Catherine. «Manuel Estrada Cabrera: Guatemalan President, 1898-1920». Tesis doctoral, Oxford University, 1988. Consultado 25 marzo, 2020. https://ora.ox. ac.uk/objects/uuid:f51e5514-9a9e-49e8-8c82-d7e1b128fa5c

S[áenz] de Tejada, Federico. «Education in Guatemala». *Journal of Proceedings and Addresses of the Fifty-Third Annual Meeting and International Congress of Education*, 53 (Agosto 1915): 152-157. Consultado 27 de marzo, 2020. https://archive.org/stream/addressesproce1915natiuoft#page/152/mode/2up

Entre Ilom y el bicentenario[1]

Alejandro M. Flores Aguilar*

Yo, con mis ojos, no vi cómo murió don Luis, porque estoy trabajando. Yo soy patiero en la finca. Soleaba y secaba café. Día a día, yo no salgo al campo. Solo estoy trabajando y trabajando. ¡Por eso estoy cansado mucho! Sudaba mucho, se cansó mi cuerpo. Por eso ya no aguantaba. Nuestro sudor y nuestra fuerza ahí se acabó. Porque ¡cuántos años trabajé yo ahí!. Lavamos café, meneamos café; cuando se seca vamos a pesar, diario. Todos los días. Así como ahora que viene el día de los santos, toda la gente está en fiesta, pero yo estoy trabajando, estoy zampado en el agua, en el río para lavar café. (…). Eso estaba haciendo yo cuando murió don Luis Arenas. (…). Como nosotros estamos zampados en el trabajo, por eso no vi. Embrocado estaba el viejo. Pero yo no he visto, solo oí razón, como noticia. ¡Zampado estoy ahí! ¡Cómo voy a dejar abandonado el trabajo! ¡Quiere decir que estoy vendido en la finca! Sí. No es para uno. Que hago yo si quiero para la barriga, para tapar nuestra espalda. Por eso estoy luchando, trabajando.

Bernal Asicona[2]

No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales como: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad? ¿Aquellos que son irreales ya han sufrido, en algún sentido, la violencia de la desrealización? ¿Cuál es entonces la relación entre la violencia y esas vidas consideradas «irreales»? ¿La violencia produce esa irrealidad? ¿Dicha irrealidad es la condición de la violencia?

Judith Butler[3]

Resumen

Al ubicar el bicentenario en un acontecimiento ocurrido en 1975 en Ilom, en el municipio de Chajul, el Quiché, este ensayo busca problematizar la

* Universidad de Texas en Austin, Universidad Ixil.

1 Este ensayo fue apoyado por el *Fejos Postdoctoral Fellowship in Ethnographic Film* de la Fundación Wenner-Gren y el Instituto de Investigación y Proyección sobre el Estado (ISE) de la Universidad Rafael Landívar.

2 Entrevista a Bernal Asicona, 6 de octubre 2015.

3 Judith Butler, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 59-60.

performatividad que subyace a la idea de la comunidad política nacional. Más que la violencia de la guerra y el genocidio, el texto analiza el vínculo entre el concepto de violencia lenta, su relación con el duelo y el sufrimiento de las comunidades indígenas en el mundo finquero; y el doble vínculo que el Estado ha mantenido con los pueblos, en tanto los considera como una parte formal de la sociedad, pero materialmente los hace indistinguibles de la geografía política y los recursos que pueden ser dispuestos para la acumulación de capital.

Palabras claves: comunidad política, duelo, forclusión, región ixil, violencia lenta.

El ajusticiamiento y la inmovilización

El sábado 7 de junio de 1975, José Luis Arenas, también conocido como el *Tigre del Ixcán*, fue ajusticiado[4] por el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), mientras pagaba la planilla a los mozos de la finca la Perla. Un grupo de seis guerrilleros disfrazados se infiltró en la cola de trabajadores que esperaban el pago de sus jornales y al entrar en la oficina asesinaron al finquero tras exclamar: «No se muevan, todos manos arriba, venimos por el señor Arenas, para vengar la sangre de los colonos que han sido maltratados y vejados». La víctima cayó y murió instantáneamente a causa de seis impactos de bala[5]. Originalmente esa acción fue pensada por el EGP como parte de una estrategia de propaganda armada, mediante la cual buscaba ganar aprobación entre la población[6]. Sin embargo, conforme pasó el tiempo, ese asesinato se convirtió en el parteaguas que marcó el inicio de la guerra en la región Ixil[7].

4 Los ajusticiamientos eran ejecuciones que las organizaciones guerrilleras denominaban «justicia revolucionaria». En el caso del EGP, estos representaron algunas de las primeras acciones públicas llevadas a cabo para mostrar su presencia en la región ixil. De hecho, el ajusticiamiento de Luis Arenas fue el segundo importante en la región; el primero fue el de Guillermo Monzón, perpetrado el 28 de mayo de 1975. Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), *Guatemala: Memoria del Silencio, Tomo VII. Casos ilustrativos, Anexo I. Caso ilustrativo núm. 97, Ejecución arbitraria de Guillermo Monzón, comisionado militar, por el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP)* (Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, 1999), 279.

5 CEH, *Guatemala: Memoria del Silencio*, 201.

6 CEH, *Guatemala: Memoria del Silencio,* 279.

7 Un análisis distinto al que se propone en este ensayo podría girar en torno a cómo se han producido narrativas y análisis sobre ese ajusticiamiento; por ejemplo, Stoll en contraste a Payeras. Ver: David Stoll, *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (New York: Columbia University Press, 1994); Mario Payeras, *Los Días de la Selva* (Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1998).

Ese día, don Bernal Asicona (imágenes 1 y 2) se encontraba realizando su jornada de trabajo habitual de «patiero» en la finca la Perla. Al enterarse de la ejecución de Luis Arenas, optó por no abandonar su puesto de trabajo, ni siquiera por la curiosidad de averiguar de primera voz lo que había ocurrido. Como se puede apreciar en el epígrafe, don Bernal comenta que decidió no moverse porque él estaba «vendido en la finca». Esa memoria resulta intrigante, considerando que, más que por un mero acto de indiferencia, esa inmovilidad respondía a una relación social enmarcada por ese enunciado y que, a pesar de todo, ocurría en los albores de la guerra. Una guerra que eventualmente devendría en la implementación por parte del Estado de las políticas genocidas a principios de los ochentas.

Imagen 1. Don Bernal Asicona (por el autor, 6 de octubre 2015)[8]

8 Estas fotografías fueron tomadas en la casa de don Bernal. El paisaje del fondo es la finca la Perla, en la que ocurrió el acontecimiento descrito a continuación en el texto. Es la vista con la que don Bernal confronta la historia de violencia que pasó a lo largo de su vida en ese lugar. Un recuerdo indeleble que se reafirma cotidianamente en los límites de su horizonte de visión.

Imagen 2. Don Bernal Asicona (por el autor, 6 de octubre 2015)

El asesinato de Luis Arenas fue uno de los eventos más significativos de Ilom en el último siglo, en donde se había sufrido el despojo de tierras ejidales, lo que limitó a la población el acceso a los recursos para satisfacer necesidades y reproducir materialmente la vida, y la empujó a tener que poner su fuerza de trabajo en la finca con el fin de obtener lo mínimo para sobrevivir. En otras palabras, una forma de obligar a la gente a participar de cierto tipo de relaciones sociales sin llevar a cabo de modo permanente un despliegue *espectacular* de violencia[9]. Todavía hoy, un grupo de ancianos de Ilom lucha por recuperar las

9 Esto no significa que no hayan existido expresiones «espectaculares» o «ejemplares» de violencia en la región a lo largo de ese período de usurpación de tierras. Existe el registro de los principales ejecutados por el Estado en 1936 en Nebaj, quienes se rebelaron ante la imposición del gobierno de Jorge Ubico, que en 1934 había promulgado la Ley Contra la Vagancia y la Ley de Vialidad. Ver: Miguel Ceto, «La rebelión maya ixil de 1936: una historia de dignidad y resistencia» (s. f.).

tierras usurpadas a sus ancestros y con ello romper finalmente la relación de sujeción que se les impuso.

La problematización de este ensayo se puede plantear así: ¿Cómo fue posible que ni siquiera un acontecimiento como el ajusticiamiento de Luis Arenas le permitiera a don Bernal dejar su puesto de trabajo en el patio de la finca? Y, ¿cómo interpela la expresión «mi vida está vendida a la finca» a la comunidad política guatemalteca en la celebración de su segundo centenario? Este ensayo busca posicionar la reflexión sobre el bicentenario en ese acontecimiento histórico que, más que el ajusticiamiento de Luis Arenas, enfoca aquello que hace que don Bernal no abandone su puesto de trabajo y la violencia que le subyace a ese acto de inmovilidad. Se busca comprender cómo esa inmovilización del cuerpo de don Bernal, en un momento extremo de politización, expresa una forma de violencia que condiciona las relaciones sociales que se reproducían en el microcosmos de la finca, y cómo eso pone en cuestión lo que se entiende como *real* y como *humano* en la comunidad política que ha venido construyendo el Estado en los últimos doscientos años.

Duelo y violencia lenta

La violencia a la que estaba sometido don Bernal como joven trabajador –en la mayoría de las comunidades indígenas del altiplano, los hombres indígenas recibían adelantos que debían pagar con trabajo en las fincas cafetaleras[10]–, que decide no moverse de su puesto en el patio de la finca, no era la misma violencia del ajusticiamiento del *Tigre del Ixcán*. La de don Bernal era una forma de violencia registrada en el silencio y la vida cotidiana, la otra, una violencia «espectacular», un acto explícitamente político, una declaratoria de guerra que en su momento no se entendía de tal modo, ni siquiera por la

10 Estos adelantos constituían deudas por peonaje legalmente sancionadas por el Estado durante la primera mitad del siglo XX. Las condiciones de despojo de tierras y consecuente empobrecimiento también empujaron a una mayoría a adquirir estos contratos, sin la necesidad de la coacción estatal durante la segunda mitad del mismo siglo. Para un análisis histórico completo sobre esto se recomienda ver: David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940* (Stanford, California: Stanford University Press, 1994). Por otro lado, esto es lo que también ha sido teorizado desde hace mucho como formas de acumulación originaria/primitiva. Ver: Karl Marx, *Capital, Volumen 1: A Critique of Political Economy* (London, UK: Penguin, 1992).

misma guerrilla y menos aún por el ejército[11], pero que con el paso del tiempo fue adquiriendo esa significación. Así, aunque desvelara algo profundamente político, la violencia que sufría don Bernal se ejercía en otro registro más allá de la «espectacularidad» reconocida por la comunidad política. Y, a diferencia de la violencia contra el finquero, que eventualmente llegó a interpelar al Estado contrainsurgente, lo sufrido por don Bernal quedaría inmutable en el tiempo. La de don Bernal era una violencia enquistada en la ordinariedad de la finca y, a su vez, era un tipo de violencia muy propia de la realidad de muchísimos mayas en Guatemala que, de la mano de la historia del Estado guatemalteco, habían quedado sujetados al liberalismo local y sus formas de violencia silenciosa que venía perfeccionándose en la vida diaria de las fincas[12].

