

**RESENTIMIENTOS AÑEJOS, CONDICIONES NUEVAS:
LADINOS, INDÍGENAS Y ESTADO EN GUATEMALA, 1838-1871**

BRIAN CONNAUGHTON*

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, D.F.

Resumen

La reacción de los pueblos indígenas de Los Altos de Guatemala a la política social del régimen conservador de Rafael Carrera, particularmente a lo largo de la década de los años cincuenta del siglo XIX, permite establecer que dicha política continuó el proyecto liberal anterior de incluir a los indígenas en la vida cívica de la República mediante la realización de obras públicas diversas en sus pueblos. Tales obras incluyeron la creación de escuelas y promovieron un discurso de «progreso», pero ejercieron una constante e irritante presión fiscal y amenazaron el mando interno de los pueblos. La resistencia indígena se hizo cada vez más fuerte, y desembocó en piques y violencia, no menos que en la aparición de figuras mesiánicas indígenas que parecen marcar con aún mayor contundencia el deseo de restaurar la autonomía que se perdía. Tal autonomía, y no conflictos sobre la tierra en sí, constituía el problema medular de las comunidades. Dentro de un horizonte marcado por antiguos resentimientos pero reforzado por los nuevos roces, los indígenas no estaban dispuestos a abandonarla y recurrirían a la violencia y la movilización mesiánica para lograr sus propósitos.

Abstract

The reaction of the Indian towns of Los Altos of Guatemala to the social politics of the conservative regime of Rafael Carrera, particularly during the decade of the eighteen fifties, provides grounds to establish that the policies carried out continued the previous liberal politics of including the Indians in the civic life of the Republic by means of carrying out public works. Such works included the creation of schools and promoted a discourse of «progress», but exercised a constant and irritating fiscal pressure and threatened the internal hierarchy of the Indian towns. Indian resistance became stronger and stronger, and led to friction and violence, as well as the appearance of mesianic Indian figures who appear to underscore the desire to restore the autonomy which was being lost. It was this autonomy, and not conflict over the land itself, which constituted the key problem in the communities. Within an atmosphere marked by ancient resentments but reinforced by new frictions, the Indians were not disposed to abandon their autonomy and they resorted to violence and messianic mobilizations to achieve their purposes.

El régimen conservador en Guatemala entre 1838 y 1871 ha sido visto como consintiendo los intereses indígenas y ladinos populares con la simple finalidad de gozar del dominio sobre un Estado de facultades disminuídas. Según esta interpretación, tal Estado no habría tenido mayor trascendencia que el dominio directo en un sentido perfectamente estacionario, con modalidades marcadamente represoras (Taracena 1997: 267-383). No obstante, la documentación del Ramo de Gobernación y Justicia Eclesiástica del Archivo General de Centroamérica (AGCA) alude a una política gubernamental que seguía con el proyecto de inclusión de las comunidades en la construcción del Estado-Nación.

La rebelión que cundió en La Montaña oriental de Guatemala de 1837 a 1840 tuvo su origen en la marginalización de la población campesina, complicada por una serie de aceleradas reformas liberales (1831-1837). Estas fomentaban una integración nacional centralizadora con una orientación no sólo laizante sino anti-clerical, fiscalizadora y pro-inmigración. Pretendían un sistema jurídico integral, en que toda la población masculina adulta asumiera su lugar en jurados populares. El Estado implantaba impuestos nuevos a la vez que retiraba el apoyo legal a las tierras comunales (Williford 1972: 33-41; Fry 1988: 25-46; Riekenberg 1993: 37-62). Para pacificar a los rebeldes, el Estado guatemalteco surgido de la rebelión, restituyó las Leyes de Indias en 1839 y tomó otras medidas para la protección de los campesinos indios y ladinos. A la vez, procuró restablecer la autoridad de la Iglesia en la sociedad mientras se esforzó por integrar un ejército digno del nombre. Comenzó una política preocupada por resolver los problemas de tierras y reconstruir la legitimidad del Estado. Ya era palpable esta política particularmente en el Oriente del territorio nacional en el periodo de 1840-1848, como un intento de pacificación de la agitada "Montaña" (Woodward 1982: 195-210; Miceli 1974: 72-95).

Mas poco sucedía en Los Altos de Guatemala, donde residía la mayor parte de la población indígena del país. Faltaba el apremio de la revuelta y la pacificación para motivar al gobierno central, ya que los indígenas de Los Altos no se levantaron en 1837-1840, y los ladinos de Los Altos reclamaban cualquier giro en la política popular para sí¹. En 1838 y nuevamente en 1848 aprovecharían crisis nacionales para separarse e instituir un Estado de Los Altos independiente, el que exigiría un mayor control sobre la población indígena local (Woodward 1993: 114 y 210); véase mapa 1.

¹ En Guatemala, por "ladinos" se ha entendido generalmente toda la población no indígena.

MAPA 1 LOS ALTOS, 1838.

REACONDICIONAMIENTO POLITICO-ADMINISTRATIVO DEL ESTADO DE GUATEMALA AL PROCLAMARSE EN 1838 EL "ESTADO DE LOS ALTOS".

REFERENCIAS

1. Escuintla
2. Guatemala
3. Chiquimula
4. Mita
5. Yerepaz
6. Chimaltenango
7. Sacatepéquez

▨ a) Suchitepéquez-Sololá, b) Totonicapán, y c) Quetzaltenango pasaron a formar el "Estado de Los Altos"



INVESTIDSO Y DISEÑO: Flavio J. Quesada S.

Adaptado de Flavio J. Quesada S., *Estructura y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala, en la colonia y la época independiente*, Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala, 1980: 85.

Fue sólo después del fracaso del separatismo por segunda vez, que el gobierno central se ocupó de manera decidida de Los Altos.

Cabe destacar que el avance de una política que incluía obras públicas locales, escuelas, la promoción de un discurso de “progreso” y la disputa por el mando efectivo en las comunidades indígenas fue producto directo del esfuerzo, a partir de 1849, de recuperar Los Altos, crear una base local de poder, y pacificar esa parte del país. No obstante, las medidas tomadas provocaban resistencias y una disposición creciente de los indígenas a la violencia².

Es cierto que el régimen más connotado por las molestias que provocó entre los pueblos de indios y ladinos, por su ambiciosa política de ciudadanía y centralización, fue el del liberal Mariano Gálvez entre 1831 y 1838 (Williford 1972). También es cierto que la política de fomento a escala macroeconómica del régimen conservador desde 1838 hasta 1871 fue notablemente lenta y parcial (Woodward 1981). Mas lo que se ha descuidado es la medida en que la política “hormiga” de fomento de los conservadores Rafael Carrera (1844-1848, 1851-1865) y Vicente Cerna (1865-1871), puesta en práctica en los distritos y los departamentos por los “corregidores” nombrados desde el gobierno central, y que resultaba más acorde con las posibilidades fiscales del régimen, transformaba las realidades más inmediatas de las comunidades campesinas. Los indígenas respondieron a esta situación con diversas estrategias, desde un discurso renovado hasta la violencia. Pero la política los envolvió paulatinamente en una estructura del poder significativamente alterada. Aunque quizá sea riesgoso hablar de una política conservadora de ciudadanía que se equipara con las pretensiones del gobierno liberal de los años treinta, resulta cierto que los gobiernos que rigieron de 1838 hasta 1871 procuraban cuadrangular el espacio y las actividades de los miembros de la sociedad de tal manera que paulatinamente se hallaran si no ciudadanos en un sentido utópico, cuando menos sujetos de las soberanas decisiones de las autoridades, cuyo pináculo se encontraba en la Ciudad de Guatemala.

En el fondo de la política socioeconómica y cultural del período conservador, con particular fuerza a partir de la consolidación del poder del General Rafael Carrera a finales de 1849, está el reconocimiento de la necesidad de abatir la tradicional separación entre indios y ladinos. Es cierto que en 1839 fueron restablecidas las Leyes de Indias en todo lo que favoreciera la población indígena, y que esta legislación particularista rigió hasta 1871 (Pineda de Mont 1978). Sin embargo, una cosa eran los medios, y otra los fines que se perseguían.

² En otro estudio hemos insistido en la notable tensión que caracterizaba al régimen por el antagonismo pronunciado entre los hombres de leyes en la Secretaría de Gobernación y la Suprema Corte, por un lado, y el presidente y miembros del ejército, por el otro. Véase mi “Moral social y contrarrevolución: nueva normatividad socio-gubernativa en Guatemala, 1839-1854”, 49° Congreso Internacional de Americanistas, 7-11 de julio, 1997, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador.

El respeto a los usos y costumbres indígenas, y a la legislación que los amparaba, eran una necesidad para restablecer la paz en un ambiente de garantías elementales. Mas dejar las cosas así implicaba tolerar la posibilidad de futuros estallidos ante cualquier disgusto de las poblaciones indígenas en la construcción y modernización del Estado. Con la declaración del establecimiento de la República de Guatemala el 21 de marzo de 1847, se volvió particularmente necesario asentar el poder estatal en los pueblos, no sólo como medida precautoria contra la irrupción de una violencia que socavara el orden, sino como modalidad de abrir la frontera interna del Estado en relación a su propia población sujeta de tributación y colaboración en la construcción del Estado. Es por ello que, en medio de la miseria del Erario y una política de fomento en gran escala tachada de insuficiente, se propició un conjunto de actividades "hormiga" en los corregimientos, a la vez que se promovió afianzar el poder e influencia de las minorías ladinas en los poblados indígenas³.

Esta era una labor que encaraba un sinnúmero de dificultades. En Los Altos de Guatemala, en el Occidente del país, los indígenas habían vivido con un mínimo de intervención estatal. Los ladinos eran pocos y eran particularmente odiados. Eran comunes los roces, y el maltrato o asesinato de ladinos por indígenas. Los indígenas de Los Altos no se habían levantado, finalmente, en la gran rebelión de 1837-1840, pero existía el temor sobre su ingobernabilidad y la posibilidad de una conmoción generalizada. Los ladinos -creadores de un estado separatista el 2 de febrero, 1838- se veían como poco leales a la República de Guatemala, pero los indígenas también representaban tendencias peligrosas para el dominio desde el Centro. En tal contexto, por un lado se asumía que había que gobernar con gran respeto a las costumbres tradicionales, pero por otro tal procedimiento parecía minar cualquier posibilidad de política de Estado, o incluso de la Iglesia en su estratégica alianza con el Estado.

Como lo ha demostrado Robert Carmack para el pueblo de Momostenango, en el Corregimiento de Totonicapán, las comunidades indígenas tenían una estrecha organización alrededor de un sistema de centro y barrios o cantones, con representación política paritaria y tradicionales personalidades religiosas no católicas (Carmack 1995); para la ubicación de corregimientos, véase los mapas 2 y 3. Ni siquiera los principales dominaban necesariamente el castellano, ni podían con seguridad -desde luego- firmar siquiera sus nombres. En este mundo regido por la cultura oral y las costumbres, la penetración desde el exterior era riesgosa y potencialmente provocadora.

³ El que primero estribó esta orientación del Estado, pero la vio más en función de la ocupación de tierras, es Julio Castellanos Cambranes (c1983). Este autor la mayor parte de sus ejemplos para el periodo posterior a 1860.