Propongo explorar un par de líneas de análisis teórico: en primer lugar, la relevancia del duelo en la construcción del nosotros, pensando aquí en la (im)posibilidad de imaginar la comunidad nacional[13] y, en segundo lugar, el concepto de violencia lenta como un posible horizonte hermenéutico que abre la mirada más allá de las fronteras del nacionalismo. Si se asume que el bicentenario responde a una lógica performativa particular en la cual se ritualiza la celebración de la independencia de Guatemala y la fundación del Estado y que esto ocurre en función del fortalecimiento de la comunidad política nacional y, derivadamente, la identificación de «el pueblo» con ella, ¿es posible también localizar y analizar ese acontecimiento en la finca la Perla para explorar las fisuras de una conmemoración de esta naturaleza? En todo caso, ¿a qué comunidad política nacional se está apelando? Y, ¿cómo esa comunidad se deja interrogar por esa forma silenciosa de violencia?

11 De hecho, el hijo de Luis Arenas, al denunciar el hecho ante el ministro de la Defensa, obtuvo como respuesta un: «usted está equivocado, en el área no hay guerrilla». El asunto es que ese asesinato en un tiempo cambiaría de significación. CEH, *Guatemala: Memoria del Silencio,* 202.

12 El trabajo de Matilde Gonzáles sobre modernización capitalista traza muy bien la intersección entre liberalismo decimonónico, la búsqueda de las élites por encontrar un lugar para las exportaciones agrícolas en el mercado mundial y la reconfiguración de lo que, en mis palabras, entendería como el imaginario socioespacial dominante, y que dividiría la geografía entre «espacios de modernidad» en oposición a los «espacios de atraso» y el consecuente sometimiento de la mano de obra que se requería en las fincas cafetaleras, que eran vistas como el camino para la modernización del país. Matilde González-Izás, *Modernización capitalista, Racismo y Violencia: Guatemala (1750-1930)* (Mexico, D.F.: El Colegio de Mexico, 2014).

13 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2016).

En *Vida precaria*, Judith Butler elabora una aguda reflexión en torno a la pregunta: ¿*qué hace que una vida valga la pena?*[14] Butler apuesta por explorar las formas en las que pueda construirse un «nosotros», re-pensando la categoría de lo «humano» más allá de distinciones de identidad como las de género, clase, nación, etcétera. La interrogante por lo humano se entrelaza en Butler con la pregunta de cómo llevamos el duelo, no solo ante la muerte de nuestros «otros significativos», sino de los «otros» más allá de nuestra esfera individual o grupal de identificación. Es decir, investiga cómo las políticas del duelo pueden abrir los horizontes de la comunidad política más inmediata del sujeto, explorando lo que podría entenderse como el común desde las prácticas del duelo y la vulnerabilidad ante la violencia que potencialmente pueda ejercer el otro (o que pueda ser ejercida sobre el otro). Elaborando un argumento más sociológico sobre lo que propone la filósofa, se puede sugerir que, si bien existe la posibilidad de que quienes ocupan las posiciones de mayor privilegio en el esquema de coordenadas de la desigualdad sean sometidos a la violencia del otro –quienes ocupan posiciones «inferiores» en el esquema–, existen determinantes estructurales que hacen que la vulnerabilidad se ubique en un margen de probabilidades abismalmente diferentes. En ese sentido, uno de los ejes de problematización de esta teoría del duelo parte de cómo, junto a esa desigualdad potencial de la vulnerabilidad ante la violencia, se produce una jerarquía de (lo que se puede llamar) la con-dolencia, que conlleva a que ciertas comunidades políticas tengan un pesar común, un co-sentir, más intenso ante el dolor de los miembros de su mismo grupo que va poco a poco desentendiéndose del sufrimiento de los otros hasta llegar a su completo rechazo e, incluso, su negación y criminalización. Esas últimas, son las vidas que llegan a calificarse por quienes acumulan mayor privilegio como vidas que «no valen la pena»[15], mientras que las vidas de los miembros que gozan de una membresía completa en la comunidad nacional dominante son «vidas que valen».

En tal sentido, ¿cómo se podría conceptualizar esa escala de empatía con el sufrimiento, la con-dolencia, de los que son considerados como legítimos miembros para participar de la comunidad política en yuxtaposición con los otros que en la práctica tienen una membresía limitada/parcial o carecen de membresía política del todo?

14 Butler, *Vida precaria,* 46.
15 Butler, *Vida precaria,* 58.

Rob Nixon[16], en su libro *Violencia lenta y el ambientalismo del pobre*, al analizar la relación entre la crisis ambiental, los efectos del colonialismo y el aparecimiento de nuevas formas de imperialismo, muestra que existe una forma de violencia que queda fuera del común en las políticas del sentir. Es decir, una violencia que ocurre en ritmos, lugares y tiempos que no son vistos por las comunidades políticas como violencia, en tanto juegan un papel que formalmente incluye a unos, pero al mismo tiempo los excluye. Se puede elaborar sobre estas ideas, pensando que la violencia que inmoviliza, por ejemplo a don Bernal, ocurre no solo como una manifestación de miedo, sino de modo gradual y silencioso, explayándose por el espacio y el tiempo. Una forma de violencia que la comunidad política que se articula en torno a la sociedad (finquera)[17] no está dispuesta, de ningún modo, a reconocer como tal, en tanto esa violencia es la quintaescencia de la estructura de privilegios para los que participan plenamente de la sociedad y la política nacional. En oposición, la muerte causada por el ajusticiamiento de la guerrilla sí llega a gozar de pleno reconocimiento, activando un luto nacional y, tiempo más tarde y al haber comprendido lo ocurrido, movilizando la violencia que el Estado considera «legítima».

¿Lo «real»?

Mediante una oposición de campos de representación de la *violencia de guerra* ante la *violencia lenta*, se puede explorar cómo la violencia es usualmente expuesta como un acontecimiento inmediato en el tiempo, y representado de un modo espectacular y explosivo que demanda ser visto, sentido y atendido. Por ejemplo, se puede retomar el ajusticiamiento del Tigre del Ixcán, que es propiamente reconocido como una expresión de violencia que desencadena una serie de acontecimientos políticos y representacionales que, como se observa en

16 Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 2013).

17 Tischler propone la noción de *ethos* finquero, la cual resulta relevante para comprender el telón de fondo de este concepto. Sergio Tischler, *Guatemala 1944: Crisis y Revolución* (Guatemala: F&G Editores, 2001). Por su lado, en la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (Avancso) se ha propuesto el concepto de orden finca, para entender no solo el *ethos* de las élites finqueras, sino la complejidad del orden social que conlleva. Ver: Juan Carlos Mazariegos, «La guerra de los nombres. Una historia de la rebelión, el genocidio y el ojo del poder soberano en Guatemala», en *Glosas Nuevas Sobre la Misma Guerra: rebelión campesina, poder pastoral y genocidio en Guatemala,* editado por Avancso (Guatemala: Avancso, 2009). En ese sentido, la finca podría ser lo más próximo que existe en cuanto a representación de la comunidad nacional imaginada por las élites.

la composición de imágenes arriba, en principio no se vinculan directamente con la guerrilla, pero eventualmente derivan en el reencauzamiento de la guerra contrainsurgente. Es decir, la manifestación de la violencia espectacular goza de eso que algunos fenomenólogos llamarían un mayor acento de realidad. Pero, ¿la violencia de la guerra apela del mismo modo al acento de realidad de quienes forman parte del común (una comunidad nacional o, si se quiere, nacional) y de aquellos que no? En principio, la violencia lenta, al prolongarse por largos períodos de tiempo y en la globalidad de la geografía, pierde ese efecto de sensibilización de otras formas no-lentas de violencia. Ahí se contrapone la inmovilidad de don Bernal en el momento del ajusticiamiento del patrón, que redefinió la «razón» bélica del Estado hacia los pueblos indígenas y condujo a las políticas de exterminio; al tiempo que esa muerte (la del patrón) fue representada en medios como una tragedia nacional, provocando duelo entre los miembros que se han adjudicado la legitimidad de ser parte de la comunidad política representada en las fincas y sus formas de reproducción de la violencia.

Imagen 3. Composición de imágenes de titulares de diarios y columnas del 9 de junio de 1975: *El Gráfico*. Por el autor

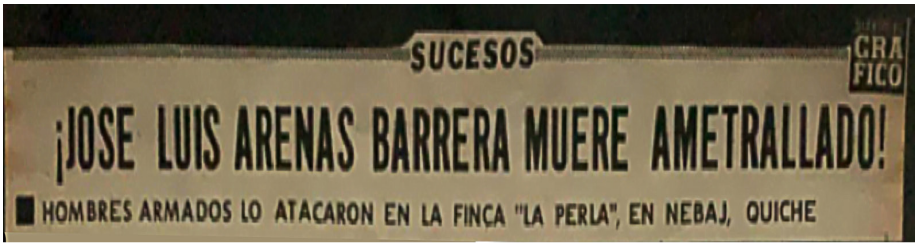


Imagen 4. Composición de imágenes de titulares de diarios y columnas del 9 de junio de 1975: *La Hora*. Por el autor

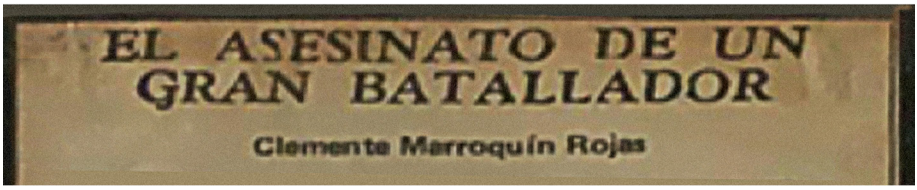


Imagen 5. Composición de imágenes de titulares de diarios y columnas del 9 de junio de 1975: *Prensa Libre*. Por el autor

Imagen 6. Composición de imágenes de titulares de diarios y columnas del 9 de junio de 1975: *La Nación*. Por el autor

Como se puede apreciar en la composición de las imágenes de titulares de diarios, desde la perspectiva de los medios dominantes de expresión pública, existe solo un tipo de violencia que entra en el dominio ontológico-representacional de lo real. Por su lado, ese otro acto de violencia que dejó en la inmovilidad a don Bernal casi desaparece del registro histórico y es obliterado del campo de lo sensible de la comunidad nacional. Es lo que se aprecia al inicio del texto en las imágenes fotográficas 1 y 2: los retratos enmarcados por el paisaje de la finca que delimita el horizonte de visión de la casa de don Bernal y sus implicaciones en términos del trabajo forzado y la explotación, que se yuxtaponen con las hondas arrugas de su rostro, las venas marcadas bajo la piel reseca y dura y los agujeros de su camisa que evocan, si no latigazos «reales» en la espalda, sí una vida de sufrimiento y negación. Para la comunidad política nacional esa violencia lenta que fue carcomiéndole la piel a don Bernal a lo largo de los años no es percibida como una forma específica, permanente e insidiosa, de violencia que poco a poco le fue arrebatando la vida. Pero esa era una violencia

lenta que venía ejerciéndose desde mucho tiempo antes, cuando a causa de las políticas del Estado se promovió el cultivo del café y con ello la usurpación de las tierras comunitarias indígenas que destinaron a los miembros de la comunidad (micro-política) de Ilom a quedar sometidos a las relaciones con la finca para poder sobrevivir[18]. Como dice Butler en el texto del epígrafe: «No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica»[19].