MAPA 2 LOS ALTOS, 1849.

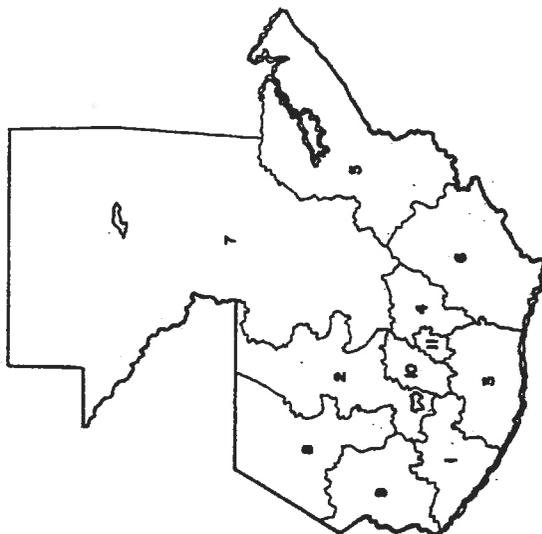
SITUACION EN QUE QUEDO LA DIVISION POLITICO-ADMINISTRATIVA DE GUATEMALA AL RECURRIRSE DEFINITIVAMENTE LOS TERRITORIOS QUE SE HABIAN SEPARADO PARA FORMAR EL ESTADO DE LOS ALTOS.*

REFERENCIAS

- I. Suchitepéquez
2. Sololá
3. Escuintla
4. Guatemala
5. Chiquimula
6. Mito
7. Verapaz
8. Totonicapán
9. Quezaltenango
10. Chimaltenango
11. Sacatepéquez

DEPARTAMENTOS

*El Estado de Los Altos fue proclamado por primera vez en feb. de 1838. En enero de 1849, Guatemala recuperó esos territorios, pero en agosto de 1849 se volvió a proclamar dicho Estado siendo hasta mayo de 1863 cuando Guatemala logró su reincorporación definitiva al territorio nacional.



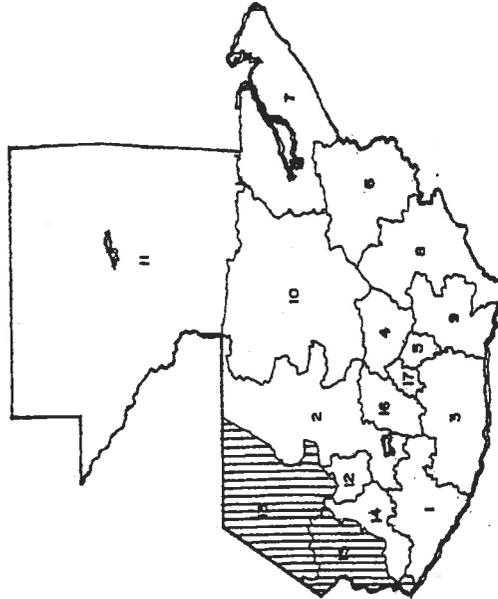
INVESTIDO Y DISEÑO: Flavio J. Quesada S.

Adaptado de Flavio J. Quesada S., *Estructura y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala, en la colonia y la época independiente*, Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala, 1980: 87.

MAPA 3 LOS ALTOS, 1866

DEPARTAMENTOS EN 1866

1. Suchitepéquez
2. Solalá
3. Escuintla
4. Guatemala
5. Amagillón
6. Chiquimula
7. Irbabal
8. Jutiapa
9. Santa Rosa
10. Yampoz
11. Peten
12. Totonicapán
13. Huehuetenango
14. Quetzaltenango
15. San Marcos
16. Chimaltenango
17. Sacatepéquez



INVESTIGADO Y DIBUJADO: Flavio J. Quesada

Adaptado de Flavio J. Quesada S., **Estructura y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala, en la colonia y la época independiente**, Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala, 1980: 91.
Hasta 1866 los Corregimientos de Huehuetenango y San Marcos, que habían sido distritos, se volvieron departamentos.

No se trataba de penetrar, por lo general, para quitar tierras. Las haciendas se habían consolidado poco en Guatemala, y sobre todo en el centro y oriente del territorio, para el cultivo de azúcar y la cría de ganado. El ciclo de producción de cochinilla -que comenzó su auge en la década de los veinte- no dependía de la hacienda, y de cualquier manera tuvo su auge primordial en Amatitlán y Sacatepéquez en el centro (Castellanos Cambranes C. 1983; McCreery 1994: 69-75). El mayor problema en materia de tierras en Los Altos parece haber sido la presión demográfica en un ecosistema caracterizado por cerros y hondonadas y un clima entre templado y frío, donde el arado difícilmente podía entrar, y mucho menos cultivos como el azúcar y, más tarde, el café (MacLeod y Wasserstrom 1983: 194 y 208; Carmack 1995: 63-64, 149-150, 425; McCreery 1994: 341-346). El ciclo de producción de café en Los Altos sólo despegó en la última década del régimen conservador, en los sesentas. La penetración anterior de funcionarios en estas comunidades, a través de la obra de corregidores y su colaboración más o menos estrecha con los ladinos frecuentemente asentados en el barrio del centro, sólo puede entenderse en el contexto de la expansión del Estado y de la red comercial general⁴. Era una obra que tenía como finalidad incorporar a los indígenas al proyecto nacional, pero corría el peligro de ocasionar disgustos y provocar reacciones violentas.

La violencia que amenazaba procedía de un claro choque de propósitos. Mientras para los indígenas la mayor protección de sus intereses se daba a partir de la defensa de sus costumbres, para las autoridades civiles y eclesiásticas, y para los ladinos locales, tales costumbres eran de cuestionable valor o "nada útiles"⁵. En el vecino corregimiento de Chimaltenango, mayormente indígena, considerada la antesala de Los Altos, pero más apegado al Centro, los problemas eran visibles desde 1847. En ese año, mientras se jactaba de sus obras públicas el Corregidor Braulio Cividanes, y asentaba que los indígenas estaban de acuerdo con ellas, ya había peligro de tener que parar el trabajo por falta de fondos. Los indígenas acusaban que el juez preventivo nombrado por el corregidor actuaba como déspota, mientras que éste contestaba que la defensa de "antiguas costumbres" era una farsa porque "Ojalá las tubieran! pero cuando a las mas corrompidas acciones le dan el nombre de costumbres será conveniente dejarlos en ellas? Si concerváran aquellas, las poblaciones de indígenas no caminarían como sucede a su destrucción". Tanto ladinos locales como incluso el mismo cura parecían compartir el parecer del juez en contra de las costumbres de los indígenas⁶.

⁴ Véase Archivo General de Centroamérica (AGCA), Ciudad de Guatemala, Legajo 28575, Exp. 28, fs 1-6, donde el 13 de febrero de 1858 el Corregidor de Quezaltenango manda informe al gobierno general y hace una virtual contabilidad de los recursos de todos los pueblos de su departamento, destacando las obras públicas del pueblo ladino de Sahcajá. Sobre promoción del comercio véase AGCA L28575, Exp. 36, fs 1-9.

⁵ Esta expresión es del Corregidor de San Marcos, Francisco de P. García de Salas, el 10 de abril de 1860. Véase AGCA L28580 Exp. 40, fs 1-23.

⁶ AGCA L28537, Exp. 56, 20 fs., y L 28538, Exp. 57, 36 fs.. Las expresiones del juez preventivo son del 24 de abril de 1847.

En Huehuetenango el 5 marzo de 1847 el gobierno y municipios indígenas pedían que las multas de cárcel pagadas por indígenas ingresaran como fondos a su municipalidad. Consultada la municipalidad ladina, no se oponía pero expresaba el 9 de abril maliciosamente que había una “caja real” que manejaban los indígenas y había que ver a lo que se dedicaba. Contestaban los indígenas el 16 de abril de 1847 diciendo que de los réditos de la caja se pagaba a las autoridades indígenas una cantidad y se cubría el costo de la cera de la Iglesia de todo el año. Sin embargo, la insistencia de los indígenas en lo relativo a las multas hizo que el gobierno determinara aceptar la propuesta original, pidiendo solamente que el corregidor vigilara la inversión del dinero en la Cofradía de la Virgen como se había pedido. Añadía “que esta medida se tome con prudencia y sin causar descontento al pueblo”⁷.

En enero de 1847 corría el rumor de que el Presidente Rafael Carrera había pospuesto una visita al Oriente del país para emprender una gira por los departamentos occidentales de Los Altos⁸. Mas si esta visita se hizo, no parece haber dejado huella. Sólo después de la caída de Carrera en agosto de 1848, y la separación y nueva derrota de los altenses en seguida, comenzó una serie de actividades que apuntaban hacia una nueva política central para esa parte de la República. Luis Molina, miembro de una familia prominente del centro, pero él mismo con experiencia como juez en los Altos, fue nombrado para llevar a cabo la reorganización de Los Altos⁹. Nuevos corregidores fueron nombrados a los departamentos de la provincia recientemente insurrecta y se decidió actuar con nueva energía en el gobierno civil y militar:

que siendo en extremo trascendental al orden público que tome incremento la facción q en 26 de agosto se levantó en Quezaltenango, que ella ha causado un trastorno gral en todos los ramos de la admon de los departamentos de los Altos: que no ha sido posible reducirlos al orden pr los medios suaves qe se han empleado por el Gbno y su representante: en fin que el Ejecutivo se haría responsable de los males qe pesan sobre aquellos pueblos sino pusiese en acción todos los arbitrios qe la ley ha puesto a su disposición. Por cuyos motivos es llegado el caso de obrar con toda la energía qe demandan las actuales difíciles circunstancias (18 octubre, 1848, de parte de Luis Molina, interpretando lo avisado por el presidente)¹⁰.

⁷ AGCA L28538, Exp. 64, 8 fs.. El gobierno aprobaba la opinión del fiscal en esta materia el 23 de junio.

⁸ AGCA L28538, Exp. 74, 6 fs..

⁹ AGCA L28544, Exp. 242; L28544, Exp. 249; L28544, Exp. 253. En 1847 Luis Molina fue Juez de Primera Instancia en Quezaltenango. Véase la comunicación del 30 de setiembre de 1847 firmada por él, en el Legajo “Corregto Depto de Los Altos y otros dptos 1852”, Paquete 56, Archivo de Gobernación, Quezaltenango, Guatemala.

¹⁰ AGCA L28544, Exp. 258, 2 fs.; L28547, Exp. 175; L28547, Exp. 178, 9 fs.; L28547, Exp. 218, 3 fs.; L28544, Exp. 285. El proceso de nombrar corregidores fieles comenzaba en noviembre de 1848, pero seguía en junio de 1849.

Parte de la nueva política era contar con que la jerarquía católica pusiera en orden y vigilara la conducta de los curas en Los Altos, que tenían la tendencia de dejarse llevar por los bríos separatistas¹¹. Otra incluía el envío de manuales militares para favorecer el sentido del deber y la disciplina, así como poner en orden cuestiones de ordenanzas y tácticas militares convenientes¹². En Quetzaltenango se autorizó un nuevo código de policía¹³.

Una pieza clave de la nueva política era la alianza que se pretendía entre el Centro y los indígenas de Los Altos. Dentro de esta política, lo más llamativo era la persona del popular caudillo Rafael Carrera, exilado en agosto de 1848 pero de regreso triunfal a Guatemala desde julio de 1849. Sólo que primero había que ganar la batalla contra los rebeldes del Oriente de la República, confabulados con fuerzas de El Salvador y Honduras. Esto sólo pudo lograrse el 2 de febrero de 1851. De modo que se atrasó la implementación de una verdadera política de nuevo cuño para Los Altos. Esta empezó, a finales de 1851 y principios de 1852, con errores notables de percepción por parte del General Carrera, nuevamente presidente.

En marzo de 1852 Carrera escribía al gobierno desde Quetzaltenango informando que su arribo se había dado entre el gran concurso de las municipalidades y comunes del departamento. Asentaba categórico:

Tanto aquí como en Totonicapán y Sololá, la exigencia mayor de los pueblos consiste en sus cuestiones de tierras, de las cuales me he ocupado con el Sor. Auditor; pero son de tal naturaleza las más de ellas, que no pueden resolverse, sino es después de un detenido examen y sobre el terreno para fijar en el, los linderos y mejoras y de este hebitar las continuas desabeniencias en que viven los indios.

Carrera urgía que se presentaran el Consejero Juan José Flores y un agrimensor. A su vez, después de diversas dilaciones, el 3 de mayo de 1852 Flores informaba al gobierno desde el departamento altense de Sololá haber resuelto “las más de las cuestiones de tierras q había en este departamento”.

Poco después, sin embargo, Flores moría en Huehuetenango. Las cuestiones de tierras no tendrían una resolución expedita y definitiva, pero además se agregaría a ellas una lucha en torno a los fondos económicos, las costumbres y la autoridad en los pueblos

¹¹ AGCA L28544, Exp. 286; L28544, Exp. 287. Se refiere aquí a finales de 1848.

¹² AGCA L28547, Exp. 173, 3 fs. Se aprobó la impresión de un **Prontuario Militar**, compilado por el Mariscal de Campo Francisco Cáscara, el 18 de junio de 1849.

¹³ AGCA L28557, Exp. 121. Se dio la aprobación del nuevo reglamento de policía de Quetzaltenango el 7 de octubre de 1852.

indígenas. El agrimensor Anastacio Muñoz comunicaba al gobierno el 24 de mayo de 1852 que esperaba órdenes y que no había recibido recursos. Añadía con claridad:

que los Pueblos tampoco han dado nada, corriendo entre ellos la voz: que el Exmo Sor Presidente de la República, en su visita a Los Altos, les ofreció que el Gobierno pagaría a los individuos de la Comisión¹⁴.

Así, se manifestaba una actitud evasiva de los indígenas ante esta política renovada del Estado guatemalteco.

No era nuevo. Además de lo que ya se ha visto, el 24 de diciembre del año de 1851 el Corregidor de Quetzaltenango, J. Ignacio Irigoyen detallaba los fondos necesarios para construir cárceles en la cabecera departamental, y señalaba el problema heredado de que los pueblos no querían contribuir con el dinero que se requería. Pedía que se le anticiparan fondos y que aún contribuyera “la hacienda pública con alguna parte, pues de lo contrario se eternizará esta obra, y aun quedará incompleta”. Admitía que los pueblos ponen “los jornales y materiales, que pueden proporcionar sin repugnancia y perjuicio” y que quizá esto rebasaba lo que se les exigiera en dinero.

En respuesta el gobierno central le autorizaba ocupar temporalmente fondos nacionales, insistía en el reclutamiento de donativos locales, pero aclaraba que no se podía “en las circunstancias hacerse erogaciones de la Hacienda pública”. En cambio, pedía que recogiera los sobrantes de los fondos municipales “de cada pueblo”¹⁵.

Nuevamente en 1852 el Ministerio insistiría: “Se previene a los Corregidores remitir las cuentas municipales y una razón del número de fondas (de aguardiente) que hay en cada departamento”. Se trataba una vez más de captar los ingresos de las municipalidades, incluso lo que correspondiera por el expendio de licor. Entre las diversas respuestas, no se dejaba de mencionar que había problemas con los pueblos para cumplir este encargo¹⁶.

Paralelamente a las visitas del Presidente Carrera desde principios del año 1852, y del Consejero de Estado Juan José Flores con un agrimensor desde abril, se realizaba la del Ingeniero Augusto van de Gehuchte desde febrero de ese año. Mientras Flores se dedicaba a la solución de problemas de tierras y a revisar las instancias jurídicas locales, van de Gehuchte tenía como encargo la revisión de edificios públicos y caminos. Esta promoción de la presencia pública del Estado y mejora de caminos era tarea de los corregidores, y por ende despertó ciertas expectativas, pero parece que la visita de van de Gehuchte prometía más de lo que cumplió¹⁷. El Corregidor de Quetzaltenango, J. Ignacio Irigoyen, se mostraba francamente decepcionado por las evasivas de van de Gehuchte ante los grandes

¹⁴ AGCA L28555, Exp. 17, 27 fs.

¹⁵ AGCA L28555, Exp. 5.

¹⁶ AGCA L28555, Exp. 18.

¹⁷ AGCA L28555, Exp. 32; L28555, Exp. 34, L28555, Exp. 37.

planes de desarrollo carretero que le había expuesto, y el Corregidor de Huehuetenango, Andrés Fuentes informaba que van de Gehucte no había llegado a ninguno de los pueblos de su departamento, pero que el interés mayor era sobre una próxima visita del presidente mismo, ya que los pueblos “lo esperan ansiosos para manifestarle sus necesidades y protestarle su adhesión y respeto”¹⁸.

Mientras van de Gehucte iba a desencantar a los ladinos de Los Altos en relación con sus planes de desarrollo, las demás actividades sobre tierras y edificios públicos se prolongaban¹⁹. Reiteradamente se demostraba que el costo de las obras públicas recaería en los pueblos. En julio de 1853, la construcción de una casa departamental en Totonicapán requirió el reparto del gasto entre las municipalidades de la comarca²⁰. En su lucha al respecto, el Estado no gozaba del apoyo de una Iglesia realmente vigorosa. El 16 de noviembre de 1857 el Arzobispo de Guatemala se decía “acosado” por la falta de sacerdotes para la diócesis. Manifestaba la necesidad de crear un “colegio clerical” en la capital cuanto antes. Aseguraba que tal colegio “engendraría el trabajo asiduo, la disciplina de conducta a la par que amor al estudio, y una regularidad, que asegurase el aprovechamiento del clero”. Reclamaba asimismo que el superior del colegio brindara al arzobispo “los informes que necesita sobre la bondad positiva de costumbres de los que esperan al Sacerdocio, como también sobre sus verdaderas inclinaciones”, lo cual representaba una “ventaja inmensa, respecto a la situación actual”. Virtualmente confesando la lamentable situación existente, insistía que se trataba, pues, de “la necesidad urgente de procurar por todos los medios posibles la formación de un clero secular, tal cual la Iglesia y el país le han menester”²¹.

Con una Iglesia que confesaba sus propias debilidades, y que históricamente no había logrado una plena evangelización en Los Altos, con un Estado cuyo proyecto de obras “hormiga” requería reclutar mano de obra, materiales y dinero de las comunidades, así como incidir en los mandos internos de los pueblos, la situación estaba lista para problemas crecientes y disgustos potencialmente incontrolables. Los registros del Ramo de Gobernación y Justicia Eclesiástica del AGCA ofrecen numerosos casos de confrontación para el segundo lustro de la década de los cincuenta.

¹⁸ AGCA L28555, Exp. 32 y L28555, Exp. 51.

¹⁹ Van de Gehucte defraudaría la expectativa ladina sobre el desarrollo del puerto de Champerico, sugiriendo el 25 de febrero de 1852 que por motivos políticos de mayor control desde el Centro se desarrollara en el Municipio de Mazatenango, más próximo a la Ciudad de Guatemala. Véase AGCA L28555, Exp. 41. La labor de agrimensura, por su parte, no logró resultados tan inmediatos o ciertos. Véase AGCA L28560, Exp. 143.

²⁰ AGCA L28560, Exp. 126.

²¹ AGCA L28576, E96, 4 fs.

Casos extremos pueden hallarse según el grado de mayor cercanía o apartamiento de los pueblos indígenas. Por ejemplo, en el pueblo de Tejutla en el Corregimiento de San Marcos, donde la población ladina era ya muy nutrida, la queja ladina prevaeciente era que en las obras públicas emprendidas los indígenas cooperaban poco. Mientras tanto, los indígenas se quejaban de que su municipalidad había sido subordinada a la de ladinos, perdiendo su autonomía, se les obligaba a costear dichas obras y otros gastos con su dinero, aparte se les exigían tequios y por diversos ajustes administrativos se les rebajaba el número de sus contribuyentes según criterios que les eran ajenos²².

Entre tanto, el secretario del Corregimiento, Mariano Guillén, aseguraba el 14 de abril de 1860 que las obras no podían llevarse a cabo sin la colaboración de los indígenas. La tensión dio lugar a una movilización de la población autóctona, misma que fue respondida con el envío de tropas. Mas cuando el corregidor insistía en que los indígenas fuesen castigados, cobrándoles el costo del despligue militar, el gobierno central los exoneró.

En el apartado pueblo de Cotzal, en el Corregimiento de Huehuetenango, el único representante de las autoridades del Estado era el cura Baltazar Balduino, que visitaba periódicamente desde su Parroquia de Santa María Nebah. Balduino encontraba que no obstante la reciente visita del Presidente Carrera a Huehuetenango, y su parlamento con representantes de los pueblos, en Cotzal había una abierta rebeldía. Ya no se cobraba el fondo de comunidad y el gobernador llevaba a cabo acciones que desafiaban toda idea de autoridad del cura y el cristianismo. Así lo expresaba el cura Balduino:

Entre los indios son todavía frecuentes las supersticiones hijas de la ignorancia, que hacen por si solos en sus casas o en sus bosques. Empero que un gobernador, valido de la ausencia del Cura se haya puesto publicamente á la cabeza del pueblo en union del fiscal ya difunto; que llame á la bruja lacandona Xelop harto conocida de años atras por sus embustes, por haber sido presa y castigada por tantos Curas, hasta que los mismos Chaules tales como son, se engañaron y le habian quemado la casa y poco habia faltado a que no la mataran; que el haya impulsado ritos de la gentilidad y dejado ejecutar dentro del mismo Templo; que haya entregado en pago á la bruja un dinero de la Iglesia que el pueblo cristiano habia dado en ofrenda colectada por celo del fiscal p^a el culto; y que haya mandado llamar con pregones la muchedumbre, juvenes y muchachas, p^a que lo presenciáran, quedando en terminos finales acusado de tales entierros á un Cura, lo que equivale á una tendencia de hacer aborrecer al pueblo la adminstr^a parroq.l, eso ya constituye un caso excepcional²³.

²² Ibid.

²³ AGCA L28575, Exp. 4; f. 1-8.