Claro que la violencia lenta que había hecho que don Bernal se inmovilizara tuvo un momento de aceleración e intensidad sin precedentes; y el proceso de justicia transicional se ha enfocado en exponer cómo esa condición de realidad se ha transformado en la condición de la violencia (la guerra y el genocidio). En 1979 el primer destacamento militar de la región se instaló en la finca la Perla y ahí se constituyó la primera patrulla de autodefensa civil del área[20]. Y, el 23 de marzo de 1982 Ilom fue víctima de una terrible masacre en la que casi cien personas fueron asesinadas y la aldea fue quemada. No quedó nada en pie.

Además del testimonio obtenido por don Bernal, se obtuvo el de otros ancianos, quienes relatan cómo salieron horrorizados de la aldea, llorando porque sus amigos y familiares habían sido asesinados, sus animales quemados vivos y sus pocas pertenencias destruidas. Esto fue registrado como el caso ilustrativo número 61 del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico[21]. A los sobrevivientes los reasentó el ejército en la finca Santa Delfina, que es un anexo de la finca la Perla, en donde trabajaron por poco más de un año de modo obligatorio, no solo para el finquero sino para proveer de alimentación a los militares en una relación social parcialmente de esclavitud. Otros pocos lograron huir a la montaña para refugiarse con la resistencia. Entre esos trabajadores semi-esclavos estuvo don Bernal, no solo como testigo

18 Para entender mejor este proceso concreto, recomiendo los trabajos de Colby y van den Berghe, así como el de Elaine Elliot. Ver: Benjamin Colby y Pierre L. Van den Berghe, *Ixiles y Ladinos: El Pluralismo Social en el Altiplano de Guatemala* (Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra, 1977); Elaine Elliott, «A History of Land Tenure in the Ixil Triangle» (Antigua Guatemala, 1989) [Mimeo]. Por su lado, Juan Carlos Mazariegos elaboró un análisis muy profundo y de la llegada de los finqueros a la región, en la que describe con detalle los procesos de usurpación y sujeción de los trabajadores al régimen finquero. Juan Carlos Mazariegos, «A War of Proper Names: The Politics of Naming, Indigenous Insurrection, and Genocidal Violence During Guatemala's Civil War» (Dissertation, New York, Columbia University, 2020).

19 Butler, *Vida precaria*, 59-60.

20 CEH, *Guatemala: Memoria del Silencio,* 74.

21 *ibid.*

y sobreviviente, sino como un individuo que experimentó las formas en las que la violencia evolucionó hasta el punto de la pérdida de cualquier vínculo político con la *ratio* del derecho nacional, convirtiéndose en eso que Agamben conceptualizó como el *homo sacer*[22], y que derivó en un estado de excepción permanente aplicado a las comunidades ixiles, vistas por el Estado como vidas sin atributo social o político, o, como lo plantea Butler, vidas que no se consideran reales, o dignas.

La negación de esa violencia permanecería intacta hasta que el Estado de Guatemala tuvo que firmar la paz con la guerrilla[23], y estar bajo la tutela parcial del sistema de Naciones Unidas y la presión de la comunidad internacional, incluyendo a Estados Unidos. Tuvieron que pasar casi veinte años para que las víctimas de Ilom pudieran obtener un gesto representacional que les permitiera entrar parcialmente a la ontología de la comunidad nacional imaginada.

Sin embargo, se puede matizar la dimensión de ese reconocimiento. El trabajo de Marta Casaús sobre racismo, genocidio y memoria es paradigmático, especialmente el capítulo en el que analiza las expresiones de odio en medios de opinión pública contra los sobrevivientes que dieron su testimonio en el primer juicio por genocidio, donde queda demostrado cómo se llega a culpar a las víctimas de la violencia que el Estado cometió en su contra[24]. Esto es algo que se ha repetido en casos como el de Sepur Zarco, en el que se manifiesta la pérdida de todo sentido de con-dolencia en la saña con que se atacó públicamente a las sobrevivientes de los asesinatos en masa y la esclavitud sexual a las que fueron sometidas por el Ejército de Guatemala, incluso a pesar de haber condenado a los acusados de cometer ese horror.

Paralelo a todo eso, la violencia de la parálisis de la que hablaba don Bernal en su relato de vida sigue, aún hoy en día, vigente y sin ser reconocida;

22 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998); Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer, II, I* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005).

23 Es importante subrayar que, ante la imposibilidad de sacar a la guerrilla de la región, el Estado volcó toda su violencia hacia la población civil bajo la estrategia de «quitarle el agua al pez». Otto Cuellar, «Interpretación del proceso de Guerra Revolucionaria desde las experiencias de ex combatientes del Ejército Guerrillero de los Pobres. Especialmente en el frente Ho Chi Min, Región Ixil, Quiché» (Nebaj, Guatemala: Universidad Ixil, 2016).

24 Marta Elena Casaús Arzú, *Racismo, genocidio y memoria* (Guatemala: F&G Editores, 2019).

silenciosa y ocurriendo lentamente, sin un mínimo gesto de con-dolencia. Se puede argumentar sobre lo que Spivak[25] –apoyándose en Freud y Lacan– llama forclusión, que en este contexto se entendería como una identificación afectiva con una violencia que la comunidad nacional imaginada (la finquera) formalmente rechaza y pretende que no existe, aunque su presencia sea no solo innegable, sino esencial para la reproducción de ese orden social específico. En otras palabras, ese doble vínculo presente en la forclusión de la violencia lenta es lo que le da un estatuto más performativo que ontológico a la relacionalidad social del Estado finca. En el caso que se analiza puede observarse, por un lado, que esa definición de lo real en relación con el reconocimiento del Estado de la capacidad de duelo de don Bernal es prácticamente inexistente, por lo que no se le otorga una membresía completa en la comunidad política. Por otro lado, como lo ha explicado Juan Carlos Mazariegos[26], don Bernal siempre tuvo documentos de identificación, especialmente aquellos que mediante el patronímico lo posicionaban en una indexicalidad[27] explícitamente de sujeción a la finca, por medio de, por ejemplo, las libretas de jornales en las que se registraba su nombre y la cantidad de trabajo (¿vida?) que había dejado depositada en la finca[28].

La forclusión del otro en el bicentenario: ¿puede sufrir el subalterno?

En una presentación pública reciente en la Universidad Rafael Landívar sobre los preparativos del bicentenario[29], el historiador Edgar Esquit planteaba una serie de agudas preguntas en relación con el significado de la «celebración»

25 Gaytri Spivak, *Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

26 Mazariegos, «A War of Proper Names»; Juan Carlos Mazariegos, «The war of proper names: histories of civil war, indigenous rebellion, and genocide in Guatemala» (Tesis de maestría, New York, Columbia University, 2012); Mazariegos, «Glosas nuevas sobre la misma guerra».

27 Indexicalidad en el sentido peirceiano, que comprende cómo existen rastros que dejan una evidencia indiscutible sobre un acontecimiento. El ejemplo clásico es el del tiro en la pared, que deja un signo prácticamente indisputable. Charles S. Peirce, *The Essential Peirce* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1988), 146.

28 Esto, aplicado a las transformaciones del espacio en la vida urbana contemporánea, es lo que también he denominado como la performatividad de las políticas de identificación (ojo, distinguir aquí de las políticas de la identidad) y su efecto concreto en la producción de un orden social propio de la realidad poscolonial y sus derivados específicos en situaciones como las sociedades basadas en la plantación y, eventualmente, la contrainsurgencia. Alejandro Flores, «Aseguramiento de lo sensible: Lenguaje, infraestructura y estética en la post-contrainsurgencia», en *Políticas encadenantes. Sobre cuerpos y violencias en Centroamérica*, editado por Clara Arenas, Juan Pablo Gómez, Paula Fernández y Alejandro Flores (Buenos Aires: Clacso, 2020), 189-210.

29 Jornadas «Perspectiva de la historia en clave bicentenario», 5 de septiembre de 2019.

de este acontecimiento para las comunidades indígenas, quienes en esencia habían pasado buena parte de los últimos doscientos años en el desarrollo de proyectos políticos locales derivados de concepciones propias del pensamiento maya, que no solo eran desconocidos por el poder central del Estado, sino negados y hasta perseguidos. En su libro sobre política comunitaria maya en la década de 1944 a 1954[30], Esquit profundiza en esos puntos y demuestra cómo la formación del Estado moderno guatemalteco tuvo efectos nefastos a nivel comunitario, no solo por la transformación del régimen de propiedad sobre la tierra y la imposición del trabajo forzado como relación social propia del liberalismo decimonónico (que se extendería incluso hasta la época revolucionaria), sino por los mecanismos de desestructuración de las formas de organización política de las comunidades a las que se les imponía el modelo centralizado y municipal que poco a poco fue fisurando la cohesión interna de las comunidades. De ahí que Esquit proponga que incluso en la década de la revolución, entre el 1944 y 1954, se produce la colisión de dos perspectivas, una inspirada en el Estado nación[31] y la «modernización» decimonónica y la otra en un cúmulo de conocimientos y prácticas políticas ancestrales que guiaban las acciones comunitarias indígenas por la autodeterminación.

Las reflexiones de Esquit pueden discutir bien con la problematización del bicentenario, si es vista desde el acontecimiento descrito al inicio. En la historia de vida de don Bernal, fue posible también comprender cómo el despojo[32] que se dio desde la llegada de los finqueros tuvo una parte propiamente política, en la cual su desenlace fue la obliteración casi total de las formas locales

30 Edgar Esquit, *Comunidad y Estado Durante la Revolución: Política comunitaria maya en la década de 1944-1957 en Guatemala* (Guatemala C.A: Tujaal Ediciones, 2019).

31 Tomando como caso de estudio el *Estado de los Altos,* Arturo Taracena proponía una hipótesis similar al develar cómo el proyecto de construcción del Estado nación respondió más a los intereses de los grupos de poder (criollos), lo que inversamente se tradujo en el incremento de la explotación y el abuso de los pueblos indígenas. Arturo Taracena, *Invención Criolla, Sueño Ladino, Pesadilla Indígena* (Guatemala: Cirma, 1999).

32 Este proceso ha sido complejo y ocurrió de diferentes maneras a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y buena parte del XX. Algunas referencias básicas: Julie Gibbings, *Our Time is Now: Race and Modernity in Postcolonial Guatemala* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020); Julio Castellanos Cambranes, *Café y Campesinos en Guatemala*, 2ª. ed. (Madrid: Catriel, 1996); McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940*; Liza Grandia, *Tx'aptz'ooqeb': El despojo recurrente del pueblo q'eqchi'* (Guatemala: Avancso, 2009); Stefania Gallini, *Una historia ambiental del café en Guatemala. La Costa Cuca entre 1830 y 1902* (Guatemala: Avancso, 2009).

ancestrales de autoridad y producción de mundo[33], así como la persecución de la «costumbre». De hecho, el mismo don Bernal fue parte de la autoridad ancestral, e incluso en 1984 ocupó el cargo de regidor en Ilom. Pero, después de la masacre, como él mismo lo afirma, la relación entre organización política comunitaria y la cosmovisión en la que se sustentaba empezó a cambiar:

> *Ahora ya no hay, ya se cambió otra vez. Ahora ya no hacen costumbre. Tal vez cambiaron todo cuando fue la masacre. Este tiempo cambió la fiesta. La ceremonia se cambió en el 82.*[34]

A pesar de eso (e incluso de la conversión religiosa llevada a cabo primero por católicos[35] y luego por evangélicos[36] como parte del proyecto contrainsurgente para «ganar los corazones y las cabezas»), los esfuerzos de los ancianos de la comunidad no han cesado para lograr recuperar la tierra que les fue despojada a inicios del siglo XX, y el Estado casi nunca se ha preocupado por apoyarlos[37]; por el contrario, los ha visto como vidas dispensables, vidas que no merecen ser vividas.

Es posible que el trabajo de Gustavo Palma y Juan Pablo Gómez sobre la finca la Florida[38] sea el que mejor refleja esa naturaleza «forcluyente» del proyecto político nacional. Por un lado, en la detallada descripción que elaboran del mundo de la vida al interior de la finca[39]: las implicaciones que esto tiene en la fenomenología del mundo del mozo colono que se traduce en cómo la violencia lenta se normaliza, formándose parte de la vida diaria por varias generaciones (hasta que llegue un momento de insurrección o de pérdida de funcionalidad del modelo, como en el caso de la finca cafetalera). Por otro lado, en el análisis que realizan sobre la idea de progreso y civilización que se disemina junto al pensamiento liberal desde el siglo XIX (y que en varios sectores de

33 A pesar de todo, formas de organización política ancestral se mantienen. Por ejemplo, ver: Diego Vásquez Monterroso, *La construcción de un Amaq' moderno: Los Copones, Ixcán, Quiché* (Guatemala: Cara Parens, 2017).

34 Entrevista a Bernal Asicona.

35 Ricardo Falla, *Quiché Rebelde: Religious Conversion, Politics, and Ethnic Identity in Guatemala* (Austin, Texas: University of Texas Press, 2001); John D. Early, *Los Mayas y el Catolicismo: Encuentro de dos visiones de mundo* (Guatemala: Avancso, 2011).

36 Virginia Garrard-Burnett, *Terror in the Land of the Holy Spirit: Guatemala under General Efraín Ríos Montt 1982-1983* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

37 Con excepción de un breve momento en 1953, en el que se resolvió la disputa por la tierra a favor de la comunidad. Ver: Mazariegos, «A War of Proper Names».

38 Juan Pablo Gómez y Gustavo Palma, *«Romper las Cadenas». Orden Finca y rebeldía campesina: el proyecto colectivo Finca la Florida* (Guatemala: Avancso, 2012).

39 Mazariegos, en «Glosas nuevas sobre la misma guerra», también hace un valioso aporte.

la sociedad contemporánea aún tiene vigencia), desde el cual se realiza una prognosis para «mejorar la condición de los indios», quienes incluso llegan a ser patologizados, es decir, considerados no solo como causa de atraso, sino como una enfermedad para la nación[40]. De ahí, el análisis que elaboran sobre los efectos de la implementación de esta racionalización usada para justificar la expropiación de tierra y sujeción de los pueblos indígenas a las fincas y, con ello, suplir la demanda de trabajadores que el nuevo modelo agroexportador requería. Así mismo, esto conllevaría la apropiación de los cuerpos de los trabajadores por medio de un proceso de control total de la vida diaria dentro de la finca, que se convierte en el horizonte en el que el trabajador nace, trabaja, produce, se reproduce y muere.

En ese sentido, si se piensa en las implicaciones de estas referencias de investigación histórica, sociológica y antropológica, podemos proponer que la usurpación llevada a cabo desde el siglo XIX era no solo una usurpación de territorio geográfico, sino de la vida de los pueblos indígenas mediante el anestesiamiento de la capacidad de empatizar con su sufrimiento.

Reflexión de cierre: el bicentenario como aporía

De la reflexión anterior se pueden sugerir por lo menos cinco puntos: 1) existe la posibilidad de generar un suelo común en el cual todos reconocen la potencial vulnerabilidad a ser objeto de la violencia y, a partir de eso, desarrollar las bases de la comunidad política (sea esta de orden local, nacional o multinacional); 2) sin embargo, la violencia obtiene más fácilmente reconocimiento cuando entra a un registro de espectacularidad, tiene una duración relativamente corta, se localiza en una geografía de disputa determinada y afecta a quienes son considerados como miembros legítimos de la comunidad política; 3) igualmente, la desigualdad estructural afecta a quienes están expuestos a formas silenciosas de violencia: lo que, a su vez, 4) genera una estratificación en la identificación y empatía (la con-dolencia) con el sufrimiento de quienes son estructuralmente más vulnerables, incluso en los momentos en los cuales la violencia se acelera, como en el caso de la guerra. Finalmente, 5) la violencia lenta permanece invisible y silenciosa en el campo de lo sensible de la comunidad imaginada que se busca celebrar en el bicentenario. De esta

40 Gómez y Palma, «*Romper las Cadenas*», 76-145.

síntesis se puede plantear la pregunta, entonces, de si es del todo posible el bicentenario. Especialmente si buscamos entenderlo como la celebración de la comunidad política nacional, en tanto esta se va definiendo, en buena medida, por la delimitación de formas de ciudadanía forcluida, es decir, que solo tienen un papel en lo formal, pero en lo material se les ve (a los pueblos sometidos a la finca) como materia prima o fuerza trabajo que puede ser expropiada y puesta al servicio del desarrollo de la nación.

En consecuencia, existen formas diferenciadas y jerárquicas de reconocimiento de la vulnerabilidad ante la violencia, del mismo modo que una jerarquía con la identificación del sufrimiento y la muerte violenta que padece el otro en el orden finquero. En ese sentido es que se ha explorado el poder heurístico del concepto de «violencia lenta» en relación con una teoría de la comunidad que pueda ser entendida a partir de una estructura de sentimiento[41], basada en la distinción de quién sufre y a quién se le niega el sufrimiento, y el papel que esto tiene en el telón de fondo sociocultural y en la creación de espacios comunes de reproducción social y política. Es decir, la comunidad política que subyace al bicentenario solo puede ser entendida como ese doble vínculo y, por lo tanto, existe como una aporía, una imposibilidad. De esa cuenta, el concepto de violencia lenta y la naturaleza forcluyente que conlleva ha de tomar en cuenta que históricamente la comunidad política se ha tratado de sedimentar sobre una estructura de sentimiento en la cual se disminuye y hasta se anestesia[42] la identificación con el sufrimiento del otro. En el caso que se analizó en este ensayo, fenomenológicamente eso se deja ver en cómo don Bernal decide no moverse de su puesto de trabajo, ni siquiera porque la guerrilla mató al patrón, no necesariamente por miedo o indiferencia, sino porque su vida estaba ya «vendida a la finca». El sufrimiento de don Bernal, su muerte lenta[43] no encuentra lugar en la nación del bicentenario, solo existe en la encarnación, en la in-corporación, de la explotación finquera, a pesar de que su cuerpo y el de cientos de miles de personas sujetadas a la finca a lo largo de los últimos 150 años están ahí, presentes, pero ausentes, de un modo casi fantasmagórico.

41 Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

42 Susan Buck-Morss, «Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered», *October* 62 (1992): 3-41.

43 Este es un concepto interesante de explorar, específicamente porque atiende el impacto de las políticas de abandono como una forma, no solo de ejercicio de la violencia, sino como una forma permanente de muerte. Ver: Lauren Berlant, «Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)», *Critical Inquiry*, núm. 33 (2007): 754-780.

Se propone con ello que una de las interrogantes centrales en el debate del bicentenario ha de abordar la relación entre las formas locales de violencia lenta desplegadas junto al liberalismo finquero decimonónico, su evolución en nuevas formas de imperialismo[44] manifestadas en la acumulación por despojo, el desplazamiento mayoritariamente de pueblos indígenas de sus territorios ancestrales y la relación forcluyente que el Estado ha mantenido con ellos. Es decir, la pregunta sobre cómo interpela la celebración del bicentenario el acto de enunciación de don Bernal de «mi vida está vendida en la finca», encuentra sentido al ser abordada como un contínuum sensorial y temporal para indagar analíticamente los antagonismos entre comunidades locales (nuevamente, casi siempre indígenas) y la comunidad nacional que ha tratado de instaurar el Estado. De ahí que sea importante evaluar, en función de qué se podría considerar relevante en el siglo XXI, retornar a un debate decimonónico sobre la construcción social de identidad con el proyecto del Estado nacional. En otras palabras, concluyo que uno de los desafíos más grandes que tenemos en el bicentenario se desprende de cómo este punto de inflexión temporal puede servir como un parteaguas que, más que entender la imaginación del «futuro pasado», sirva para encontrar una condición de oportunidad para llevar a cabo una insurrección ontológica y, con ello, la figuración performativa de la comunidad por venir[45].

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

_____. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2016.

Batz, Giovanni. «The Fourth Invasion: Development, Ixil-Maya Resistance, and the Struggle against Megaprojects in Guatemala». Disertación, Univesity of Texas at Austin, 2017.