Entre septiembre y octubre de 1858 la confrontación llegó a su máxima expresión. Después que el gobernador se dio de golpes con el fiscal indígena de la Iglesia, nombrado por el Padre Balduini, se fugó del pueblo y presentó una queja directamente en la Ciudad de Guatemala al presidente de la República. Mientras el Padre Balduini y el corregidor departamental se encontraban obligados a rendir informes y procurar desacreditar al gobernador, el pueblo de Cotzal había quedado dividido y enfrentado entre los que apoyaban al gobernador, y los que se aliaban con las autoridades indígenas nombradas por Balduini para las funciones de la Iglesia, y para crearse apoyos locales. En su carta al presidente, el gobernador pedía que se mantuviera el nombramiento local, por el pueblo, de dichos funcionarios para actividades del culto, alegando que se estaban violando antiguas costumbres con el procedimiento de Balduini.

Paralelamente, el 23 de marzo de 1860 el Obispo de Camaco, Auxiliar de Guatemala, se quejaba de “la obstinación insuperable de la clase indígena por sostener lo que llaman costumbre”, refiriéndose a un problema en San Francisco el Alto, en el Corregimiento de Totonicapán²⁴. Allí los indígenas procuraban escapar del pago de servicios personales, raciones y primicias al cura, acusando que tales cobros eran indebidos e ilegales, estando fuera del cuadrante estipulado para el Arzobispado. Argumentaban que su miseria se profundizaba por este inicuo sistema y que su falta de prosperidad se debía a él. Ofrecían pagar derechos parroquiales según se les asignaba a los indígenas en el cuadrante. El obispo auxiliar, sin embargo, aseguraba que jamás pagarían semejantes derechos por su “suma resistencia ... al establecimiento de un nuevo impuesto aunque sea para exonerarlos de otro mayor y más gravoso”²⁵.

La municipalidad vecina de San Cristóbal el Alto se quejaba en septiembre de 1858 de que la cooperación exigida para la reparación de la Iglesia iba a gravar a los individuos en 3 o 4 pesos anuales, que era más de lo que se daba del derecho de comunidad. Quería ser exonerada pero el corregidor, respaldado por el fiscal del gobierno central, opinaba que sólo se limitara a la mitad de la contribución. La municipalidad y gobernador de San Cristóbal consideraban por su parte que “la carga será onerosa”. El Corregidor, José Rodríguez, explicaba la situación el 9 de octubre de 1858:

Cuando los fondos municipales han estado bajo otro pie, ellos han sufragado los gastos de obras públicas; pero en Sn. Cristóbal hoy, solo hay una existencia de poco más de doscientos pesos, y en sus ingresos y egresos aparece mensualmente un deficit de seis a ocho pesos sin haber ocurrido gastos extraordinarios, por manera que, sin el ramo de comunidad que corresponde al presente año, dichos fondos se extinguirán y la Escuela habría de suprimirse²⁶.

²⁴ AGCA L28580, Exp. 38, fs. 1-22

²⁵ Ibid.

²⁶ AGCA L28576, Exp. 112, 6 fs.

El impuesto de comunidad era asunto en disputa, y donde se daba una resistencia peligrosa. Dicho pago era indispensable para efectuar las obras públicas que pretendía el gobierno. Las comunidades de San Antonio Sija y San Francisco el Alto relacionaron su oposición con los excesivos pagos que tenían que realizar por diversas vías al cura párroco. El derecho de comunidad se había suspendido durante dos años por la epidemia de cólera pero el gobierno insistía en que ahora se pagara para no dar "un ejemplo pernicioso". El Corregidor de Totoncapán asentaba categórico el 20 de junio de 1859:

No se cuenta en los pueblos de indígenas con otro recurso que el fondo de comunidad: si no se cobra esta (sic) nada podra hacerse en beneficio de dhos. pueblos; pero para cobrarla se necesita de alguna enerjia, por que con motivo de no haberse cobrado en dos años, quieren algunos de dhos. pueblos hacer costumbre el no pagarla, y aunque no haya escuelas ni se les proporcione ningun otro bien²⁷.

El 13 de agosto de 1859 el corregidor puntualizaba que la renuencia al pago del derecho de comunidad era general y cualquier excepción tendría que otorgarse a los demás pueblos. Reiteraba que:

entonces, no contandose con fondos ninguna mejora material podria hacerse, por que para el efecto no es bastante el trabajo personal de los pueblos, se necesitan tambien recursos pecuniarios; y lo que es mas se suprimirian las escuelas primarias por no haber con qe proporcionarse útiles ni con que dotar á los Preseptores²⁸.

Caso particular es el de los gobernadores, que en el planteamiento del gobierno conservador debían servir de correas de transmisión de los proyectos gubernamentales a las comunidades. En la práctica, sin embargo, solían ser instrumentos tanto de su propio poder como de la autonomía de las poblaciones indígenas. Ya se ha visto el caso de Cotzal, en Huehuetenango. En Cantel, en el Corregimiento de Quetzaltenango, el corregidor decidió prescindir por un tiempo del gobernador, apoyándose en los alcaldes y la corporación municipal, ya que no hallaba forma aún de llegar a un acuerdo con el gobernador²⁹. En Mazatenango, Corregimiento de Suchitepéquez, el corregidor intentaba nombrar a un gobernador que congeniara con él, la municipalidad de ladinos y el párroco, por el carác-

²⁷ AGCA L28578, Exp. 116, fs. 1-4.

²⁸ Los pueblos vecinos de San Cristobal y San Francisco trataban de ponerse de acuerdo para hacer un recurso común al respecto. Por su parte, el gobierno avisaba al Obispo de Camaco en agosto de 1859 que se debían limitar los obros hechos por los curas a los indios. Véase AGCA L28579, Exp. 185, fs. 1-6.

²⁹ AGCA L28575, Exp. 28, fs. 1-6. Comunicaba su decisión al gobierno central el 13 de febrero de 1859.

ter díscolo y poco cooperativo que alegaba había mostrado el anterior. Mas el 23 de abril de 1858 la municipalidad de indígenas impugnaba su procedimiento de tal modo que quedaba claro que no consentían que los hiciera a un lado en violación a la normatividad vigente en tales nombramientos³⁰. Al año siguiente la parcialidad indígena de este pueblo también exigía reducción de los servicios de un tequio que solían realizar³¹. Las necesidades del gobierno en su labor de promoción de obras e inclusión de la población indígena hacían de los gobernadores un estorbo y motivo de contienda latente.

Las fricciones a que aluden estos casos se mezclaban con un profundo sentido de agravios y añejos resentimientos étnicos. La comunidad de Tejutla en el Corregimiento de San Marcos, que tuvo que ser controlada por la fuerza en 1860, había acusado a los ladinos de querer envenenarlos durante la epidemia de cólera en 1857. El asesinato de una importante figura del comercio de Quetzaltenango quedaba impune porque los indígenas rehusaban denunciar a los responsables, aunque el corregidor juzgaba que el crimen había sido público. Los indígenas encarcelados como sospechosos causaban zozobra entre los pocos ladinos locales, porque temían estos una “sublevación” indígena para liberar a los presos. El Corregidor Manuel Fuentes Franco insistía, ante el gobierno central:

Me parece que en la presente situacion se hace absolutamente nesasario mantener un pie de fuersa competente para sofocar en su oportunidad las manifiestas tendencias de la clace aborigena, entre la cual germina la idea de estinguir á la ladina en la primera ocaion que se le precente. Tales son los partes que se me han dado de varios pueblos de esta comprehencion en los cuales por favor de la divina providencia aun no ha aparecido la epidemia de colera³².

En Sacapulas, Totonicapán también hubo un “motin ó asonada” a propósito de la epidemia de cólera en 1857. Un joven ladino, Mariano Marroquín, fue agredido en su expendio de licor principalmente por el indígena Pedro Lutzuy. Primero con argucias y amenazas, y luego con el uso de la fuerza, un gran número de indígenas extrajeron a Lutzuy de la cárcel. En el zafarrancho consiguiente hubo heridos entre los ladinos, y heridos y tres muertos entre los indígenas. El deponente, el juez preventivo Julián Muñoz, aseguraba que “su objeto, segun los mismos indios era matar á cuanto ladino hubiese”. La correlación numérica de fuerzas, aseguraba, era negativa para los ladinos, siendo quince éstos y cuatrocientos o quinientos los indígenas, “no respetando los amotinados las persuasiones, ní las amenazas qe su Párroco le hacía”. Antes de calmarse la situación, los indígenas dieron muerte a dos ladinos. El deponente ladino acusaba al “estudiante” e

³⁰ AGCA L28575, Exp. 18, 3 fs.

³¹ AGCA L28578, Exp. 153, fs. 113.

³² AGCA L28573, Exp. 170, fs. 1-5.

indígena Bartolo Cruz, procedente de Quetzaltenango pero residente en San Francisco el Alto, de ser “el promotor de las reveliones en este Pueblo y aun en Cunen”. Muñoz se horrorizaba de que “el Gobernador era el qe. al frente de los tumultos de indios gritaba y los concitaba á la sublevacion, al extremo de tirar la vara y decir q.e igual cosa harian las demas Autoridades del pueblo”, para luego ser secundado por alcaldes y calpules³³.

En su informe del 30 de enero de 1858, el Corregidor Andrés Andreu del Corregimiento de Huehuetenango reportaba, el mes de noviembre del año anterior:

á la zazon que el colera causaba los mayores destrosos en los Pueblos de Chimaltenango y San Pedro Necta, apareció en ellos un individuo orijinario de Chiapas, que bajo el titulo de Rey Dios o hijo del Espíritu Santo y la Tierra, comenzó á sublevar dichos Pueblos, encontrando la misma acogida en los de San Juan, Colotenango y otros, exijiendo por todas partes los homenajes de un Dios y las contribuciones de un Rey; y aunque su conducta era estraña y de la mas notable inmoralidad, su propaganda y sus ideas subversivas, encontraron algun éco en estos infelices Pueblos qe, por ignorancia ó por malicia cayeron en la red.

Sin embargo, el Presidente Carrera llegó oportunamente al corregimiento y pronto aplicó “el condigno castigo”³⁴.

Un año después, no obstante, se presentaba un fenómeno similar. En un paraje fuera del pueblo de Santa Eulalia, también en Huehuetenango, denunciaba el alcalde primero de la Municipalidad de San Pedro Soloma que:

sobre la montañia ha aparecido un muchacho proclamandose Dios, y al cual rodean y venéran ya los mas de los indijenas de aquellos lugares y aun los del mismo pueblo de Santa Eulalia. Que se concerba en una fiesta perpetua, y que tiene reunida una gran suma de dinero: que le extienden vela como á Ser divino y le custodian mas de sesenta hombres armados.

Se temía un “trastorno social”, sin que se supiera exactamente que curso tomarían los sucesos. El nuevo corregidor departamental, Manuel Fuentes Franco, pedía consejos al gobierno central sobre el uso de fuerza para reprimir el movimiento, y consultaba sobre el número de tropas que se podían poner a sus órdenes³⁵.

En conclusión, deben verse en el mismo horizonte la nueva política del gobierno, la disposición creciente en las comunidades indígenas a la disputa y la violencia, la naturaleza más ríspida de las relaciones interétnicas, y la aparición de mesías indígenas que

³³ AGCA L28573, Exp. 154, fs. 1-12.

³⁴ AGCA L28575, Exp. 36, fs. 1-9.