44 Para entender cómo estos procesos se desarrollan en la región Ixil, recomiendo consultar el trabajo de Giovanni Batz, que analiza el caso de la lucha de comunidades de Cotzal (otro municipio ixil) y la relación entre la finca, la permanencia del finquero al estilo decimonónico, y su papel en la implantación de una hidroeléctrica propiedad de una corporación multinacional con capital mayoritariamente italiano. Ver: Giovanni Batz, «The Fourth Invasion: Development, Ixil-Maya Resistance, and the Struggle against Megaprojects in Guatemala» (Disertación, Austin, Texas: Univesity of Texas at Austin, 2017).

45 Claro que aquí se podría explorar aún más las consecuencias de este argumento y preguntarse si esa misma lógica de sujeción a la finca que vivió don Bernal lo exime y lo separa de las obligaciones de duelo que la comunidad política nacional demanda a sus miembros, y con ello se encuentre una razón para comprender la sublevación indígena. Esa hipótesis es, sin embargo, una exploración para otro ensayo.

Berlant, Lauren. «Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)». *Critical Inquiry*, núm. 33 (2007): 754-780.

Buck-Morss, Susan. «Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered». *October* 62 (1992): 3-41.

Butler, Judith. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Casaús Arzú, Marta Elena. *Racismo, genocidio y memoria*. Guatemala: F&G Editores, 2019.

Castellanos Cambranes, Julio. *Café y Campesinos en Guatemala*, 2ª. ed. Madrid: Catriel, 1996.

Ceto, Miguel. «La rebelión maya ixil de 1936: una historia de dignidad y resistencia». S. f. [Mimeo].

Colby, Benjamin y Pierre L. Van den Berghe. *Ixiles y Ladinos: El Pluralismo Social en el Altiplano de Guatemala*. Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra, 1977.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). *Guatemala Memoria del Silencio. Tomo VII. Casos Ilustrativos. Anexo I*. Vol. VIII. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, 1999.

Cuellar, Otto. «Interpretación del proceso de Guerra Revolucionaria desde las experiencias de ex combatientes del Ejército Guerrillero de los Pobres. Especialmente en el frente Ho Chi Min, Región Ixil, Quiché». Guatemala: Universidad Ixil, 2016.

Early, John D. *Los Mayas y el Catolicismo: Encuentro de dos visiones de mundo.* Guatemala: Avancso, 2011.

Elliott, Elaine. «A History of Land Tenure in the Ixil Triangle». Antigua Guatemala: 1989. [Mimeo].

Esquit, Edgar. *Comunidad y Estado durante la Revolución: Política comunitaria maya en la década de 1944-1957 en Guatemala*. Guatemala: Tujaal Ediciones, 2019.

Falla, Ricardo. *Quiché Rebelde: Religious Conversion, Politics, and Ethnic Identity in Guatemala*. Austin: University of Texas Press, 2001.

Flores, Alejandro. «Aseguramiento de lo sensible: Lenguaje, Infraestructura y Estética en la Post-Contrainsurgencia». En *Políticas encadenantes sobre cuerpos y violencias en Centroamérica,* editado por Clara Arenas, Juan Pablo Gómez, Paula Fernández y Alejandro Flores, 189-2010. Buenos Aires: Clacso, 2020.

Gallini, Stefania. *Una historia ambiental del café en Guatemala. La Costa Cuca entre 1830 y 1902*. Guatemala: Avancso, 2009.

Garrard-Burnett, Virginia. *Terror in the Land of the Holy Spirit: Guatemala under General Efraín Ríos Montt 1982-1983*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Gibbings, Julie. *Our Time is Now: Race and Modernity in Postcolonial Guatemala*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Gómez, Juan Pablo y Gustavo Palma. *«Romper las Cadenas». Orden Finca y rebeldía campesina: el proyecto colectivo Finca la Florida*. Guatemala: Avancso, 2012.

González-Izás, Matilde. *Modernización capitalista, Racismo y Violencia: Guatemala (1750-1930)*. México, D.F.: El Colegio de México, 2014.

Grandia, Liza. *Tx'aptz'ooqeb': El despojo recurrente del pueblo q'eqchi'*. Guatemala: Avancso, 2009.

Marx, Karl. *Capital: Volume 1: A Critique of Political Economy*. London: Penguin, 1992.

Mazariegos, Juan Carlos. «La guerra de los nombres: una historia de la rebelión, el genocidio y el ojo del poder sobrerano e Guatemala», 1-68. En *Glosas Nuevas sobre la Misma Guerra*. Guatemala: Avancso, 2009.

_____. «The war of proper names: histories of civil war, indigenous rebellion, and genocide in Guatemala». Masters Thesis, Columbia University, 2012.

_____. «A War of Proper Names: The Politics of Naming, Indigenous Insurrection, and Genocidal Violence During Guatemala's Civil War». Disertación, Columbia University, 2020.

McCreery, David. *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford, California: Stanford University Press, 1994.

Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Payeras, Mario. *Los Días de la Selva*. Guatemala: Editorial Pieda Santa, 1998.

Peirce, Charles S. *The Essential Peirce*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Spivak, Gaytri. *Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Stoll, David. *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press, 1994.

Taracena, Arturo. *Invención Criolla, Sueño Ladino, Pesadilla Indígena*. Guatemala: Cirma, 1999.

Tischler, Sergio. *Guatemala 1944: Crisis y Revolución*. Guatemala: F&G Editores, 2001.

Vásquez Monterroso, Diego. *La construcción de un Amaq' moderno: Los Copones, Ixcán, Quiché*. Guatemala: Cara Parens, 2017.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Guatemala bicentenaria. Idea de nación, nacionalismo y educación cívica en la historia

Néstor Véliz Catalán*

Resumen

Este artículo aborda, en un primer momento, la idea de nación construida al principio de la vida independiente de Guatemala. Seguidamente, se revisa la construcción del nacionalismo como ideología desde las élites. El abordaje de los anteriores ejes temáticos permite ejemplificar la expresión de la hegemonía que los construyó en otro producto suyo: el himno nacional. Finalmente, se presenta una reflexión sobre la incidencia de los elementos del imaginario construido sobre la nación y la independencia en la dimensión educativa.

Palabras claves: Bicentenario, himno nacional, liberalismo, reforma educativa, símbolos patrios.

Introducción

El presente escrito se compone de cuatro apartados. En primer lugar, se presenta un análisis de cómo, en los primeros momentos de la existencia de Guatemala,

* Investigador independiente en Historia Política. Profesorado en Enseñanza Media en Historia y Ciencias Sociales. Licenciatura para la Enseñanza de la Historia [en curso], en la Universidad de San Carlos de Guatemala.

caracterizados por la lucha entre el liberalismo y el conservadurismo, tuvo lugar el desarrollo de una idea de nación, elemento intersubjetivo fundamental para la creación del imaginario cívico.

Seguidamente, se incluye una exposición acerca de cómo los distintos regímenes por los cuales el país ha transitado, han formulado el nacionalismo, otra construcción intersubjetiva y simbólica que conecta con la historia y la independencia al basarse en interpretaciones de los hechos históricos. Como complemento a ello, se presenta un ejemplo de cómo la dictadura liberal reprodujo su visión histórica, lo que se hace analizando y explicando el sentido social e ideológico de algunos fragmentos del himno nacional.

Finalmente, se expone una apreciación desde la historia de la forma en que los liberales perpetuaron su visión de la independencia y el pasado a través de la educación cívica, enfatizando el hecho que el carácter hegemónico de la misma le permitió la perpetuidad; lo que se ha extendido hasta el presente, imprimiéndole un carácter marcadamente marcial a las celebraciones de la emancipación de España, rememorada anualmente, de forma muy especial por los escolares.

1. La «idea de nación»: un aspecto más filosófico que político

El inicio de la vida independiente en la provincia de Guatemala en 1821 estuvo marcado por una maniobra que aseguró el tutelaje de la élite sobre la población una vez descontinuada la administración colonial. La Capitanía General fue independizada por las élites en contubernio con la administración española, dirigida en aquel momento por el brigadier Gabino Gaínza, un veterano de las tropas realistas destacadas al virreinato del Perú. Se realizó una transacción en la cual, el entonces capitán general, validando el movimiento estratégico realizado por los líderes criollos que conformaban el cabildo[1], pasó a ser el primer jefe de Estado[2].

1 Esto tenía correspondencia con el Plan Pacífico elaborado por Mariano de Aycinena y Piñol semanas antes de recibir la invitación de algunos ayuntamientos chiapanecos para unirse al Plan de Iguala.
2 Se trataba de las Provincias Unidas del Centro de América, una entidad que se toma, en los discursos liberales, como precedente de la República Federal nacida en 1824.

La lectura política de esta modalidad de emancipación permite encontrar un carácter de clase bien definido en la aurora de la nación. Los individuos que tomaron parte en la reunión del 15 de septiembre de 1821 tuvieron claro el hecho de que la plebe urbana, el «populacho», no debía participar en las decisiones políticas debido al *statu quo*, que no podía ser modificado aunque briosos intelectuales de la élite esgrimieran en los periódicos la necesidad de modificar la situación para alcanzar la plenitud de la modernización[3].

La idea de nación alcanzó su objetivación en la existencia de los modelos políticos que constituyeron las antinomias políticas de aquel entonces, en torno a las cuales tomaron vida tanto el partido liberal como su contraparte, el conservador. Fue de esta manera que las élites locales articularon su representación ideal de «patria» o, como lo definió Benedict Anderson, una comunidad imaginada[4]. Triunfantes en un primer momento de lucha política, los liberales impusieron una versión particular de nación, que estuvo influida por el proyecto liberal que pugnaba por perpetuar la histórica vinculación territorial de las provincias coloniales.

El triunfo del liberalismo después de la anexión al imperio mexicano, impulsada por los conservadores, trajo consigo la exaltación de los ideales de la «patria grande» o la «nación centroamericana», en un marco político que inclinó la balanza del poder hacia los intereses emergentes, que afectó la hegemonía de los grupos terratenientes y comerciantes[5]. En este momento, la noción de «nación» se subsume en la «patria grande» que, a modo de ideal, defendieron los sectores medios y algunos criollos ilustrados coaligados en el liberalismo[6].

En lo ideológico, esta idea de una nación federal era defendida por el partido liberal y apuntaba a una modernización y equiparación con las naciones que habían transitado por las reformas derivadas de las revoluciones burguesas por

3 Pedro Molina, *Escritos del Doctor Pedro Molina*, volumen 1 (Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1954), 13.

4 Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 76.

5 Los sectores progresistas se vieron impulsados tras la cancelación de la anexión y formularon la Constitución de noviembre de 1824, documento cuya defensa proclamó Francisco Morazán en la guerra de 1827-1829.

6 El proyecto federal buscaba instaurar un régimen que alcanzara la Modernidad y el Progreso a partir de reformas políticas, lo que fue retomado en 1920 por el movimiento unionista. Anónimo, «El Unionismo en campaña», *El Unionista* (1 de junio de 2020): 1.

medio de la introducción de reformas modernizadoras, que barrieron el *ancien régime*, que correspondía, en Europa, al feudalismo.