³⁵ AGCA L28579, Exp. 332, fs. 1-2

conmovían a las etnias alteñas. Estos fenómenos se conjuntaban en momentos en que estaban los indígenas más a la defensiva de lo que había sido el caso en los tiempos anteriores, cuando se les dejaba mayormente bajo sus autoridades locales, para hacer sus prácticas según costumbre. Fueron las necesidades del Estado por asentar sus reales en las comunidades, e incluir a éstas dentro de una naciente concepción de ciudadanía, lo que precipitó la violencia y la renovada búsqueda de un retorno a los viejos tiempos, esgrimiendo el argumento de las costumbres y las leyes, o tomando los rumbos de una confrontación más directa y la afirmación de lo propio a través de movimientos mesiánicos. Como lo dijo la Municipalidad indígena de Momostenango el 17 de mayo de 1858 al Corregidor de Totonicapán: “Ila tenemos miedo delante los Ladinos por que Ila tiene mala Boluntad”. Agregaban “somos autoridad, y solo a su mersed, esta sobre nosotros somos su mision hijos pior no saBemos Blar en Castilla y aemos Rendidamente ante asu mersed”³⁶.

Contrariamente a lo que había planteado el Presidente Carrera a principios de 1857, al emprender la nueva política activa del Estado de Los Altos, la tierra no era el problema casi exclusivo allí. Lejos de ello, el problema central en Los Altos era la autonomía de las municipalidades indígenas, que dependía de la tierra pero consistía de un conjunto mucho mayor de valores y tradiciones, o de la costumbre, como se solía decir. El regimen conservador sostuvo su política social en un renovado esfuerzo por incorporar a las municipalidades a la jerarquía de mando de la República. Al hacerlo, atizó viejos rencores, despertó nuevos recelos y precipitó un ciclo de mesianismo indígena que ofreció un antídoto fugaz a una amenaza creciente. La década de los sesentas llegaría para acentuar esta crisis, volviendo el asedio a las tierras un asunto candente en las áreas cálidas de Los Altos al consolidar allí la expansión del cultivo del café (Vásquez Ramírez 1980; McCreery 1994: 163-166; Woodward 1993: 382-383; Rubio Sánchez 1953-54: 169-238).

³⁶ AGCA L28576, Exp. 139, 9 fs.

BIBLIOGRAFÍA

Carmack, Robert M.

1995. *Rebels of Highland Guatemala, The Quiche-Mayas of Momostenango*. Norman y Londres, University of Oklahoma Press.

Castellanos Cambranes, Julio

c.1983. *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Guatemala, Editorial Universitaria.

Connaughton, Brian

1997. Moral social y contrarrevolución: nueva normatividad socio-gubernativa en Guatemala, 1839-1854. *49° Congreso Internacional de Americanistas*, 7-11 de Julio. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador.

Fry, Michael F.

1988. Política agraria y reacción campesina en Guatemala: la región de La Montaña, 1821-1838. *Mesoamérica* 15: 25-46.

MacLeod, Murdo y Robert Wasserstrom

1983. *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the History of Ethnic Relations*. Lincoln y Londres, University of Nebraska Press.

Manuel Rubio Sánchez

1953-1954. Breve historia del desarrollo de café en Guatemala. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* 27: 169-238.

McCreery, David

1994. *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford, Stanford University Press.

Miceli, Keith L.

1974. Rafael Carrera: Defender and Promoter of Peasant Interests in Guatemala, 1837-1838. *The Americas* XXXI, No. 1: 72-95.

Pineda de Mont, Manuel

1978. *Recopilación de las leyes de Guatemala*. Guatemala, Imprenta de La Paz, 2 vols..

Riekenberg, Michael

1993. Die Rebellion der montañeses im Südosten Guatemalas (1837/38) und der Machtaufstieg Rafael Carreras. *Ibero-Amerikanisches Archiv, Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte*, 19 (1/2): 37-62.

Taracena, Arturo

1997. *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*. Guatemala, Editorial Porvenir, Cirma y Delegación Regional de Cooperación Técnica y Científica del Gobierno de Francia.

Vásquez Ramírez, Antonio

1980. Consideraciones sobre la destrucción de la propiedad comunal en Guatemala (1850-1871). Tesis de licenciatura en Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala.

Williford, Miriam

1972. Las Luces y La Civilización: The Social Reforms of Mariano Gálvez. *Applied Enlightenment: 19th Century Liberalism* (publicación núm. 23 del Middle American Research Institute: 33-41): New Orleans, Tulane University.

Woodward, Ralph Lee, Jr.

1981. *Privilegio de clase y desarrollo económico, Guatemala: 1793-1871*. San José, EDUCA.

1982. Liberalismo, conservadurismo, y la actitud de los campesinos de la montaña hacia el gobierno del Guatemala, 1821-1850. *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala* LVI (enero-diciembre): 195-210.

1993. *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-1871*. Athens & London, The University of Georgia Press.

**PODER EPISCOPAL Y PODER CAPITULAR EN LUCHA:
EL CONFLICTO ENTRE EL OBISPO MALVAR Y PINTO
Y EL CABILDO ECLESIAÍSTICO DE BUENOS AIRES
POR LA CUESTIÓN DE LA LITURGIA**

ROBERTO DI STEFANO*

* Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Resumen

Este artículo analiza un conflicto por los usos litúrgicos vigentes en la catedral de Buenos Aires que enfrentó al obispo y a su cabildo en 1782. El pleito revela el alcance de las tensiones generadas por el ejercicio del poder en la Iglesia y por la confrontación entre distintas concepciones eclesiológicas. En esta perspectiva, una disputa en la que aparentemente se debaten sólo cuestiones de ceremonial se nos revela en su cabal significación: pone al descubierto la tendencia a la autonomía del cabildo eclesiástico frente a las prerrogativas episcopales. Tal tendencia constituye uno de los muchos elementos de conflictualidad latentes en una diócesis colonial que, en la segunda mitad del siglo XVIII, adquiere mayor relevancia mientras la metrópoli se desliza hacia su ruina, y puede considerarse primicia de los fermentos político-religiosos que se manifestarán a partir de 1810.

Abstract

This article analyzes a conflict at the Cathedral of Buenos Aires, in which the Bishop of Buenos Aires and the Ecclesiastical *Cabildo* confronted one another. The dispute reveals the extent of the tensions generated by the exercise of power in the Church and by the confrontation between differing ecclesiological conceptions. From this perspective, a dispute in which all that is apparently debated are questions concerning church ceremonial unveils itself to us in its full significance: it reveals the Ecclesiastical *Cabildo's* tendency towards autonomy in the face of episcopal prerogative. Such a tendency constitutes one of the many elements of conflict latent in a colonial diocese, which during the Eighteenth Century acquired increased relevance as the Metropolis slipped towards ruin, and it may furthermore be considered an anticipation of the political-religious ferment which would manifest itself in 1810.

INTRODUCCIÓN

Lo que aquí denominamos la “cuestión de la liturgia” fue un curioso conflicto eclesiástico que tuvo lugar en 1782 y que como otros pleitos políticos coloniales puede parecer a primera vista banal. De hecho, a nuestro juicio, el único historiador que por lo que nos consta se ocupó de él hasta ahora, el Padre Cayetano Bruno (1970:306-310), lo trata e interpreta con excesiva superficialidad: define la disputa como “asunto baladí”, propone como sus causas “la tosudez del cabildo [eclesiástico]” y acusa a los protagonistas de dar muestras de “ánimo quisquilloso y nimio” y de “puerilidad mezquina”. Intentaremos mostrar en el presente trabajo que, por el contrario, nos encontramos frente a un episodio extremadamente rico de significados, a un enfrentamiento que -como ocurre en general con los conflictos de etiquetas y de ceremonial en las sociedades de Antiguo Régimen¹- expresa sutilmente encendidas disputas de poder. En este caso particular, como veremos, el desafío consiste en percibir, en las palabras y en los gestos de los protagonistas, algunas de las contradicciones que laceraban a la Iglesia colonial y que tendrán, nos parece, importancia primordial cuando el siglo XIX vea estallar las revoluciones de independencia.

CRÓNICA DEL CONFLICTO

La cuestión se inició en mayo de 1782 cuando el capellán de coro y maestro de ceremonias de la catedral, Mateo José Alonso, redactó un memorial dirigido al obispo -y sugerido por éste- que denunciaba como incorrecta una práctica litúrgica que consistía,

¹ La referencia obligada, cuando se trata de cuestiones de etiquetas y ceremonial, es N. Elias (1982), y en particular el capítulo V, “Etiqueta y ceremonial”, en el que el autor nos ofrece un agudo análisis de la cuestión para el caso de la fastuosa corte de Luis XIV. Una buena lectura de los conflictos de etiquetas de la segunda mitad del siglo XVIII relacionados con la Iglesia rioplatense ha sido realizada por F. Urquiza (1993). Más recientemente, J. C. Garavaglia ha ofrecido una visión más general del problema (1996).

según testimonio posterior del canónigo magistral, en que así q.do se dicen las Antifonas de visperas Maitines, y Laudes, como los Responsorios mayores, y menores, separan todos, y se mantienen en pié hasta su conclusion², además de hacerlo durante el rezo del Gloria Patri. Inmediatamente el cabildo dio vista del memorial al canónigo magistral Maziel, encargado de la defensa de los derechos de la Iglesia y de los fueros del cabildo, para que lo analizara y se expidiese sobre el asunto. Pero mientras Maziel elaboraba su parecer las palabras dejaron paso a los hechos; los capellanes de coro comenzaron a permanecer:

“sentados al tiempo, que se dicen las Antifonas de visperas, maitines y Laudes, y Responsorios delas Lecciones, sin embargo de ponerse en pié los demás, y aun el mismo S.r Dean, Dignidades, y Canonigos”³,

con lo que el rezo del oficio se transformó en el curioso espectáculo de un coro a movimientos alternados, “con el escandalo de que el Pueblo viesse, en un ministerio tan sagrado, sentados à los inferiores, estando lebantados los Superiores”⁴.

La respuesta de Maziel lleva fecha 18 de mayo y sostiene, naturalmente, opiniones opuestas a las del maestro de ceremonias Alonso. Considerada la situación, el cabildo decidió el 3 de junio invitar a los rebeldes a deponer su actitud y lo consiguió parcialmente: una semana más tarde Alonso y otros dos capellanes habían acatado ya las directivas del cuerpo y se mantenían intransigentes sólo los pbros. Mansilla y Jaunzaraz. Éste último llegó incluso a desafiar abierta y públicamente la orden de abandonar el coro esa misma mañana:

“haviendosele pasado orden [...] para que no assistiese al Coro à rezàr el oficio Divino, [...] desprecio el mandato, y se presentò en el Coro, en que se mantuvo, àpèsar delas repetidas reconvenciones que en el mismo acto se le hicieron por parte de todos los Señores deel Cavildo, y à presencia de el Pueblo, que a la zazon se hallaba en la Iglessia, no queriendo moverse de el lugàr en que se hallava dentro de el Coro, y de que se le ordenaba salir”⁵.