En el período de 1824 a 1839, la nación, como idea, aún no encuentra su contenido en lo político, pues existe una lucha entre sectores e ideologías. Francia era, para ese entonces, el paradigma de una nación liberal y progresista, con un largo proceso de construcción institucional que dio lugar a una religión cívica que retomó el modelo romano de culto público a los ideales revolucionarios.

La noción de la «nación liberal» se encuentra en ese entonces en pugna con la nación unitaria, particularista y provinciana, propia de los conservadores, prolongación del ordenamiento colonial. A través de las luchas partidistas que se realizaron en una sociedad recién salida de la tutela del Rey y la Iglesia, el modelo de la nación se abrió paso a través de las ideologías partidistas, confinándose casi exclusivamente a las élites, los únicos grupos en posesión de la cultura y de participación en el proyecto nacional[7].

Una vez instalados los conservadores, triunfantes de las luchas con los liberales, la nación adquiere un perfil configurado desde los intereses particulares de la oligarquía conservadora y sus aliados. El bloque conservador, liderado intelectualmente por Manuel Francisco Pavón y Aycinena y con Rafael Carrera como un agente de peso, además de enlace y nexo con las comunidades indígenas y sectores ladinos campesinos, concibió una nación que iba a reactualizar el tutelaje clerical propio de la Colonia, pero ahora estaba basado en el arbitraje dictatorial para reactualizar la «república de indios»[8].

La nación conservadora luchó fuertemente contra el proyecto liberal en varios frentes: el Estado de los Altos, las rebeliones campesinas y el temprano unionismo[9]. Esta sociedad asimiló al indígena a un equilibrio del poder en el que los religiosos católicos representaban una posición de mediación entre las

7 Molina, *Escritos del Doctor,* 328.

8 Ver: Arturo Taracena Arriola, «Guatemala: Estado multiétnico y nación no indígena», en *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944,* coordinado por Arturo Taracena Arriola (Guatemala: Cirma 2002), 13.

9 Ver: Francis Polo Sifontes, *Historia de Guatemala* (León: Evergráficas, 1977); Woodward Ralph Lee Jr., *Rafael Carrera y la formación del Estado guatemalteco, 1821-1871* (Guatemala, F&G Editores, 2011), 167.

masas populares y las élites[10]. Rafael Carrera ejerció primero como adalid y luego, tras la victoria definitiva en 1851, se enfiló a una mayor centralización, cuando fue elevado a la categoría de presidente vitalicio tres años después[11].

El régimen conservador llegó a su fin cuando el gobierno de su sucesor, Vicente Cerna, no pudo consolidarse debido a las crisis internas del sector liberal y la creciente presión que encontró en el Ejército Libertador, la punta de lanza de un movimiento armado que proponía la superación de la crisis estructural que acumuló dicho régimen.

El bloque liberal, hegemónico después de 1871, articuló una noción de nación moderna, orientada y configurada en el modelo triunfante tras las reformas que, con alguna distancia, se generalizaron en Centroamérica y otras regiones de Iberoamérica. Pero, a pesar de que los liberales pregonaban una modernización del aparato estatal y la introducción del progreso, de nuevo respaldaron su proyecto con base en el autoritarismo. Si en la dictadora conservadora la regresión hacia los usos coloniales se dio con la anuencia de la Iglesia, con los liberales el laicismo desplazó a los elementos clericales y produjo la educación secular.

Bajo el liberalismo, se formularon tres elementos sumamente importantes para la conformación de una identidad guatemalteca que subsisten hasta el presente: la idea de nación, el nacionalismo y la educación cívica. Asumiendo la tarea histórica de modernizar el Estado y de incorporar a las masas a una dinámica intersubjetiva que reprodujera la nación, los liberales de 1871 idearon el conjunto de íconos patrios, por medio de los cuales el ideario liberal encuentra una intensa resonancia a nivel iconográfico y simbólico. Se trata de los símbolos nacionales, los cuales, como sucedió en los países vecinos, generaron un culto laico en el que la nación imaginada se representa nítidamente en elementos e íconos seculares.

Ejemplo de ello es el himno nacional y los demás símbolos patrios. Las estrofas de esta composición exaltan a una nación construida, en lo ideológico, por

10 La canción de batalla de las milicias conservadoras fue la *Salve Regina Mater*, que fue entonada en las jornadas previas a la derrota de Mariano Gálvez en 1838 y en 1840, cuando rodearon a Morazán en la Plaza de Armas. Polo Sifontes, *Historia,* 260.

11 Woodward, *Rafael Carrera,* 451.

los liberales, lo que se sintoniza también con la interpretación del pasado correspondiente a los historiadores e intelectuales de dicha pertenencia ideológica. Una idea subyacente en el mismo es una frecuente incitación a la defensa de la nación, sobresaliendo la apreciación del 15 de septiembre de 1821 como una fecha en la que «Nuestros padres lucharon un día», lo que confirma una visión elitista del hito independentista, que hacía de los próceres, representantes de la clase dominante, los padres de una nación incluyente hacia todos los sectores.

El legado de los segundos liberales, en cuanto a la idea de nación persistió y prevaleció, en lo ideológico, como hegemónico durante los siguientes períodos históricos, proyectándose hasta nuestros días. Durante el período revolucionario (1944-1954), dicha visión se sirvió de la educación, una dimensión que bajo el liberalismo se estableció como dispositivo normalizador y regulador por excelencia. En este momento histórico, la acción de varias generaciones de docentes había construido tanto una idea de nación como un nacionalismo basados en el sustrato de prácticas propias de la educación liberal, orientado por una visión particular del civismo y el patriotismo, que le confieren un tinte marcial a las prácticas cívicas. Al cesar abruptamente el proceso revolucionario con la intervención estadounidense de 1954, se cancelaron las posibilidades de que la revolución democrática formulara una nueva propuesta de idea de nación y nacionalismo, muy a pesar de la estatura filosófica de uno de sus intelectuales orgánicos, Juan José Arévalo Bermejo.

Básicamente, la idea de nación no fue modificada en esencia por ninguno de los regímenes y formaciones políticas que le sucedieron. Tanto en la coyuntura revolucionaria, como el período contrainsurgente, que se prolonga desde el triunfo del Movimiento de Liberación Nacional hasta 1996, la imagen representativa de la nación, fuera de los círculos intelectuales, se mantiene casi intacta, reforzándose con la propaganda propia de los regímenes militares, que difundían, como parte de sus estrategias de control social, discursos teñidos de una visión conservadora de la historia.

Debido a la perpetuación en las aulas de las prácticas propias de la escuela liberal en cuanto a educación cívica, las nuevas generaciones han construido una imagen representativa de la nación con base al molde tradicional

heredado del liberalismo decimonónico, que al consolidarse, alcanzó estatura de tradicional. Ciertamente, la puesta en marcha de la reforma educativa y el auge de la educación bilingüe intercultural en la actualidad, avizoran la orientación hacia un modelo educativo alternativo en el que se configure una nueva idea de nación, que la haga incluyente. No obstante, al persistir el culto laico a los símbolos patrios, continúa subyaciendo la idea generada e impuesta por la dictadura liberal, partidaria de la discriminación étnica y la asimilación cultural.

2. El nacionalismo guatemalteco: choque entre las tendencias homogeneizadoras del pasado y el moderno paradigma de la diversidad

Desde un momento inicial, identificado con la etapa fundacional de la institucionalidad, la naturaleza del Estado guatemalteco se perfila en una dirección y orientación altamente elitista. A pesar de que los textos constitucionales consagran la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos y exponen la existencia de muchos derechos para todos, existe un alto índice de desigualdad económica y concentración de la riqueza, lo que ha constituido una constante durante los casi dos siglos de vida independiente.

El recorrido histórico de la existencia del Estado evidencia un conjunto de construcciones nacionalistas, las cuales pueden presentarse en orden cronológico. Para fines analíticos y recurriendo a una elaboración algo esquemática, registra los siguientes momentos, los cuales corresponden a los momentos coyunturales definidos con anterioridad:

1. Un primer nacionalismo cultivado en momentos en que la hegemonía política se capturó por sectores liberales, en el que se asimila y deriva a la idea de nación federal, de la patria grande centroamericana[12].

2. El nacionalismo conservador, parte de la ideología dominante durante el llamado Régimen de los Treinta Años; elemento que sirvió a la causa

12 Los conservadores también tuvieron interés en construir esta idea de «patria grande» a nivel centroamericano apoderándose del control del gobierno federal, lo que fue interrumpido por la derrota de 1829, que redujo su espacio de acción al territorio guatemalteco.

de la oligarquía que convocó a sectores populares para neutralizar a las expresiones opositoras (Estado de los Altos, rebeliones campesinas, el unionismo) en el marco de una nación disminuida territorialmente a la república guatemalteca.

3. La construcción liberal propia del nacionalismo triunfante en 1871, la que continúa vigente en gran medida, sustentada en la educación cívica y formación para la ciudadanía, reproducida en los subsiguientes períodos hasta llegar al presente.

El análisis de este último nacionalismo es sumamente importante, pues el mismo es el origen de las prácticas cívicas que subsisten en la actualidad, lo que sintetiza la noción que los guatemaltecos tienen de nación, nacionalismo y educación cívica. El período liberal fue de una exaltación nacionalista que permeó el imaginario cívico de las masas a través de la orientación ideológica que se le confirió a la educación.

La dictadura liberal, según se logra apreciar los días 15 de septiembre, le imprimió un acento marcadamente militar a las celebraciones cívicas, lo que se puede explicar considerando la necesidad, en las autoridades, de incorporar al estudiantado a un ideario e imaginario acorde a la ideología dominante, reproduciéndola. La educación fue contagiada del militarismo propio de los gobiernos de la dictadura liberal, que construyó un imaginario nacionalista y patriótico de mano del control militar del país y de la impresión de un tinte marcial para las ceremonias patrias. El liberalismo introyectó en las clases dominadas, a través de su particular visión y comprensión de la historia nacional, la certeza de que el mejor patriota era quien se preparaba para defender al país con las armas, lo que fue perfilando una forma de identificarse con la idea de nación[13].

13 Diversos pasajes del texto del himno nacional y de la jura a la bandera dejan entrever esta convicción, contagiando de ella a los estudiantes de todos los niveles.

3. Una muestra del nacionalismo liberal guatemalteco: el himno nacional

Más allá del análisis que pueda hacerse de los textos periodísticos de la época, o bien de la historiografía que constituye la narrativa liberal de la independencia, es en los rituales cívicos –muchos de ellos subsisten al presente– que se encuentra una elocuente muestra del nacionalismo propiciado y reproducido a través de la educación[14]. El himno nacional ha pasado a constituirse en elemento tradicional que trasluce la visión liberal de la historia, así como se constituye en un elemento propiciador del nacionalismo.