² AGN IX 31-4-2, Justicia, Leg. 13, expte. 281, “Recurso del Venerable Dean yCavildo Eclesiastico dela Sta Iglesia Cathedral de Buenos Aires, sobre quelos capellanes de Coro, han echo lanobedad dehinobar laLaudable costumbre, de nolebantarse alpto de entonar las Antifonas, Gloria Patri xa siendo assi quelas Dignidades yCanonigos, se ponen empie, porser deynmemorial practica, y costumbre” [Año 1782], ff. 3-3v.

³ AGN IX 31-4-2, expte. 281, f. 3.

⁴ AGN IX 31-4-2, expte. 281, Acuerdo del cabildo del 3 de junio de 1782, ff. 9-11.

⁵ AGN IX 31-4-2, expte. 281, Auto del cabildo eclesiástico, ff. 13-14.

La situación, ya tensa, llegó a un punto de ruptura total cuando esa misma tarde el obispo asistió sorprendentemente al oficio acompañando a quienes habían sido expulsados por el cabildo. Más aún, el prelado no sólo restituyó a sus sillas a los rebeldes y se mantuvo sentado junto con ellos durante los momentos críticos del rezo, sino que al día siguiente:

“no contento con la tacita aprobacion, que por medio de su exemplo havia autorizado la desobediencia de aquellos refractarios, aun procedio, con el imperio de su voz á obligar al Cabildo á que se sentase mientras se recitaban las Antifonas de Maytines”⁶.

Durante por lo menos un mes los tres eclesiásticos permanecieron sentados mientras dignidades y canónigos se ponía de pie, y con ello la somnolienta urbe portecía descubría una novedosa distracción. El cabildo, en cambio, no se divertía para nada con la situación: representó al obispo el 3 de julio y, al no obtener respuesta, al virrey el 24 del mismo mes, con sendos escritos en los que el magistral desplegaba su vasta erudición en materia de Derecho Canónico.

Aunque hubo que esperar al 30 de noviembre para que se expidiese el Fiscal del virreinato, Dr. Pacheco, a partir de entonces los acontecimientos se precipitaron: el 10 de diciembre Vértiz ordenó que se librara provisión de ruego y encargo al obispo para que respetara la costumbre del cabildo y los rebeldes fueran expulsados del coro. Ordenaba además que, visto que el obispo no había contestado otras resoluciones suyas, el Teniente del Rey se hiciera responsable del cumplimiento de lo ordenado.

El 23 de diciembre el cabildo había ya agotado su paciencia y decidió acudir a la fuerza pública para terminar con el problema por medio de medidas más contundentes: informó al Teniente del Rey que Mansilla se había retirado del coro, pero Jaunzaraz permanecía irreductible. Tres días después, después de un formal apercibimiento nuevamente desoído, el sacerdote rebelde fue encarcelado, en medio de un episodio cuyo relato no tiene desperdicio. En efecto, en palabras del oficial a cargo del operativo:

“lo arreste diciendo “se diese preso al Rey” a que respondio, arrimandose ala pared, y sacando un Crucifixo que llevaba al pecho “me doy por preso, pero me llevaran Vms arrastrando, uhecho quartos”; y le dixe “ni arrastrando, ni hecho quartos hira Vm sino en brazos”. Buscando un coche no se hallo, y por no causar con la dilacion mayor escandalo,siendo, como lo es, la distancia desde el sitio de suarresto hasta el Conv.to de S.n Fran.co, su destino, poco mas de una quadra, hize a quatro hombres, que conmigo llevaba texiesen con las manos y brazos un asiento en que acomodado

⁶ AGN, Manuscritos de la Biblioteca Nacional, Leg. 364, ms. 6.378, “El Cavildo Ecco. al S.or Malvar sobre Antifonas y Responsorios”, sin foliar (En adelante “AGN, MBN”).

se le llevoadho Convento y en este transito con el Christo en las manos fue diciendo en voz inteligible los Psalmos in tribulatione hasta que entrando en los claustros, selo consigne al P. Visitador para que lo retubiese en custodia a la disposizon del Exmo S.or Virrey”⁷.

En febrero de 1783 el cabildo y el obispo seguían acusándose mutuamente de diversas irregularidades de conducta por medio de memoriales dirigidos al Virrey y a Su Majestad, y no hubo paz hasta que Malvar abandonó la diócesis para hacerse cargo de la de Santiago de Compostela. La cuestión de la liturgia constituyó uno de los puntos de mayor violencia en la relación entre mons. Malvar y su cabildo, que nunca había sido idflica y que se fue volviendo cada vez más tormentosa durante el período de gobierno del prelado.

LOS PROTAGONISTAS Y SUS ESPACIOS

Como hemos visto, los actores de la contienda se agrupan en dos “partidos”: por un lado el liderado por el obispo mons. Malvar y Pinto e integrado por Jaunzaraz y los capellanes de coro de la catedral. En el bando opuesto encontramos al cabildo, compuesto por las cuatro dignidades (el deán Andújar, el arcediano Riglos, el maestrescuela Picasarri, el chantre Lino de León) y un único canónigo, el magistral (Maziel), porque la canonjía de gracia estaba vacante.

Es interesante que estos dos “partidos” estuvieran enfrentados además por otro conflicto originado en la distribución de los diezmos: el 6 de mayo de 1782, mientras se iniciaba la cuestión por la liturgia, la Junta Superior de Diezmos -de la que formaba parte el canónigo Maziel- elaboraba un reglamento que beneficiaba claramente al cabildo mientras tanto los capellanes de coro como el obispo se veían perjudicados: los primeros porque no percibirían ni un real, el segundo porque su renta disminuía en términos relativos en relación a la del cabildo, que según el decreto de erección de la catedral debía ser idéntica a la suya (Di Stefano 1998c).

Por lo que hace a los escenarios, sin dudas el más importante es la actual parroquia de San Ignacio, entonces dedicada a San Carlos, que funcionaba como catedral interina mientras se realizaban trabajos de refacción en la verdadera. Aquí se reunía a diario el coro, conformado por el cabildo y los ministros de erección -entre ellos los capellanes de coro-, para el rezo del oficio divino: los maitines tempranísimo, luego los laudes y la misa, las horas menores de tercia, sexta y nona, y las vísperas a las tres de la tarde. Pero además en la misma Iglesia tenía el cabildo su sede institucional, porque era en la catedral que funcionaba la “sala capitular” en la que se reunía el cuerpo todas las semanas para discutir sus problemas.

⁷ AGN IX 31-4-2, expte. 281, Informe del Ayudante Mayor, 30 de diciembre de 1782, ff. 83-83v.

Muy cerca, sobre la Plaza Mayor, estaba el “cuartel general” del partido del prelado, el palacio episcopal, que funcionaba en el entonces edificio del seminario. Este instituto aún no había abierto sus puertas, y el obispo había ocupado sus instalaciones -para disgusto del cabildo, que administraba la institución- porque el verdadero palacio episcopal también estaba en tan mal estado como la catedral. Este palacio o residencia del obispo, entonces, se encontraba a continuación de los edificios del cabildo, a 200 metros de la iglesia de San Carlos, en el sitio que hoy ocupa la municipalidad. Allí se reunían los “rebeldes”, los capellanes de coro, el obispo y otros allegados suyos, para comentar los acontecimientos que se iban produciendo, decidir los nuevos pasos a dar e incluso hacer “mofa y farsa” de sus adversarios, según expresiones del cabildo.

La cuestión del espacio tiene en este pleito una gran importancia: el coro es para los capitulares “el lugar de su autoridad”, en el que el obispo, que no forma parte del cuerpo, ve limitada la suya. Por eso el cabildo es particularmente quisquilloso por cuanto ocurre en el coro y los partidarios del obispo más rebeldes son excluidos físicamente de sus sillas, son desplazados de un lugar de prestigio del que han dejado de ser dignos. El caso de Jaunzaraz es el más alevoso, por la resistencia a abandonar “el lugar en que se hallava dentro de el Coro, y de que se le ordenaba salir”. El coro constituye verdaderamente un escenario en el que se dirime el conflicto de poder, porque el forcejeo por la autoridad se verifica ante la mirada del pueblo, testigo e incluso, de alguna manera, juez del resultado de la contienda. Es por este motivo que el cabildo se queja repetidamente del “escandalo que se daba al Publico, [...] el rubòr dever ultrajada su autoridad, y vilipendiados publicamente sus respetos”⁸.

El obispo restituye al coro, al lugar disputado, a Mansilla y a Jaunzaraz: de este modo el prelado afirma su pretendida autoridad sobre un espacio que considera parte de su esfera de poder y que, por el contrario, el cabildo juzga de su exclusiva jurisdicción, es decir, el rezo del oficio en los días no festivos. Y no podemos desconocer que el asunto es complejo, porque por una parte la catedral es por definición la iglesia del obispo, el sitio donde está la “cátedra”, el sillón desde el cual el prelado ejerce la docencia al enseñar al pueblo las cosas de la fe. Pero por otro lado la catedral es también la sede del cabildo, el ámbito en el que el “Senado de la Iglesia” y “Colegio de Presbiteros” se reúne y reza públicamente. Una situación por demás conflictiva para el funcionamiento de una Iglesia que, como veremos enseguida, podría compararse a un cuerpo con dos cabezas.

LA CUESTIÓN DEL PODER EN LA IGLESIA, EL TRANSFONDO DOCTRINARIO DE LA CUESTIÓN

Como se sabe, el siglo XVIII religioso se caracteriza en buena parte por estar atravesado por intensos debates eclesiológicos, es decir, por la confrontación de distintos

⁸ AGN IX 31-4-2, expte. 281, Auto del cabildo, ff. 13-14. Sobre la importancia del espacio sacralizado en la tradición cristiana ver Boesch Gajano y Scaraffia (1990).

modelos teológicos en cuanto a la concepción de la Iglesia y, en consecuencia, en cuanto a la distribución y ejercicio del poder en su interior. En Europa la línea de debate más candente separaba a los partidarios del poder papal -o "ultramontanos"- de quienes veían en él el producto de seculares abusos -a menudo llamados "anticurialistas" (Alberigo 1964).

Aunque la idea conciliarista -es decir, la afirmación de la supremacía de los concilios generales sobre el papa- había perdido la fuerza adquirida en el siglo XV durante los concilios de Costanza (1414-1418) y Basilea (1431-1437, 1448-1449), mantenían en cambio su vigencia múltiples tendencias que, por distintos motivos, bregaban por una limitación del poder de Roma y -en mayor o menor medida según los casos- por un fortalecimiento del de los obispos: es el caso de los diferentes núcleos jansenistas, episcopalistas, galicanos y regalistas. En algunas ocasiones estas vertientes adversas al poder centralizador de Roma adquieren incluso tonalidades más radicales, como es el caso de ciertos autores jansenistas o richeristas, y defienden las prerrogativas de las instancias intermedias del poder eclesiástico, como el clero secular -en especial los párrocos- y sus órganos de representación, los cabildos eclesiásticos.

Es este el contexto ideológico en el que el conflicto de la liturgia se inserta y del que al mismo tiempo constituye una interesante expresión, aunque se haya desarrollado en la atmósfera aldeana de una ciudad marginal del imperio hispánico. Los elementos eclesiológicos esgrimidos a través de las palabras y las acciones de los contendientes reflejan en parte los debates que dividían al mundo eclesiástico dieciochesco. Por este motivo creemos que sería muy ingenuo suponer que la cuestión de la liturgia, como hemos dado en llamarla, constituya simplemente un reflejo de la disputa por los diezmos a la que hemos hecho referencia anteriormente. Más aún, en el mismo malestar suscitado por la redistribución de las rentas es posible entrever un disgusto que surge de motivaciones más vastas: en el mundo colonial lo económico y lo político estaban estrechamente ligados a la definición del lugar de prestigio que se ocupaba en el espacio social. Para el obispo, recibir una renta inferior a la del cabildo significaba mucho más que una cuestión de poder monetario.

De las argumentaciones del cabildo emerge una concepción eclesiológica que defiende la autoridad del clero, representado por el cuerpo capitular, para gobernar la Iglesia en comunión con el obispo. En la representación a mons. Malvar, en efecto, el canónigo magistral afirma que el cabildo se ve obligado a:

"recordar a V.S.I. lo que a su notoria erudiccion no puede dexar de ser manifiesto; y es aquella dependencia en que segun los canones de la Iglesia esta como contenida su autoridad respeto del cabildo, y senado de su Iglesia, para el regimen y gobierno de su Diocesi; la qual de ningun modo perjudica su superioridad, por ser conforme á la naturaleza del Gobierno Ecco"⁹.

⁹ AGN, MBN.

Y citando una decretal de Alejandro III llega aún a mayores audacias al afirmar que el prelado:

"para establecer alguna cosa en su Diocesi, para corregir lo que es digno de correccion, y para desarraigar los abusos que se hubieran introducido debe proceder segun el consejo del Cabildo que es el Senado de su Iglesia"¹⁰.

Esta postura limitativa del poder del prelado podría parecer a primera vista contradictoria respecto a otras, de neto corte episcopalista, que Maziel mismo expresara en otras oportunidades. Años atrás, en efecto, el canónigo había afirmado que en materias puramente eclesiásticas "no ai otra authority, que pueda dispensar, ò arbitrar, sino la de la Silla Apostolica, ò el cuerpo de los Obispos, a quienes Iesu Chrysto confio el rejimen de su Iglesia"¹¹, idea que contiene el postulado de que Jesús otorgó la autoridad en la Iglesia no solamente al papa sino al entero cuerpo episcopal y que éste, por lo tanto, ejerce su autoridad -si no superior, por lo menos equivalente a la del sumo pontífice- sobre la Iglesia universal. La cuestión eclesiológica se basaba sobre la discusión teológica y exegética acerca de si Jesús había dado el poder al papa y éste lo comunicaba y hacía partícipes de él a los demás obispos, o si por el contrario el receptor de la autoridad divina había sido el cuerpo episcopal, o incluso la entera Iglesia.

En el caso del pensamiento de Maziel pareciera que el autor concibe la Iglesia como un entramado de interdependencias en el que la Santa Sede comparte con el cuerpo de los obispos la jurisdicción a nivel universal, mientras en el plano local el obispo cogobierna la diócesis junto con el cabildo y está sujeto además a la autoridad del metropolitano, en este caso el arzobispo de Charcas.

Pareciera entonces que el cabildo argumenta a partir de una concepción del poder que postula su ejercicio por parte del entero cuerpo eclesial, o por lo menos del clero, en un esquema en el que las distintas instancias de autoridad, aunque posean específicas prerrogativas, resultan interdependientes. Se trata de una propuesta eclesiológica de corte contractualista que resalta la autoridad que reside en el conjunto de la Iglesia, en particular en los obispos -en tanto que cuerpo y en comunión con el de Roma-, pero también en el clero, según postulaban los richeristas¹².

¹⁰ AGN, MBN.

¹¹ AGN IX 6-7-4, Obispado de Buenos Aires, carta de Maziel del 4 de marzo de 1773 a Antonio Tordesillas, capellán del Regimiento de Dragones del presidio, sobre ayunos y abstinencias de los militares en cuaresma, sin número de folio.

¹² Edmund Richer (1559-1631), teólogo francés, sostenía que al enviar Jesús a los 72 discípulos -en su opinión predecesores de los párrocos como lo son los apóstoles de los obispos- les confirió un poder de jurisdicción que no les es transmitido por delegación de los obispos, lo que equivale a decir que el oficio de los párrocos es de institución divina. Llegó incluso a afirmar que la autoridad reside

En ella parece darse, a primera vista, la paradoja de que el prelado pierda espacio frente a los representantes del clero secular, que en definitiva constituye un estamento subordinado a su autoridad. Maziel parece salir al cruce de esta objeción cuando afirma que:

“los Canonigos dequalquiera Ig.a Catedral se pueden considerar de dos maneras: ó en quanto juntos y congregados en un cuerpo constituyen el capitulo ó colegio, ó en quanto representan aquella Ig.a y son clérigos de ella, en cuya consideracion [...] no pueden los tales clérigos constituir una comunidad, ó cuerpo sino conel obispo que es su caveza y ellos miembros; y por lo mismo no se deben dividir ni separar dela caveza [...]. Pero si se consideran como que hacen un Capitulo ó Colegio, aun sin la intervencion del Obispo serán y son un Cuerpo [...]. En cuyo caso el Obispo no es parte del Cavildo”¹³

El obispo tiene autoridad sobre el clero secular, sobre el conjunto de los clérigos de su diócesis, pero el cabildo, “Senado de la Iglesia, Congregacion, y Colegio de Presbiteros”, constituye un cuerpo del que el obispo no forma parte y que por lo tanto no puede presidir.

Ahora bien, ¿qué podemos decir acerca de la concepción eclesiológica sostenida por el obispo y sus partidarios? Lamentablemente no hemos hallado escritos de la facción episcopal, pero conocemos algunas expresiones de sus miembros, filtradas por la interpretación de los capitulares. Naturalmente, sostenían que la autoridad del obispo era superior a cualquier otra en el ámbito diocesano y que, en consecuencia, sólo podía verse limitada por las prerrogativas del Sumo Pontífice y de ningún modo por las del cabildo, ni siquiera en la cuestión en disputa. Jaunzaraz declaró, en opinión de Maziel sólo movido por su ignorancia y su “espíritu fanático”, que “no reconocía superioridad en el cabildo para estos asuntos, y mucho menos p.ra practicarlos en aquel lugar [la catedral, RD],

en la Iglesia o comunidad de los fieles. La tesis sobre la institución divina de los párrocos tuvo fuerza en los siglos XVII y XVIII -cuando Pietro Tamburini, en la Universidad de Pavía, la enunciaba sin ambigüedades: “Pastores secundi ordinis, seu presbiteros, jurisdictionem habere jure divino contendimus”- y sobrevivió hasta aún más tarde, tanto es así que en la segunda mitad del XIX se veía todavía la necesidad de desautorizarla. Ver la voz “Parroquia” del *Diccionario Teológico, Canónico, Jurídico, Litúrgico, Bíblico, etc. por el Ill.mo. i Rmo. Sr. D. Justo Donoso...*, Valparaíso, 1855-1859. Maziel poseía en su biblioteca varios tratados jurídicos de un tal “Ricio”, casi seguramente una mala transcripción de “Richer”, tal como lo interpreta Probst (1946: 372). La lista de libros prohibidos puede consultarse también en Probst (1946: 383). Richer fue autor del *De Ecclesiastica et politica potestate* (París, 1611) y de las *Vindiciae doctrinae majorum de auctoritate Ecclesiae in rebus fidei et morum* (Colonia, 1683). Sobre el clero católico en la tradición tridentina desde una perspectiva socio-religiosa ver Guasco (1997). Un interesante análisis de largo plazo, grávido de sugerencias metodológicas, en Greco (1992). Sobre los cambios del lugar del párroco y de la parroquia en la Edad Moderna ver Bossy (1998).

¹³ AGN, MBN.

donde si concurría era por orden superior”¹⁴, es decir, del obispo. Éste, por su parte, siempre según los miembros del cuerpo capitular, sostenía “la opinion [...] deno reconocer otro Superior que el papa, y el Rey, y à nadie en su nombre”¹⁵, al punto de que “ha podido inspirar en sus ignorantes Protegidos el concepto de que ès independiente [del metropolitano de Charcas, RD] en el regimen desu Diocesi”¹⁶.

Estas diferentes matrices doctrinales parecen también delinarse a partir de las fuentes que citan ambos bandos para fundamentar sus respectivas posiciones: mientras el partido episcopal cita exclusivamente documentos de alcance universal como el Ceremonial de los obispos y una bula de Clemente VII, Maziel responde con un amplio abanico de referencias en defensa de los derechos de las Iglesias particulares, algunas extraídas de autores de clara identidad jansenista o muy frecuentados por los partidarios de esta corriente, como Van Espen y Berardi¹⁷. Los argumentos esgrimidos subrayan, naturalmente, los derechos de las Iglesias particulares, fundamentalmente en base a dos criterios de legitimidad históricos que consideran incuestionables: uno remite a los tiempos áureos de la Iglesia primitiva, el otro sostiene -para el caso en cuestión- la superioridad jurídica de la costumbre local frente al derecho positivo.

¹⁴ AGN IX 31-4-2, expte. 281, ff. 15-16.

¹⁵ AGN IX 31-4-2, expte. 281, sin número de folio. Representación del cabildo al virrey del 12 de febrero de 1783. Es interesante observar que en esta afirmación los capitulares intentaban evidentemente enlazar su causa con la del virrey, ofuscado también con el obispo por varias cuestiones.

¹⁶ La frase de Jaunzaraz en AGN, MBN. La acusación acerca de las ideas de independencia de Malvar respecto del arzobispo en Archivo del Museo Mitre, A:B, C:22, N°:22, “Año de 1782. Disputa suscitada por el Mro de Ceremonias de esta Sta. Yglesia Catedral, sobre algunas delas que se observan en el coro de ella exa.”, Carta del deán y cabildo al metropolitano de Charcas, s/f.

¹⁷ Carlos Sebastián Berardi, canonista italiano (1719-1768). Fue profesor de Derecho Canónico en la Universidad de Turín y escribió diversas obras de gran difusión, como las *Institutiones Juris Ecclesiastici* (Turín, 1769), *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, corrupti ad emendatiorum codicum fidem exacti, difficiliores commoda interpretatione illustrati* (Turín, 1752-1757 y Venecia, 1777-1783) y *Commentaria in Jus Ecclesiastici cum Universum* (Turín, 1766). Zeger Bernard Van Espen (1646-1728) fue uno de los más importantes canonistas jansenistas. Fue además, significativamente, uno de los artífices y defensores desde el punto de vista jurídico del nombramiento de Cornelius Steenoven como arzobispo de Utrecht en 1723, cuando el cabildo de la catedral de esta Iglesia decidió reasumir el derecho de elegir a sus propios preladados, en abierto enfrentamiento con Roma. A partir de este hecho, vale la pena recordarlo, se generó un amplio movimiento de alcance europeo en solidaridad con la Iglesia de Utrecht, en el que se comprometieron los núcleos jansenistas más activos. Sólo en 1853 se restableció la jerarquía romana. Van Espen escribió, entre otros trabajos, *Jus ecclesiasticum universum* (Lovaina, 1753), que Maziel poseía entre los libros prohibidos de su biblioteca. De hecho todas las obras de Van Espen fueron incluidas en el Index en 1713 y 1732. Nos limitamos por cuestiones de espacio a remitir a J. Saugnieux (1975) especialmente págs. 145 y 147, en las que hay referencias a ambos autores. Sobre la biblioteca de Maziel ver Probst (1946: 351-388).

LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL PESO DE LA COSTUMBRE

El cabildo hace alusión, para fundamentar su postura, a una tradición que casi todas las corrientes reformistas del siglo XVIII, y en particular el jansenismo, aconsejan redescubrir: la de la Iglesia de los primeros siglos, modelo ideal para la concreción de esa reforma eclesiástica que tantas voces propugnaban¹⁸. Los capitulares, en efecto, insisten reiteradamente en la pureza y el fervor de esos tiempos áureos, y llegan a sostener que hasta su autoridad como cuerpo ha:

“nacido con la misma Iglesia, como se reconoce por la Epistola de Sn Cypriano, y otros Prelados de los primeros siglos, los cuales governavan su Diocesi con la precisa intervencion y consejo de sus Presbiteros que representan hoy los cabildos de las Iglesias catedrales”¹⁹.

Esta evocación de la Iglesia tardoantigua permite además al cabildo justificar la costumbre litúrgica que el obispo y sus partidarios se han permitido poner en discusión:

“Lo cierto es que segun se vè enla Historia Ecclesiastica, toda la Psalmodia que comprehende Antifonas, Responsorios, y Psalmos, se decia en los principios de rodillas, ò enpiè: y aun en nuestros tiempos, en que la piedad de nra Madre la Iglesia, atendiendo à nuestra debilidad, y tibieza hà temperado su antigua disciplina observan algunas comunidades y Cuerpos Religiosos la costumbre de recitar los Psalmos en piè”²⁰

¹⁸ La tradición de la Iglesia primitiva servía, casi paradójicamente, para sostener la propuesta de que el catolicismo acompañase las transformaciones culturales y político-religiosas del siglo, en lugar de limitarse a anatemizirlas. Según Mario Rosa, “Il ritorno alle fonti della vita ecclesiale e il mito della Chiesa primitiva e della venerabile antichità finiscono non di rado col confondersi con un perentorio richiamo illuministico alle origini, con un quasi biologico processo di ringiovanimento dai “presenti” tempi di decadenza e vecchiezza. [...] Si mira così a rompere con la fissità controriformistica per modellare un nuovo volto della Chiesa, nella sostanza consapevole del suo passato, autonoma a livello diocesano e nelle materie disciplinari e liturgiche, liberata dal peso del vertice tridentino e inserita, secondo le parole di Van Espen, nell’ordine naturale dello Stato, al servizio del popolo cristiano, privata cioè di ogni superflua ricchezza e di ogni dispendioso apparato, intelligibile per tutti, vale a dire resa semplice nei riti e purificata da inutili devozioni e da ogni tendenza al miracolismo e al misticismo” (Rosa 1974: 21-22).

¹⁹ AGN, MBN.

²⁰ AGN IX 31-4-2, expte. 281, Carta de Maziel al deán y cabildo del 18 de mayo de 1782, ff. 3v-4.

El cabildo, como representante del clero y de la Iglesia de Buenos Aires, conserva una costumbre que la Iglesia universal ha considerado demasiado dura para los tiempos presentes, menos "heroicos" que los antiguos: una aseveración en la que resuena el eco de ese pesimismo antropológico tan típico del jansenismo que veía en la historia humana -y también en la eclesiástica- un proceso de continuo deterioro.

En esta visión de la Historia eclesiástica las instancias jerárquicas superiores en general y el papa en particular se han apoderado abusivamente, a lo largo de los siglos, de prerrogativas que en los primeros siglos pertenecían al conjunto del pueblo cristiano, gobernado por cada obispo en cada Iglesia particular. Así lo expresan los capitulares cuando escriben al Metropolitano de Charcas que:

"la obediencia, sumision, y sujecion, que todos los obispos de la cristiandad profesan, y rinden oy à la Silla Apostolica, profesaban, y rendian los Sufraganeos à sus respectivos Metropolitanos, hasta el siglo Catorce en que se abrogaron los Sumos Pontifices el dro de consagrar à los obispos, que solo ejercian los Metropolitanos, por la primitiva disciplina de esta Iglesia autorizada con los canones de Nicea, quedando entonces precisados à solicitar de Roma, y obtener para su congregacion las Bulas deque antes no tenian necesidad alguna"²¹.

La idea de que la disciplina de los primeros siglos preveía un funcionamiento autónomo y descentralizado de las Iglesias, y consecuentemente un poder mucho mayor de los obispos con independencia de Roma, se completa con una visión negativa de la Iglesia medieval y de toda iniciativa centralizadora por parte del papado; un cuestionamiento, en parte, de algunos de los lineamientos cristalizados en la tradición tridentina. Este núcleo doctrinario está en la base de la línea de pensamiento político-religioso del siglo XVIII que, coherentemente anticurialista y antijesuita, en el Río de la Plata encontrará materialización institucional con la reforma rivadaviana de 1822: la Iglesia de Buenos Aires, "viuda" por la muerte de su último obispo, se autogobernará asumiendo una autoridad de la que es última depositaria y que las circunstancias internacionales la obligan a volver a ejercer; una autoridad de la que, en definitiva, fue alguna vez despojada.

El prelado, entonces, no debe oponerse a una práctica que en definitiva era corriente en los primeros gloriosos siglos y que los capitulares hacen muy bien en continuar, exclusivamente movidos por su fervor religioso. Pero, por otra parte, aunque quisiera tampoco puede hacerlo, porque se trata además de una costumbre de la Iglesia porteña que ésta tiene derecho a conservar como parte de su acervo religioso y que ha adquirido fuerza de ley, porque:

"Todos nemine discrepante reconocen dos especies de Dros, uno que llaman *escrito*, y consiste en las Leyes expedidas por los Supremos Legisladores: Tales son

²¹ Archivo del Museo Mitre, A:B, C:22, N°:22, Carta del cabildo al Metropolitano de Charcas.

en los Eclesiásticos las Bulas Pontificias, y canones de los Concilios Generales. Otro que se dice *no escrito* y se funda en los usos, y costumbres introducidas en las Iglesias, o Pueblos, y no son contrarias à las Leyes naturales, y Divinas, aunque deroguen alguna Ley Eclesiástica, ò civil. Este derecho *no escrito*, tiene la misma fuerza, que el escrito respecto de el lugar en que se reconoce, y de el mismo modo, corrige el anterior, que le es contrario”²².

Su carácter de depositario y custodio de las tradiciones religiosas de la Iglesia porteña permite al cabildo enfrentar el poder episcopal, porque la costumbre inmemorial del cabildo es superior al ceremonial de los obispos²³. Si esto es así, si el derecho consuetudinario corrige el derecho escrito anterior que se le opone, el cabildo es necesariamente su natural depositario, y el poder decisional del obispo queda recortado en favor del cuerpo capitular. En el fondo de todo este planteo subyace la idea de que el gobierno natural de la Iglesia, sobre todo en el caso del Río de la Plata, donde la presencia episcopal es tan irregular y las vacantes tan prolongadas, reside en el cabildo eclesiástico en representación del clero secular. Los obispos pasan...

Creemos que los hechos que hemos narrado y analizado constituyen una manifestación grávida de significados de los procesos históricos que el mundo eclesiástico vivía en el siglo XVIII y de las profundas transformaciones que interesaron a la Iglesia porteña en la segunda mitad de esa centuria. A partir de la expulsión de los jesuitas el clero secular de Buenos Aires como estamento modificó su lugar en el interior de la sociedad colonial. El aumento del número de los clérigos, el incremento del monto de los diezmos -a causa de la expansión económica, demográfica y territorial-, el control del colegio de la corona y las prolongadas sedes vacantes dieron al clero secular y en particular a su órgano de representación, el cabildo eclesiástico, un peso y un prestigio mayores (Di Stefano 1998a, 1998b). Es evidente que esta redefinición del espacio social del clero está en el origen de las muy frecuentes y amargas discordias que enfrentaron al cabildo y a los obispos del período.

El cabildo eclesiástico fue, lo dijimos, custodio de sus propias tradiciones, de inmemoriales costumbres que no figuraban en el Ceremonial de los obispos redactado en Roma. Defenderlas significaba proteger el capital simbólico de un clero secular que estaba construyendo una identidad eclesiástica local, difícilmente compatible, en perspectiva, con el régimen de patronato español. Una identidad que, después de haber logrado una limitada concreción institucional en la reforma rivadaviana de 1822, habrá de naufragar a lo largo del siglo XIX, embestida por las inclemencias del enfrentamiento entre el liberalismo y el catolicismo.

²² AGN IX 31-4-2, expte. 281, Carta de Maziell al deán y cabildo, f. 4v (las palabras en bastardilla están subrayadas en el original).

²³ Sobre el lugar de la costumbre en el sistema jurídico colonial y para el caso específico del Río de la Plata, si bien referido cuestiones totalmente ajenas a este trabajo, puede verse R. Fradkin (1995).

BIBLIOGRAFÍA

Alberigo, G.

1964. *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*. Roma-Wien, Herder.

Boesch Gajano, S. y Lucetta Scaraffia (Comp.)

1990. *Luoghi sacri e spazi della santità*. Torino, Resemberg & Sellier.

Bossy, J.

1998. *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*. Torino, Einaudi.

Bruno, C.

1970. *Historia de la Iglesia en Argentina*, Vol. VI. Buenos Aires, Don Bosco.

Di Stefano, R.

1998a. Clero secolare e società coloniale. La diocesi di Buenos Aires nel tramonto del mondo coloniale spagnolo, 1780-1810. Tesis doctoral en Historia Religiosa, Universidad de Bologna.

Di Stefano, R.

1998b. Entre Dios y el César: Iglesia, sociedad y Estado en Buenos Aires, de las reformas borbónicas a la revolución de independencia. En prensa en *Latin American Research Review*.

Di Stefano, R.

1998c. "Religión y finanzas: la distribución de las rentas decimales de la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)", Simposio "Economía y Sociedad Colonial II", *XVI Jornadas de Historia Económica*, Universidad Nacional de Quilmes.

Elias, N.

1982. *La sociedad cortesana*. México, Fondo de Cultura Económica.

Fradkin, R.

1995. "Según la costumbre del pays": costumbre y arriendo en Buenos Aires durante el siglo XVIII. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 11: 39-64. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Garavaglia, J. C.

1996. El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 14: 7-30. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Greco, G.

1992. Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento. En M. Rosa (comp.); *Clero e società nell'Italia moderna*; Roma-Bari, Laterza.

Guasco, M.

1997. *Storia del clero in Italia*. Roma-Bari, Laterza.

Probst, J.

1946. *Juan Baltasar Maziel, el maestro de la generación de Mayo*. Buenos Aires.

Rosa, M.

1974. *Politica e religione nel '700 europeo*. Firenze, Sansoni.

Saugnieux, J.

1975. *Le jansénisme espagnol du XVIIIe siècle, ses composantes et ses sources*. Oviedo, Cátedra Feijoo.

Urquiza, F.

1993. Etiquetas y conflictos: el obispo, el virrey y el cabildo en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos* L, (1): 55-100. Sevilla