Una de las principales características de las celebraciones de la independencia es una saturación de elementos asociados a la influencia del Ejército en la educación; lo que se aprecia en varios niveles discursivos, desde la letra del himno nacional hasta el vestuario y la música que acompaña los desfiles escolares, en que se expresa el «amor por la patria», asumiéndose como ciudadano pleno al disponerse a defenderla de cualquier invasión extranjera. El tono militar que tiñe las actividades con que la población conmemora la independencia, que tanto ha caracterizado las fechas de aniversario de la emancipación de España, puede explicarse como elemento generador del nacionalismo incorporando un aspecto que frecuentemente se omite: la frecuente militarización de la educación.

En repetidas veces, el régimen liberal recurrió a la militarización de la educación como parte del afianzamiento del control social. Los militares fueron dueños exclusivos del poder en el largo período comprendido entre el fin del régimen conservador y la Revolución de 1944. De 73 años de duración para la hegemonía liberal, 48 fueron de dictaduras civiles y militares, cediendo el poder solamente durante el breve período unionista y en los gobiernos interinos después de la salida del poder de Lázaro Chacón[15]. Anteriormente, en abril de 1885, el comerciante Alejandro Sinibaldi, primer designado a la

14 Para comprender e historizar satisfactoriamente las prácticas cívicas mencionadas, se hace necesario incorporar al análisis la caracterización del Estado y sus mecanismos de introyección para la visión cívica expresada en tales manifestaciones a través de la educación.

15 La dictadura no es necesariamente militarista. Estrada Cabrera se apoyó en un mundo de espías y agentes secretos y desconfiaba de la jerarquía militar. Alimentó ese culto cívico unido al suyo propio, lo cual le llevó a extremos de megalomanía.

presidencia, no pudo ejercer como mandatario por la presión ejercida desde la facción militar, liderada en aquel entonces por Manuel Lisandro Barillas[16].

Al ser regentado por militares, el gobierno tenía al frente a actores sociales y políticos cuya prioridad era la preservación del orden establecido tras el apartamiento de los conservadores. Este predominio de los militares sobre los civiles y su participación como burocracia estatal de primer orden fue una característica del Estado oligárquico, el cual se reprodujo y perpetuó a través de la vigilancia, control y la aplicación de la represión hacia la oposición, haciendo de los ejércitos nacionales, ejércitos de ocupación interna[17]. Tanto por su formación, como por su participación como árbritros en la estructura del régimen, la jerarquía militar fue a su vez una élite gobernante, cuyos jerarcas ocuparon la presidencia existiendo pocos roces.

Por lo anterior, varias estrofas del himno nacional, nacido de un concurso para el efecto realizado durante el régimen de José María Reyna Barrios (1892-1898), son instrumento por excelencia de reproducción ideológica y la introyección, en las masas, de algunas ideas básicas que derivan en una exaltación nacionalista teñida de acento militar[18]. Como autor de esta composición se reconoce a José Joaquín Palma, –poeta nacido en Bayamo, Cuba, aún colonia española, recientemente teatro de guerras de independencia[19]–, refugiado cubano arribado desde tiempos de Justo Rufino Barrios[20].

El texto del himno resalta el papel de los firmantes del Acta de Independencia como los Padres de la Patria a través del «Nuestros padres lucharon un día/ Encendidos en patrio ardimiento (…)», sugiriendo que, en aquella reunión del

16 Polo Sifontes, *Historia,* 141. Esta apreciación de que los civiles carecían de liderazgo ante el magnicidio corresponde a la comprensión de la historia como una sucesión de presidencias, sin relacionar los cambios y quiebres como parte de la existencia de bloques políticos.

17 Sergio Tischler Visquerra, *Guatemala 1944: quiebre y ocaso de una forma estatal.* Guatemala: Caudal S.A., 2001), 176.

18 El gobernante abre una convocatoria para escoger el himno desde el 24 de julio al 15 de octubre de 1896. La letra de la composición ganadora fue modificada en 1934 por Manuel Bonilla Ruano, quien suprimió algunas estrofas y realzó algunos aspectos históricos como la Independencia, reafirmándose como narrativa de una historia nacional oficial.

19 Tanto la Guerra de los Diez años, iniciada con el «Grito de Yara», el 10 de octubre de 1868, y concluida en 1878, como la «Guerra Chiquita», concluida dos años después, constituyeron episodios de una lucha libertaria reflejada en el acento conferido por Palma al texto del himno.

20 Arribó a Guatemala en 1877, coincidiendo aquí con el apóstol, José Martí, quien se desempeñó brevemente como catedrático en la Escuela Normal Central para Varones. Máximo Soto Hall, *La niña de Guatemala. El idilio trágico de José Martí* (Guatemala: José Pineda Ibarra, 1966), 20.

15 de septiembre de 1821[21] fueron animados por un amor similar al que los ciudadanos le profesan a la nación en el presente, y que el haber participado en la redacción del documento los equipara a un Miguel Hidalgo y Costilla o Simón Bolívar.

La interpretación liberal de la historia asoma en la forma en que se valora aquella acción de las élites que participaron del momento fundacional, homologándolos con héroes que, en otros espacios de la América Hispana, lograron hitos libertarios. En búsqueda de elevar a los próceres a la estatura de luchadores por la independencia, el himno reza: «Nuestros padres lucharon un día,/ Encendidos en patrio ardimiento,/ Y lograron sin choque sangriento/ Colocarte en un trono de amor/ (…)».

Según se infiere de otra de los versos de otra estrofa del himno, el ciudadano común puede «cumplir» con la patria ofrendando la vida en su defensa, en el caso de darse algún conflicto con algún país invasor. Lo anterior, prácticamente «salta» del texto cuando se expresa lo siguiente: «Si mañana tu suelo sagrado/ Lo amenaza invasión extranjera/ libre al viento tu hermosa bandera/ a vencer o a morir llamará (…)». De nuevo, el amor al suelo natal se ha de expresar en la defensa de la integridad territorial, suponiéndola mancillada por un hipotético invasor, ante el cual los hijos de la patria han de disponerse a sacrificar la vida y derramar sangre del invasor. Esta propuesta es la base primera del patriotismo (defensa de la patria: lugar donde se nació) y luego extendida al nacionalismo (defensa de la nación: sistema único vinculante al cual se pertenece y se identifica). Una nación que surge al lado del proceso estatal y se afirma gradualmente.

Este acento militar, como se infiere, está presente en muchos lugares de la composición. La misma se explicita de una forma sumamente clara cuando se define a los guatemaltecos como amantes de la paz, pero que pueden recurrir a las armas si existe una justificación, como sería el caso de una invasión. Lo mencionado ocurre en un momento en que tiene lugar un particular diálogo con la nación, propio del lenguaje lírico que permea la composición, el que

21 Opuestos, según el texto del artículo 1 del Acta, a la participación popular en la proclamación de la separación de España. Suplemento Cultural, «Acta de Independencia de Guatemala», *La Hora* (16 de septiembre de 2001): 2.

hace uso también de abundantes elementos metafóricos: «Pues tus hijos valientes y altivos/ que veneran la paz cual presea», lo que intenta caracterizar el comportamiento de los guatemaltecos en una confrontación bélica[22].

En una estrofa situada debajo del texto mencionado, se reitera esta referencia a los defensores del país: «(…) Nunca esquivan la ruda pelea/ si defienden su tierra y su hogar/ (…)», con lo que se destaca la disposición a la guerra de los nativos, la que se realza si la probable invasión amenaza el control del territorio, algo que también está presente en el discurso de otros himnos cuya composición le antecede al guatemalteco[23].

4. La educación cívica y el cercano bicentenario: permanencias y replicaciones

La educación cívica, en Guatemala, ha transitado por un recorrido marcado por las pautas que le imprimieron los segundos liberales. Si antes de 1871, –muy especialmente durante el régimen de los treinta años[24]–, a los educandos se les introyectaron ideas entresacadas de obras generadas en ambientes clericales, como el *Catón Cristiano* y la *Cartilla* del padre Ripalda[25], los liberales configuraron una especie de culto secular a la patria, articulando un imaginario sobre la base de conceptos positivistas como el progreso, el orden y la modernidad, lo que se complementó con el obligatorio reconocimiento del carácter trascendente de la intervención en la historia de los líderes liberales.

Esto último produjo un altar patrio en el que tuvo una gran importancia la figura de Justo Rufino Barrios, «el Reformador». Fuera del contexto de la historia-ciencia y del cuestionamiento crítico de este culto –que se puede realizar desde otros posicionamientos disciplinarios–, la educación liberal hizo de él un

22 Ver: Artemis Torres Valenzuela, *El pensamiento positivista en la Historia de Guatemala* (Guatemala: Caudal S.A., 2001). El acento belicista del himno puede explicarse atendiendo a que, antes de 1906, fecha de la última guerra contra un país vecino (El Salvador), Guatemala consolidó su posición en Centroamérica a partir de confrontaciones e intervenciones militares, lo que no escapó de la memoria de los liberales.

23 Este talante también se puede encontrar en el himno nacional mexicano: «Mexicanos al grito de guerra/ El acero aprestad y el bridón/ Y retiemble en sus centros la tierra/ al sonoro rugir del cañón».

24 En una parte del mismo, la educación fue entregada a la Iglesia católica por la ley Pavón, promulgada el 16 de septiembre de 1852. Perdió su continuidad al ser derogada en agosto de 1872. Carlos González Orellana, *Historia de la educación en Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 2007), 204.

25 Torres Valenzuela, *El pensamiento positivista,* 35.

caudillo progresista venerado hasta el presente, a donde ejerce su presencia simbólica adueñándose del anverso del billete de cinco quetzales. Su muerte, ocurrida en un confuso incidente de la campaña unionista de febrero-abril de 1885, interpretada como heroica en una batalla contra tropas salvadoreñas, le catapultó a una estatura mítica en el imaginario nacionalista[26].

Desde Miguel García Granados hasta Jorge Ubico, los gobiernos liberales generaron un conjunto de elementos simbólicos e iconográficos que incidieron en la enseñanza del civismo. Legitimados y promovidos desde el poder, convertidos en símbolos patrios, fueron utilizados por educadores reproductores del liberalismo criollo en la conformación de un panteón cívico que referenciaba los valores básicos del edificio ideológico del cual la educación formaba parte bajo la dictadura liberal, sirviéndose de íconos y símbolos de culto popular[27].

De esa forma, construcciones simbólicas como la bandera, el escudo nacional, creaciones literarias como el himno nacional y la jura a la bandera, flora como la ceiba pentandra y la monja blanca, fauna como el quetzal, instrumentos musicales, como la marimba[28], y personajes heroicos como Tecún Umán[29], figuraron en un calendario cívico como motivos centrales de una efeméride nacionalista, forjando progresivamente una memoria identitaria, mas no de identidad nacional[30]. En el ámbito escolar, especialmente en niveles primarios y secundarios, las prácticas educativas nutridas de este imaginario permitieron que la idea de nación y el nacionalismo liberal alcanzaran un punto culminante, convirtiéndose en parte esencial del molde para la educación cívica de períodos posteriores.

26 Existe sobre ello abundante literatura y hasta una película titulada *El Reformador,* disponible en internet (https://www.youtube.com/watch?v=eLiEsplCcBo).

27 Además de los íconos de la monja blanca, el quetzal, el azul cielo, la ceiba, etcétera, que forman parte de una tradición y proceso de construcción identitaria, se suma la figura del héroe nacional, un caudillo indígena de la conquista no vinculado a la independencia, aspecto común al resto de países centroamericanos.

28 La valoración dada en Guatemala a la marimba también es un aspecto del moderno nacionalismo, e implicó una apropiación exclusivista como los demás íconos mencionados.

29 Ícono utilizado por los gobernantes militares con el fin de atraerse la adhesión de masas indígenas al inicio del conflicto armado interno en la década de los años 60 del pasado siglo.

30 En este momento no puede hablarse de inclusión cuando la dominación liberal generó una cultura hegemónica que pretendía asimilar, de una forma arrolladora, a todas las culturas subalternas.

A través de la mediación pedagógica, influida por el autoritarismo militar propio de la dictadura, dichas prácticas permearon el imaginario escolar, reproduciendo en su culto cívico –intensificado en el mes de septiembre– una veneración y reverencia conducentes a la identificación individual y colectiva con una noción ideal de nación y patria. Como puede comprenderse, no se trataba de una nación o patria que abarcara a todos, sino la representación «imaginada» que de ella hizo el grupo que se impuso en las luchas intersectoriales del siglo XIX; la cual, si bien se difundió a través de las letras, la música y la ideología forjada por las élites, también se diseminó en la población con el vehículo por excelencia de la introyección cultural: la educación.

En la actualidad, a pesar de las reformas y cambios que obviamente se han realizado sobre la modernización impuesta por el régimen liberal, las prácticas cívicas replican el ideario construido en los años de hegemonía finquera-cafetalera. En un contexto propio de las sociedades de consumo periféricas, aún las actividades con que se celebra y conmemora del día en que «nació Guatemala» se realizan orientándolas según un criterio derivado de aquel imaginario. Este elemento subyace detrás de una marcada tendencia a incorporar elementos foráneos, como lo son orquestaciones tipo «batucada», dándole un «sabor brasileño» a las exhibiciones de las «bandas de guerra» de establecimientos privados y públicos en el desfile del 15 de septiembre, a lo que se suma la carrera con una antorcha de fuego patrio que simboliza el nacimiento de la llama de la libertad.

Como puede apreciarse fácilmente, el imaginario cívico construido por los liberales ha alcanzado su perpetuación mucho más allá de 1944, fecha reconocida como el final de una época en todo sentido para Guatemala. Ese imaginario cívico y nacionalista, generado en las mentes de los ideólogos liberales, reproducido en forma simbólica e intersubjetiva por la educación, al perpetuarse más allá de la fecha de caducidad del régimen, ha posterizado la percepción liberal de la idea de nación, el nacionalismo y la educación cívica correspondiente a la modalidad oligárquica neocolonial.

Mientras estuvo de manifiesto la hegemonía militar, en el marco del conflicto armado interno (de 1960 a 1996), la idea de nación y el nacionalismo se nutrieron de elementos asociados a la ideología de la contrainsurgencia,

que configuraron un nacionalismo nutrido de intolerancia en lo ideológico. Especialmente, en tiempos de la Guerra Fría, la intervención norteamericana colocó a Guatemala como una nación con valores similares a la cabeza del bloque capitalista, Estados Unidos, en los cuales la libertad tiene un papel central y una .interpretación particular.

Como parte de los dispositivos de control social, durante esta época el carácter marcadamente militar de las celebraciones patrias se redobló. El Ejército nacional era entonces, no solamente una fuerza armada de defensa de la integridad territorial, sino también un elemento de la estructura estatal que aseguraba la seguridad interna reprimiendo a los actores individuales y colectivos proscritos por el anticomunismo oficial. En esta fase, en muchas escuelas se organizaron patrullas escolares para vigilar[31] el orden y disciplina de los establecimientos, existiendo «patrulleros escolares» uniformados a la usanza militar.

Lo anterior muestra la permanencia, más allá del período en que se generaron, de las formas de pensamiento hegemónicas que, a pesar de generarse en contextos autoritarios, «pasan» a constituir parte esencial del imaginario social en una modernidad que se pretende democrática debido a la validación de las instancias normalizadoras. A pesar de que, recientemente, como parte de la reforma educativa, se insiste en la promoción de una cultura de paz[32] y la superación de prácticas excluyentes, el tinte militar se ha consolidado como talante de los discursos conmemorativos, la educación, la memoria simbólica y cívica de las nuevas generaciones[33].

Para finalizar, ante esta perpetuación, queda manifestar una interrogante: ¿Existirá, en la Guatemala del presente y la del futuro, una renovación de las prácticas cívicas, si las mismas aún reproducen el sustrato ideológico liberal decimonónico? Solo el tiempo, la posteridad, la historia y las próximas

31 También existió una intensa propaganda militar a través de Canal 5, presentado como un canal «cultural y educativo». Es aún de resonancia en la memoria de muchos la inclusión de la canción «Un soldado», originalmente inspirada en los combatientes argentinos de la guerra de las Malvinas (1982), adaptada al contexto guatemalteco.

32 Esto constituye, actualmente, una política del Ministerio de Educación, el cual otorga diplomados en Cultura de Paz impartidos virtualmente.

33 A pesar de que los Acuerdos de Paz marcan una orientación renovadora en lo que respecta a la educación cívica, se sigue transitando por los cauces marcados por la visión tradicional de la historia y de la independencia, lo que es probable que se refleje en la forma en que se conmemore el bicentenario.

generaciones decidirán cómo se conformarán, simbólicamente, los imaginarios de la nación y el nacionalismo.

Conclusiones

En el período comprendido entre 1821 hasta 1871, las posiciones liberal y conservadora pugnaron por imponerse en disputas intersectoriales, en las cuales jugó un papel relevante el imaginario y la idea de nación que sustentaba los proyectos de Estado de ambas pertenencias ideológicas y partidistas[34]. A pesar de que la cultura era un privilegio de clase, la idea de nación y el nacionalismo se introyectaron a las masas a través de la educación.

En 1871, los grupos liberales se impusieron y ponen fin al régimen conservador, imprimiéndole un sentido modernizador a las instituciones públicas y la vida social, política y económica. Sus élites intelectuales formularon un imaginario nacionalista y cívico construido a la luz de una interpretación de la historia, además de la regulación social a través de la educación y el civismo.

Un ejemplo claro de la visión liberal de la historia y su difusión a través del civismo y la educación lo constituye el himno nacional, impuesto como canto patrio desde fines del siglo XIX. El análisis de esta composición como discurso ideológico permite localizar una orientación adoctrinadora que cimentó los sentidos de pertenencia e inclusión, aun cuando la reproducción de la sociedad tuvo lugar bajo la lógica de un modelo desigual.

Las prácticas cívicas construidas por los liberales adquirieron un profundo acento militar debido a la naturaleza del consenso instaurado. En el período que va desde 1871 hasta 1944, la élite intelectual construyó un imaginario nacionalista generado a partir de un conjunto de íconos que, agrupados en un altar cívico, constituyen los símbolos patrios, perpetuando el legado de un período que aportó elementos constructivos, como la modernización infraestructural, pero que continuó reproduciendo prácticas de control y dominación propias de los regímenes oligárquicos[35].

34 Esta confrontación tuvo lugar incluso antes de 1820. Según Pedro Molina, los liberales eran partidarios de la emancipación y los conservadores del continuismo colonial. Molina, *Escritos del Doctor,* 74.

35 Tischler Visquerra, *Guatemala 1944,* 176.

La visión de la historia patria y del inicio de la vida independiente ha tenido una continuidad más allá de la finalización del régimen liberal tras la revolución de octubre de 1944, lo cual obedece a la tradicionalización tanto de la visión liberal de la historia, lo que proviene de la hegemonía de este signo político como a la carencia de apertura a nuevas propuestas pedagógicas. El quiebre abrupto de este proceso en 1954, con la intervención norteamericana impidió la profundización de la revolución y la construcción de nuevos imaginarios sociales en torno a la independencia de 1821, la nación y el nacionalismo.

En la época del conflicto armado interno (1960-1996), el predominio militar, orientado a partir de la ideología contrainsurgente, reafirmó el imaginario creado en la dictadura liberal de mano de la utilización de íconos como Tecún Umán, con el cual se pretendió reivindicar el papel histórico del indígena en la construcción de la nacionalidad. Los intentos de configurar un nuevo panorama al respecto, realizados desde la firma de los Acuerdos de Paz Firme y Duradera, han chocado con el arraigo y el acomodamiento al tradicionalismo, que ha convencionalizado la perpetuación del imaginario nacionalista liberal.

Bibliografía

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginada. Rreflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

«El Unionismo en campaña». *El Unionista* , (1 de Junio de 1920): 1.

González Orellana, Carlos. *Historia de la Educación en Guatemala.* Guatemala: Editorial Universitaria, 2007.

Molina, Pedro. *Escritos del Doctor Pedro Molina, volumen I.* Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1954.

Polo Sifontes, Francis. *Historia de Guatemala.* León: Evergráficas, 1987.

Soto Hall, Máximo. *La Niña de Guatemala El idilio trágico de José Martí.* Guatemala: José de Pineda Ibarra, 1966.

Suplemento Cultural. «Acta de la Independencia de Guatemala», 2-3. *La Hora* (16 de septiembre de 2001).

Taracena Arriola, Arturo. «Guatemala: Estado multiétnico y Nación no indígena». En *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, coordinado por Arturo Taracena Arriola, 66-86. Guatemala: CIRMA, 2002.

Tischler Visquerra, Sergio. *Guatemala 1944: quiebre y ocaso de una forma estatal.* Guatemala: Editorial Universitaria, 1997.

Torres Valenzuela, Artemis. *El pensamiento positivista en la Historia de Guatemala.* Guatemala: Caudal S. A., 2001.

Woodward, Ralph Lee Jr. *Rafael Carrera y la formación del Estado Guatemalteco 1821-1871.* Guatemala: F&G Editores, 2011.

Esta publicación se distribuye de forma digital,
diciembre de 2021.

60 aniversario
Universidad Rafael Landívar
EDITORIAL CARA PARENS
UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR