

Daniele Pompejano*

EL DIOS NEGRO DE LOS HOMBRES BLANCOS

Resumen

Desde su dimensión local, el rito y el culto al Señor de Esquipulas abarcan un tamaño más amplio político y étnico durante la colonia. Una original mezcla cultural se desprende, por ejemplo, del calendario litúrgico o de la elección del espacio donde fue edificado el santuario. Rito y culto acompañan el desmoronamiento de las estructuras corporativas, y el vínculo del culto colectivo al ciclo agrícola paulatinamente se desvanece hacia la individualización religiosa y simbólica, más relacionada con el saneamiento físico. El grandioso santuario blanco en que se halla la pequeña escultura negra desde mediados del siglo XVIII, parece señalar de la transición de la edad del barroco hacia una compostura casi neoclásica, como si no necesitase más maravillar para convertir, sino más bien acoger para gobernar.

THE BLACK GOD OF THE WHITE MEN

Abstract

Growing from its local dimension, the rites and cult of the Lord of Esquipulas take on a more ample political and ethnic reach during the colonial period. An original cultural mix, for example, influences the liturgical calendar or the selection of the space where the sanctuary was built. Rite and cult accompany the crumbling of corporative structures, and the tie of the collective cult to the agricultural cycle gradually points toward religious and symbolic individualization, and a concomitant physical reorganization. The grandiose white sanctuary holding the small black sculpture, from the mid-eighteenth century appears to signal a transition from the baroque age to an almost neo-classical composition, as if it did not need more to create wonder in order to convert, but rather to welcome in order to govern.

“Hemos de describir un país mediterráneo”, afirmaba el cronista Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán refiriéndose a la provincia de Chiquimula de la Sierra en su *Recordación florida* escrita entre 1691 y 1699.¹ Conquistada por primera vez a mediados de la segunda década del siglo XVI, aún persistía entre sus valles y montañas una tenaz resistencia indígena ulteriormente agravada por

* Daniele Pompejano (italiano) es doctor en historia por la Università Statale de Milan, Italia. Actualmente es profesor de Storia e istituzioni dell'America Latina, Facoltà di Lettere (Humanidades), de la Universidad de Palermo (Italia). Una versión preliminar de este artículo fue presentada en “Schiavitù e conversioni religiose nel Mediterraneo di età medievale e moderna”, Palermo, en mayo de 2007. Su dirección de correo electrónico es pompejan@tin.it.

¹ Véase Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida, discurso histórico y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala*, 3 tomos (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, 1962–1972), II, pág. 119.

la desmedida presión fiscal de los primeros conquistadores y las contagiosas sublevaciones de otras etnias aborígenes, sobre todo, la del valiente cacique Copan-Calel, de la vecina ciudad maya de Copán (hoy Honduras), capital del reino Payaqui. En 1530, los españoles invadieron nuevamente dicha provincia y, una vez consolidada la retaguardia occidental mediante el sometimiento de la ciudad de Mitlán, se aventuraron en el asedio y conquista de la ciudad de “Yzquipulas [...] sitio fuerte por la defensa de su propia naturaleza casi inexpugnable”.²

Yzquipulas, hoy Esquipulas, se situaba en la zona oriental del reino de Guatemala, en el corregimiento de Chiquimula, establecido desde 1551 por el segundo gobernador Alonzo López de Cerrato. Aún hoy, el departamento de Chiquimula marca el límite entre las repúblicas de Guatemala, Honduras y El Salvador (véase Figura 1).

Los españoles se encontraron con poblaciones que desde hacía tiempo habían sido empujadas hacia los márgenes por la avanzada de otros grupos étnicos mexicanos: primero los pipiles, entre los siglos VII y XI de la era cristiana, y luego los llamados “mayas toltecas”, entre finales del siglo XI hasta la llegada de los españoles.³ “Mayas puros” eran los ch’orti’s que habitaban en la provincia de Chiquimula, una provincia periférica con respecto a los potentes reinos mayas toltecas del altiplano. En el momento de la conquista, los españoles no subvirtieron el centro de gravedad de esos reinos mayas del altiplano occidental. Aún así, la provincia de Chiquimula ocupaba para ellos una posición estratégica: la línea de la costa oriental dibujaba la frontera con el Caribe y la madre patria, aunque expuesta a la constante amenaza de las incursiones de piratas y corsarios.⁴ Hacia el sur, limitaba con aquella zona para la cual la ciudad maya de Copán había históricamente representado un fuerte núcleo comercial, político-militar en el contexto del archipiélago maya.⁵ Y hacia el oeste, lindaba con el actual El

² Fuentes y Guzmán, *Recordación florida*, II, pág. 124; y Domingo Juarros, *Compendio de la historia del Reyno de Guatemala (1500–1800)* (Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1981), pág. 289.

³ Francisco de Solano Pérez-Lila, *Los mayas del siglo XVIII: pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1974), págs. 63–65.

⁴ Thomas Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala* (Madrid: Edición de Dionisia Tejera, Historia 16, 1987), pág. 309.

⁵ T. Patrick Culbert, editor, *Classic Maya Political History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); John S. Henderson, “El mundo maya”, en Robert M. Carmack, editor, *Historia General de Centro América*, Tomo I (Madrid: FLACSO, 1993); y Eric S. Thompson, *The Rise and Fall of Maya Civilization* (Norman: University of Oklahoma Press, 1966).

Salvador, habitado por poblaciones de origen mexicana, los pipiles, que en cuanto hábiles comerciantes, constituían un enlace para los intercambios realizados a caballo en la cordillera. En cierto modo, con la presencia pipil se cerraba hacia el sur aquella “U” imaginaria constituida por los intercambios que atravesaban longitudinalmente las costas de ambos océanos.⁶

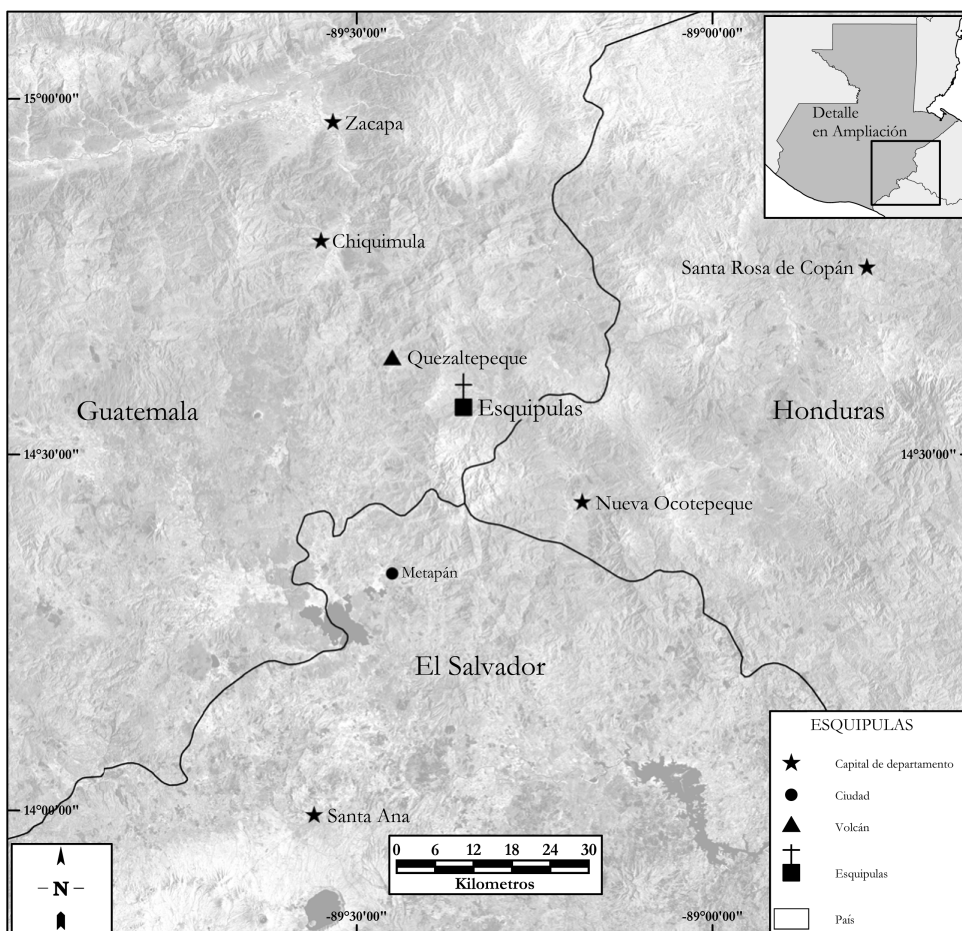


Figura 1

Esquipulas y la zona oriental de Guatemala en el trifujo entre las tres repúblicas:
Guatemala, Honduras y El Salvador

Mapa por Terance L. Winemiller

⁶ Daniele Pompejano, *Popoya. Storia di un pueblo maya secoli XV–XIX* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004), cap. 3.

Estos dos datos —el clima mediterráneo y la proximidad con áreas de intercambio marítimo y terrestre— habían motivado la elección de la provincia como zona de asentamiento colonial desde el comienzo de la conquista. En la época en que fue escrita la *Recordación florida*, la provincia contaba con 19 pueblos con casi 2,500 habitantes indígenas, españoles y mestizos. Entre estos 19 pueblos, Esquipulas representaba una comunidad de visita del mayor curato de Quezaltepeque (que significa cima de los quetzales, el ave sagrada de los mayas) distante de cinco leguas. Y aún después, en la época de Fuentes y Guzmán, los casi quinientos habitantes de Quezaltepeque vivían allí “sin mezcla de ladinos [españoles y mestizos], que suele ser gran daño a la simplicidad de esta nación, que están mejor con su ignorancia, que no advertida y avisada”.⁷ A su



Figura 2

Calle principal de la población de Esquipulas que desemboca en el templo principal que figura al fondo en una toma efectuada hacia la primera mitad del siglo XX

Fotografía cortesía de Haroldo Rodas

⁷ Fuentes y Guzmán, *Recordación florida*, II, pág. 140.

vez Esquipulas, cuyo significado podría ser “sólo plátanos”⁸ —una fruta parecida al banano, pero comestible una vez asada— poseía por aquel entonces 50 tributarios adultos y un total de 200 familias. La extrema pobreza era un rasgo generalizado y la gente vivía en míseras casas simplemente construidas con ramas y paja.

El cronista dedicaba un capítulo de su obra a la provincia de Chiquimula, concentrando su atención en la epopeya militar de la conquista: este especial interés respondía a la necesidad de resaltar la gesta de los conquistadores y la de sus propios ancestros, para acreditarse como cronista real. Además, destacaba la influencia en dicha área de la antigua, misteriosa y rica ciudad de Copán. Sólo entre los *Marginales* del capítulo VIII, escribía Fuentes, especialmente en el mes de enero, se realizaban peregrinajes muy concurridos desde las provincias más distantes del Reino para adorar la imagen milagrosa del Cristo de Esquipulas.

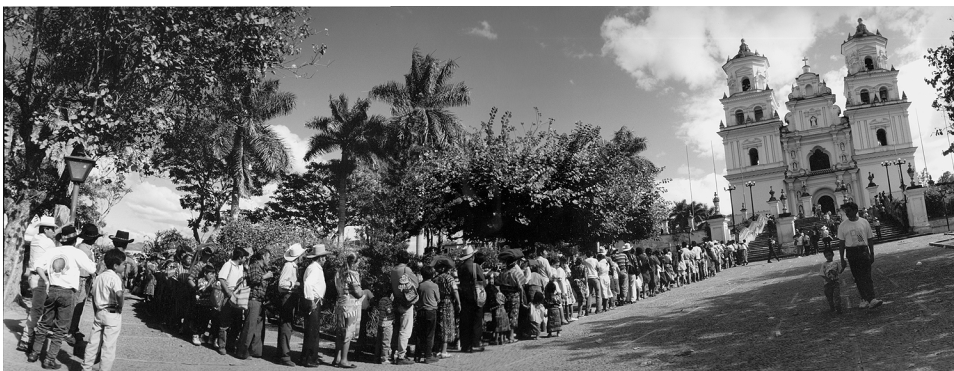


Figura 3

Peregrinos del Cristo Negro de Esquipulas, esperando turno para acercarse a la sagrada imagen, Esquipulas, Chiquimula

Fotografía por Terry Bond, 12 de enero de 1994,
Fondo Oscar Horst, Fototeca Guatemala, CIRMA

En su iglesia parroquial, construida con paredes maestras y techo de tejas, se hallaba custodiada una escultura milagrosa de madera, el Cristo Negro. El cronista no conocía a su esmerado artífice. Se limita a referir que la estatua,

⁸ Diversa es la etimología según Jorge Luis Arriola, *El libro de las geonimias de Guatemala: diccionario etimológico* (Guatemala: Editorial “José de Pineda Ibarra”, 1973), pág. 240; y Gabriel Ángel Castañeda, *Esquipulas: descripción geográfica, histórica, legendaria y etimológica del municipio y de la villa de Esquipulas...* (México: B. Costa-Amic, 1955), el cual atribuye a Esquipulas el significado de tierra donde se trabaja la obsidiana. Véase también su

primero custodiada en una capilla de paja construida en un campo de cultivo de algodón, habría sido trasladada a la capilla de un español anciano y, tras haber salido indemne de misteriosos incendios en tres ocasiones, fue llevada otra vez al sitio donde se encontraba antes, es decir, a la pequeña capilla situada en el centro del campo de algodón, y más tarde transferida a la parroquia.⁹

La región del oriente registró etapas de hispanización y de reducción de la población nativa, ya sea a nivel cuantitativo o por la llamada “ladinización” de los indígenas. Muy diferente fue el itinerario de la evangelización y consolidación de la conquista y colonización de las tierras altas occidentales. El dato que sí nos interesa destacar, es que el oriente y las tierras occidentales registraban la presencia de sistemas políticos de diverso grado de estructuración en el momento de la llegada de los españoles. Esto determinó un variado tipo de relaciones, ya sea a nivel político-militar y fiscal, o simbólico y religioso. Para circunscribir un tema por demás complicado, notemos solamente que en la zona oriental prevaleció el clero secular, mientras que el clero regular y sus misiones dominaron en el altiplano tanto en la guía espiritual como en la organización eclesiástica.¹⁰ El bajo clero secular se habría manifestado en términos de larga duración como un actor político formidable, sentando las bases para el nacimiento de un modelo de integración social de dimensión nacional después de la Independencia. Desde el principio de la colonia y de manera progresiva, se fue delineando en el oriente una erosión de las estructuras corporativas, hecho que propició el nacimiento de prácticas religiosas más individualizadas, convergiendo en este proceso dinámicas simbólicas y materiales.

El culto al Cristo Negro nace localmente y localmente se radica. Después de la larga transición del siglo XVII, crece su “utilidad” política y se convierte en terreno de complejas alianzas entre los sectores criollos de toda la colonia y las autoridades regias, superando la dimensión local. No se trataba de un culto que habiendo nacido en una dimensión local se habría desarrollado continuamente hasta alcanzar una dimensión más amplia, como patrimonio común y transétnico. Por el contrario, fue un culto que se convirtió en mito nacional y luego mesoamericano. Un proceso que podemos ubicar en la segunda mitad del siglo XVIII cuando se asiste, según algunas corrientes historiográficas, a la “nacionalización” de las masas. En este arco cronológico maduran la sensibilidad y el senti-

curiosa opinión en “Calzando caites”, en *Diario de Centro América* (8 de febrero de 1984), págs. 5–6.

⁹ Fuentes y Guzmán, *Recordación florida*, II, pág. 142.

¹⁰ Adriaan C. Van Oss, *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala 1524–1821* (New York: Cambridge University Press, 1986), pág. 139.

miento por una “patria criolla” mediante la búsqueda de momentos formativos, después de un siglo de alejamiento en las relaciones con España, inmersa en la crisis del seiscientos.¹¹

Estudiado más que todo por la etno-antropología, el culto al Cristo Negro es difundido desde el sur de California hasta Nicaragua. Sin embargo, la cuestión atañe a la historia y se necesitan estudios locales. Esquipulas podría ser nada más que una expresión del policentrismo religioso y de la devoción a una deidad negra. Sin embargo, su adopción por las autoridades civil y eclesiástica centralizó esa devoción, intentando una homogeneización cultural y ética de gran alcance político como para brindar oportunidades de gobierno a los diferentes segmentos étnicos.

IGLESIA, ESTADO Y RECURSOS

El teatro en el que se realiza la transformación funcional que va del culto al mito es, entre otras cosas, el laboratorio en el cual el *jus regis* venía puesto a prueba.¹² Por su parte, la autoridad civil insistía desde los albores de la conquista en “[q]ue se edifiquen templos [...] que se hagan Iglesias”, como reza una Real Cédula de 1533.¹³ Era una prioridad ante la cual cedían hasta las pretensiones más legítimas de la Hacienda y las exigencias tributarias de los encomenderos. La directiva debía consentir a los pueblos indígenas la posibilidad de concluir la edificación de recintos sagrados en los cuales se pudiera impartir la doctrina, con lo cual los indios podían ser evangelizados y formados como súbditos. Asimismo, parecía sumamente conveniente que los indios no pagasen el diezmo como reza la Real Cédula, ya que la evangelización debía presentarse como una “obra de caridad y no de intereses [...] y en lugar los cristianos han de pagar”. Eran los colonos quienes tenían que encargarse de contribuir con los recursos necesarios al mantenimiento del clero, además del vino y del aceite destinados a la celebración de las funciones. Ninguno de los dos se producía

¹¹ Sobre América Central y la crisis del los 1600, véase Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (San José: EDUCA, 1981), que se ocupa del nacimiento de la conciencia de la cultura criolla; y Murdo J. MacLeod, *Historia socio-económica de la América Central española, 1520–1720* (Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1980).

¹² Alberto de la Hera, “El patronato y el vicariato regio en Indias”, en Pedro Borges, editor, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 tomos (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992), I, págs. 63–79.

¹³ Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Patronato 182, R. 20.

localmente y debían importarse de la madre patria, Chile o Perú mediante licencias especiales de intercambio dentro de la colonia.¹⁴

Desde los comienzos del período colonial hasta la época borbónica se registra una verdadera inversión proporcional entre la presencia del clero español y el clero criollo. Si bien el primero obviamente predomina durante toda la fase inicial, con el transcurso del tiempo los criollos se convierten en mayoría especialmente después de la apertura del Seminario Tridentino (1596) que permitió la formación del clero criollo local.¹⁵ Además, el mundo eclesiástico se presenta atravesado por diversos niveles de tensión: la más conocida y estudiada es aquella entre regulares y seculares. Pero no menos delicada era la tensión entre los jóvenes aspirantes a la carrera secular, los de piel morena por un lado y los provenientes de familias criollas empobrecidas o en desgracia, de una hidalguía arruinada, por el otro. Hay que tener en cuenta que formar parte de una orden, ojalá mendicante y que imponía el voto de pobreza, necesitaba efectivamente de recursos para aspirantes y profesos.

Además de raíces sociales y étnicas, este conflicto implicaba una confrontación con el poder político. Mientras el clero regular gozaba de una relativa autonomía frente al poder civil y a la jurisdicción del obispo ya que respondía directamente a sus respectivos provinciales, el clero secular en cambio era directamente seleccionado mediante una evaluación y la posterior selección del obispo, y por lo tanto del rey. En un informe del clero secular enviado en 1728 a la Audiencia y a los obispos de Guatemala y de Nueva España, se denunciaba la existencia de una sociedad “de hecho” entre jueces de la Audiencia y sus “comensales y paniaguados” que controlaba la asignación de cargos administrativos y luego la gestión de importantes negocios, incluyendo el crédito, es decir una de las mercancías más raras. Las autoridades de las órdenes religiosas eran acusadas por el clero secular de “imposturas y calumnias e injurias”, de gobernar los pueblos aprovechándose del trabajo y de las tierras, de gestionar importantes haciendas de ganado y de producción y refinación de caña de azúcar, de haberse acaparado grandes propiedades en la ciudad y en el campo con diversos pretextos. El estatuto de autonomía de dichas órdenes los eximía de cualquier tipo de control en lo que respecta al gobierno espiritual, a la gestión patrimonial y, sobre todo, a la propia formación. Por lo tanto, “al ser europeos y no naturales de este Reyno”, el clero regular usufructuaba de amplias libertades y de grandes poderes, mientras la condición del clero secular se hallaba expuesta

¹⁴ MacLeod, *Historia socio-económica*, pág. 251.

¹⁵ Véanse de Jesús María García Añoveros, *Situación social de la Diócesis de Guatemala a finales del siglo XVIII* (Guatemala: Editorial de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989) y “América Central: la iglesia diocesana”, en Borges, editor, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, II, págs. 215–241; y Juarros, *Compendio*, pág. 97.

a todas las vicisitudes y dificultades de la vida en la colonia, sin un patrimonio que permitiera una existencia digna y un ejercicio adecuado del propio ministerio, aunque casi la totalidad de los jóvenes novicios pertenecían a familias nobles o eran descendientes de conquistadores. Además, al clero secular se le exigía el conocimiento de las lenguas de los pueblos donde administraban los sacramentos e impartían el catecismo —cosa que les resultaba sumamente fácil “por ser naturales de aquel Reyno”.¹⁶ Cuando cesaban sus funciones en la parroquia de la cual eran responsables, los párrocos seculares debían someterse al juicio de una visita de residencia por un “visitador” externo, mientras que los doctrineros —como se lamentaba el clero secular— defendían a tal punto la propia autonomía que no permitían controles normales sobre su desempeño, e insistían sobre la inutilidad de la integración de los indios, prohibiéndoles aprender el castellano, “conservándolos en el idiotismo de sus antiguos ritos”.¹⁷ En lo que se refiere al control de los seculares, ni siquiera eran tutelados por el obispo, quien aprovechaba las estrechas relaciones acostumbradas entre las autoridades civiles y las órdenes de pertenencia, de las cuales casi siempre procedían los mismos obispos.¹⁸ Como se deduce de la protesta presentada a la Audiencia en 1728, el clero secular se convertía en portavoz del grave déficit de autoridad y de integración social y étnica, así como también de la inquietud suscitada por los graves episodios de corrupción y alianza de intereses entre la burocracia real y los superiores de los regulares que atentaban contra la autoridad del poder político.

En cuanto a la distribución del clero en el territorio, los seculares evidenciaban el grave desequilibrio entre el número de indígenas y de españoles a cargo de las órdenes: 250,000 almas distribuidas en 81 doctrinas; y entre los regulares y sus feligreses: casi 60,000 en 57 parroquias, en muchas de las cuales no se encontraba ni siquiera un indio. Con pueblos que contaban con más de 2,000 almas, hubiera sido razonable la subdivisión en más curatos, medida que entre otras cosas había sido impuesta a partir de la *Recopilación de las Leyes de Indias* (títulos 6 y 15 del Libro I) y posteriormente confirmada por varias reales cédulas. En una palabra: el clero conducía su protesta denunciando a los regulares por haber presentado “papeles y no pruebas, comprando firmas, pagando testigos”.

En medio de este conflicto venía madurando un proceso de mayor duración que ya se había manifestado plenamente desde fines del siglo XVII. En

¹⁶ Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante AHN), Diversos-Colecciones, 3, 46, “Agravios de los regulares doctrineros en Guatemala”, 28 de julio de 1728.

¹⁷ AHN, Diversos-Colecciones, 3, 46, “Agravios”.

¹⁸ AHN, Diversos-Colecciones, 3, 46, “Agravios”.

aquel entonces, había estallado una áspera polémica en torno al número de cofradías que operaban sin la licencia del obispo. En realidad, las cofradías, estructura esencial y caracterizante de la presencia española en el nuevo mundo, podían actuar a condición de haber obtenido el reconocimiento de su estatuto por parte del Consejo de Indias, aunque en realidad eran los párrocos quienes otorgaban el consenso necesario para que las mismas pudiesen desarrollar sus funciones. En lo que tiene que a la provincia de Chiquimula respecta, el corregidor que la gobernaba denunciaba los abusos en materia de trabajo y los excesivos tributos impuestos a los indígenas. Sumando lo que tenían que dar al párroco y a la cofradía, el resultado era una carga que imposibilitaba el pago del tributo real y causaba el cúmulo de los atrasos no cobrados por la caja real.¹⁹

Parece entonces que durante los primeros 20 años del siglo XVIII, y en relación con la “explosión” del culto-mito del Cristo Negro a mediados del mismo siglo, el clero y la autoridad administrativa civil se disputaron los escasos recursos de una provincia que soportaba una condición crítica desde tiempos remotos. Muchos indicios anunciaban la crisis. El oidor solicitador del Real Fisco denunciaba ya en 1622 la extrema dispersión de los pueblos en el territorio y la distancia que los separaba, además de que muchos eran “menoscabados y acabados”. Al mismo tiempo, el número de indígenas tributarios no superaba las 1,500 personas debido a la alta mortalidad, la pobreza y la esterilidad de la tierra. Las fuentes documentan que, salvo en la cabecera de Chiquimula, “no ay contratación y comercio de españoles”. Además, el producto de mayor importancia, el cacao, había registrado cosechas escasas. Sobre todo, su precio había disminuido a causa de la baja calidad del tipo cultivado en la provincia.²⁰

Otras fuentes de fecha más tardía abundan en comentarios sobre la pobreza de la provincia. A diferencia de otras áreas del Reino, en el juzgado de tierras no se registran más que episódicas querellas entre individuos y pueblos.²¹ Y si observamos el objeto de la contienda, el mismo se refiere siempre a las tierras consideradas estériles, montañosas, privadas de fuentes de agua, atravesadas por cursos de origen torrencial ocasional y señaladas por la presencia de precipitaciones y gargantas. Como solía ocurrir, una vez iniciado el proceso se convocaba a los habitantes o a conocedores del lugar para estimar el valor de los terrenos. Es raro que su valor excediese los 6 tostones por caballería. En cuanto a su

¹⁹ AGI, Guatemala 155, “Autos sobre el cumplimiento de la ley R.l 25 del Libro Primero Título quarto de Indias tocantes a las cofradías”, 12 de mayo de 1692.

²⁰ AGI, Guatemala 82, “Confirmaciones de Oficios vendibles y renunciables”, 1622.

²¹ Véase Gustavo Palma Murga, editor, *Índice general del archivo del extinguido Juzgado Privativo de Tierras depositado en la Escribanía de Cámara del supremo gobierno de la República de Guatemala...* (México: CEMCA y CIESAS, 1991).

utilización, casi siempre se usaban para la cría de ganado. Rara vez se dedicaban estas tierras al cultivo de añil, caña de azúcar, árboles de fruta, cacao, destilación de alquitrán vegetal o a milpas para producir maíz y judías.²²

Al adelantar sus pedidos de medición y composición, los particulares quizá lidiaban con las autoridades plueberinas solamente en la primera fase del juicio. Tal vez no se encontraba autoridad alguna al hallarse los pueblos ya des poblados. En otros casos, la defensa de los intereses corporativos era apoyada por los descendientes de los emigrados del viejo asentamiento, quienes habían abandonado sus tierras trasladándose a otro pueblo. En este caso, la falta de arraigo territorial no les brindaba el beneficio de los derechos “naturales” comunales.²³ La relación geográfica pedida por la Corona en 1739 y efectuada el año siguiente confirma este panorama de pobreza generalizada, asociada a un territorio humilde y con necesidad de comerciar.²⁴

Pero como casi siempre sucede, las cosas son mucho más complicadas de lo que a simple vista parecen. Como hemos visto, entre el siglo XVII y el XVIII los pleitos por la tierra, al parecer casi siempre, surgían entre individuos particulares y en muy pocos casos entre instituciones y particulares. Cuando esto sucedía, la sensación que suscita la lectura de los documentos es que la subasta de tierras a su vez defendida por un pueblo, Esquipulas, que evitaba la medición y venta a precios irrisorios, fuese una farsa. La zona oriental era una región de pobres recursos, poco habitada y alejada del mercado de la capital. También, gracias a la hispanización inicial, los pueblos manifestaban en la disputa por la posesión de la tierra una capacidad de resistencia mucho menor que aquella ejercitada en otras zonas del país. En el altiplano centro-occidental, por ejemplo, el espacio del ejido permitía la reproducción de la identidad colectiva y, como tal, por su valor cultural y político, el pueblo lo defendía del avance de la frontera española, sin descartar otras motivaciones de orden económico.²⁵ Por otro lado, un comprador español o criollo generalmente adquiría tierras con la

²² Archivo General de Centro América (en adelante AGCA), A1, leg. 5980, exp. 52563.

²³ Es el caso de las tierras del anexo de Esquipulas, Jupilingo, disputadas entre algunos ladinos, quienes las pidieron insistentemente entre los siglos XVII y XVIII, y los descendientes de los habitantes del pueblo que se habían mudado a la cabecera de Esquipulas, los cuales opusieron sus derechos como “naturales” originarios del pueblo abandonado de sus antepasados. Véase AGGA, A1, leg. 5890, exp. 52563.

²⁴ Véase *Relaciones geográficas e históricas del siglo XVIII del Reino de Guatemala*, Tomo 1: *Relaciones geográficas e históricas de la década de 1740*, Jorge Luján Muñoz, editor (Guatemala: Universidad del Valle de Guatemala, 2006), págs. 1–92.

²⁵ Pompejano, *Popoya*, cap. 8.

intención de agruparlas con las ya poseídas, racionalizando los cultivos. El precio de la tierra, más que por su valor agrícola, estaba determinado por otros elementos que venían en dotación (la presencia de mano de obra obligada, el usufructo de manantiales y el valor adjunto que los predios adquirirían por su cercanía al camino real).²⁶

Sumamente ilustrativo de lo que acontecía en el oriente es el contencioso correspondiente a los terrenos ubicados en concomitancia con el ejido de Jupilingo, un pueblo abandonado desde mediados del siglo XVII por sus últimos habitantes, los cuales se habían trasladado a Esquipulas. Ante el pedido de medición por parte de los particulares que deseaban comprarlos, el pueblo se opone mediante el alcalde de otro pueblo, es decir, de Esquipulas, quien actúa en nombre de algunas familias que declaraban haberse mudado pero que poseían derechos en calidad de habitantes originarios de Jupilingo. El contencioso se desarrolla a caballo entre los siglos XVII y XVIII, pero con un amplio intervalo que abarca casi cuarenta años. Después de un período prolongado, las autoridades del pueblo de Esquipulas a su entender con derechos naturales sobre la posesión de dichas tierras no sólo no habían iniciado el procedimiento de titulación sino que tampoco habían comenzado a cultivarlas. Se trataba de tierras de pastoreo para animales grandes y ubicados lejos del pueblo de Esquipulas, hecho que no permitía la introducción de milpas y de cultivos que exigían trabajo y vigilancia constante. En esas circunstancias se renueva el pedido de algunos particulares, sólo que ahora la competición en la subasta parece real y el precio por caballería sube de 6 a 50 tostones. Se los adjudicará un español que pagará 60 tostones.²⁷

Ahora bien, en la segunda etapa de esta interminable contienda, cuyo objetivo principal era la posesión de la tierra, el actor étnico retrocede y nada impide el libre acceso a la disponibilidad de la misma. Esto nos parece una indicación de modernización económica y social, pero también de ladinización cultural, especialmente en el distrito de la provincia, que constituye el foco originario donde emerge el culto. La puesta en marcha de la construcción del santuario en Esquipulas no parece haber representado una oportunidad económica. Prueba de ello es que los propietarios de las pobres minas de plata de Alotepeque tienen que solicitar al corregidor el respeto del trabajo forzado por

²⁶ Ruggiero Romano, *Cuestiones de historia económica latinoamericana* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, 1966), especialmente el ensayo “Historia colonial hispanoamericana e historia de los precios”, págs. 43–63; y del mismo autor “American Feudalism”, en *Hispanic American Historical Review* 64: 1 (1984), págs. 121–134.

²⁷ AGCA, A1, leg. 6008, exp. 52923, “Autos de medidas de siete caballerías veinte cuerdas practicadas en...Santiago de Esquipulas, catorze de diziembre de mil setecientos sesenta y un año”.

repartimiento y negociarlo con la fábrica del Cristo, trabajo del cual los indios igualmente rehuían. Es importante destacar cómo, en torno al tema del trabajo en el repartimiento y al reiterado incumplimiento del pago del tributo real, se va consolidando la alianza entre el bajo clero y la población indígena y mestiza pobre. Aunque parezca una paradoja, los pueblos perciben como aliados a los mismos párrocos que les exigen el cumplimiento de las cargas tributarias directas e indirectas a través de las cofradías, pero no al oficial real, es decir al corregidor, que de dichos impuestos pedía la suspensión y la reunión de los bienes de las hermandades con aquellos de las comunidades para poder mejorar la condiciones de vida de los indios pero, sobre todo, para alimentar las cajas reales y recuperar la deuda tributaria. La actitud de los curas captura la simpatía de los indios, así como también la de mulatos y mestizos pobres que gastan su sueldo anticipado sin cumplir con la obligación del trabajo. Uno de los párrocos ofrecía junto al tesoro de la Iglesia el propio sínodo para poder hacer frente al menos a una cuota de la deuda tributaria acumulada, siempre que la real Hacienda fuese dispuesta a condonar los atrasos y que los indios se comprometiesen con el tiempo a devolver el tesoro a la parroquia que él mismo ponía a disposición. La severidad del corregidor obligó a los indios a una fuga en masa el día del *Corpus Domini* de 1751.²⁸

Finalmente, un ulterior signo de la crisis aflora cuando las autoridades borbónicas intentan monitorear profundamente las condiciones del reino para encaminar su plan de reformas y establecer la conversión del tributo en moneda y el fin de los precios fijados administrativamente. En primer lugar, era necesario conocer las entradas y los gastos de la Hacienda. En respuesta a la Real Cédula del 9 de julio del 1775 se efectuó el censo de ambos y resultó, que con respecto a un censo realizado en el 1694, el ingreso tributario se había reducido a la mitad en relación a los 47,835 pesos del período gravados sobre 31,000 contribuyentes (las cifras se refieren a la totalidad del reino). Con respecto a estos porcentajes, el pueblo de Esquipulas presenta la mayor pérdida de población de toda la provincia: de 160 tributarios pasa a 102, una baja del 36%. En aquel entonces, las obras del santuario estaban terminadas y parece que sus actividades no habían ni atraído población ni frenado su pérdida. Es más, del total de los datos contabilizados se deduce que la categoría del cacique había desaparecido, ya que en su columna no se registran anotaciones. Existen todavía reservados del tributo en cuanto poseedores de cargos electivos. Los reservados no superan el 4.6% con respecto al total de la población, por lo tanto, se trata de una exigua élite que maneja los negocios municipales. Por otro lado, el grueso de la carga fiscal se distribuye sobre la masa de los contribuyentes “enteros”, casados o solteros, alrededor de un tercio de la población total. Es más, aquellos que escapan de su condición de tributarios constituyen sólo el 2.86%.

²⁸ AGI, Guatemala 903, Consejo de Indias, 13 de julio de 1751.

Esto significa que escapan pocos, pero que la dureza de la condición del tercio de los que se quedan aumenta y que, en general, es el resto de la población privada del sustento material y del apoyo de los fugitivos la que sostiene el peso fiscal. En síntesis, a una élite indígena de dimensiones reducidas que mediante cargos electivos se encarga de la administración de los pueblos y que en virtud de esta condición se halla eximida del pago del tributo, corresponde como telón de fondo, una población empobrecida que halla en la fuga del tributo y de la comunidad a la que pertenece, en la mendicidad, en la prostitución y en casos extremos en la venta de las herramientas de trabajo, una solución urgente para afrontar las necesidades cotidianas.

El bajo clero constituye en este escenario un referente único que interpreta el agudo malestar social. Desde su condición de actor externo, español y luego criollo, una vez ambientado en el contexto local, el bajo clero va madurando el rol de defensor de los indios, como también de los mestizos y mulatos pobres, ya que los límites étnicos se han ido aclarando con el tiempo. Si pensamos que fue precisamente el oriente el epicentro desde el cual se propaga en todo el istmo la guerra sanfedista contra el liberalismo y el jacobinismo de la primera mitad del siglo XIX, podremos explicar mejor cuáles fueron las raíces de aquel motín que erróneamente ha sido interpretado como una indiada, es decir un conflicto étnico.²⁹

EL CULTO AL CRISTO NEGRO

En este escenario de crisis, el culto al Cristo Negro representa la oportunidad de una importante inversión de tipo simbólica en total coincidencia con la política de los borbones destinada a secularizar las parroquias y a reducir el poder y la autonomía de las órdenes religiosas. Pero a llamarnos poderosamente la atención es que, más allá de las citaciones en los *Marginales* de Fuentes y Guzmán, no se encuentren en otras fuentes referencias contemporáneas al culto, ya sea en los testamentos, en los dispositivos en torno al sufragio, la celebración de las misas, ni en los íconos sagrados que aparecen en los inventarios.³⁰ De la lista de las cofradías realizada en ocasión del conflicto de jurisdicción en lo que concierne a la aprobación de los estatutos y su operatividad, salvo en el caso

²⁹ Ralph Lee Woodward Jr., *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821–1871* (Athens: University of Georgia Press, 1993) o la edición en español *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala, 1821–1871*, traducción de Jorge Skinner-Klée. Serie monográfica 12 (La Antigua Guatemala: CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies, 2002); y Daniele Pompejano, *La crisi dell'ancien régime in America Centrale* (Milano: Franco Angeli, 1993).

³⁰ AGCA, A1.20, leg. 3060, exp. 29331.

de las correspectivas de Esquipulas y Quezaltepeque, no se deduce que las cofradías dedicadas al Cristo habrían surgido de los 19 pueblos de la provincia de Chiquimula.³¹ Del conjunto de datos se sospecha que con respecto al culto se haya actuado una especie de aceleración y propaganda sucesiva que lo habría difundido y lanzado a la popularidad, dejándonos con el interrogativo sobre el origen y la naturaleza del mismo.

El concierto con el cual fue comisionada la obra al escultor Quirio Cataño se remonta a agosto de 1594. Su contenido nos informa que fue el Provisor Vicario del obispado quien ordenó la realización de la pieza escultórica para que fuese colocada en aquel pueblo del oriente. La tradición creada o trascrita, nos dice en cambio que fueron los indios quienes ordenaron la escultura. La escultura en madera de naranjo fue entregada en marzo del 1595.³²

¿Por qué un color oscuro? Hasta el día de hoy no tenemos una respuesta definitiva. Especialistas en historia patria y rectores del santuario donde se alberga la escultura han escrito sobre el efecto provocado por el humo de las velas y del incienso de los devotos; otros, sobre el efecto natural que el tiempo provoca en la madera de naranjo. También se ha comentado sobre un efecto deseado: representar mediante el color marrón la sensación de sufrimiento, de la sangre acumulada en las heridas del cuerpo atormentado durante la Pasión. Por otro lado, ha sido considerada blasfema la idea de atribuir un color negro para representar a Dios.³³ La reciente restauración



Figura 4

La cabeza del Cristo Negro de Esquipulas,
tallado por Quirio Cataño

Fotografía por Terry Bond, 25 de marzo de 1991,
Fondo Oscar Horst, Fototeca Guatemala, CIRMA

³¹ AGI, Guatemala 155, “Autos”, 12 de mayo de 1692.

³² Juan Luis García, *Esquipulas*, 2ª edición (Guatemala: Editorial “Oriental”, 1954), págs. 19–37. Según Stephen F. de Borhegyi, la imagen fue bendecida y puesta en pública veneración el 9 de enero de 1595. Véase su “Culto al Señor de Esquipulas en Centro-América y México”, en *Antropología e Historia de Guatemala* 11: 1 (1959), págs. 45–56.

³³ Véase García, *Esquipulas*, pág. 257.

de la obra parece haber contribuido en manera determinante con respecto a la disputa sobre su color: se trata de un proceso de oscurecimiento de la madera de naranjo utilizada como materia prima para la escultura, causado por un conjunto de factores, como el contacto con la pieza, el humo de las velas y del incienso. Aun así, el color original de la estatua resultó ser un verde olivo.³⁴

Podemos sólo decir que Quirio Cataño era de origen europeo, portugués, según algunos, “mediterráneo” para otros, de Marsella o de Génova. En todos estos casos tenía familiaridad con las poblaciones africanas objeto de fecundas relaciones comerciales o de expediciones destinadas a la trata de esclavos o a la evangelización. Vivía en la capital del Reino de Guatemala en un barrio de personas importantes y en los archivos notariales aparecen rastros de su existencia.³⁵

Desde el punto de vista histórico, es necesario evidenciar que la polémica sobre el color original y el escurecimiento de la escultura es relativamente reciente. Su origen y significado deberían buscarse en el siglo XIX, durante la consolidación social y política del segmento ladino, deseoso de distinguirse de los estamentos y castas, mestizos y mulatos. En la economía de este trabajo es más importante destacar que, como dice el antropólogo Carlos Navarrete, “el verdadero color lo impone la tradición”.³⁶

El Cristo viene representado negro pero sin nariz chata, un Cristo *patiens* y no *triumphans* (véase Figura 4). Una señal para los pueblos del oriente, a quienes se les presenta un símbolo lleno de ambivalencias pero cautivante. El cuerpo y el rostro de un blanco pero de color negro olivastro, muy similar al de los indígenas, una divinidad que soporta el sufrimiento y el dolor de la muerte como los indígenas soportan la dureza de la conquista; en última instancia, la representación de un Dios salvador.³⁷ El mensaje explícito es que a nadie se le niega la salvación si recorre una vida generosa en sufrimientos que al final le regala la muerte. La muerte es el telón de fondo erótico de la vida para el ca-

³⁴ Véase Aura Rosa González de Flores y Jorge Alberto Ortega Carías, *Restauración en Esquipulas* (Guatemala: Instituto de Antropología e Historia, Ministerio de Cultura y Deportes, 1998).

³⁵ Véase Heinrich Berlin, *Historia de la imaginaria colonial en Guatemala*, Publicaciones del Instituto de Antropología e Historia de Guatemala (Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1952), *passim*.

³⁶ Carlos Navarrete Cáceres, *Las rimas del peregrino: poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas* (Guatemala: CEFOL-USAC, 2006), pág. 15.

³⁷ Vitalino Fernández Marroquín, *Remembranzas de Esquipulas* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1971), pág. 28.

ballero hasta el Renacimiento —escribió Johan Huizinga.³⁸ Su representación es dramática, pero es la muerte de aquel que promete el fin de la muerte y de todo sufrimiento. Estos elementos venían evidenciados con la expresividad de la escultura barroca cuyo objetivo era el de emocionar. Un concepto práctico que no debe transmitir información doctrinaria sino suscitar la participación emotiva, no libre y mística, según el espíritu de las ásperas batallas libradas en Europa contra los alumbrados y la libertad espiritual, sino gobernada por el clero.³⁹ El contexto saturado de referencias religiosas y la percepción de un paralelismo entre el orden político y el cósmico, en el cual los colonizadores y colonos participaban, permitía que se consolidase el significado del orden jerárquico como justificación del drama irresuelto del sufrimiento y del dolor histórico, en fin, de la muerte. De allí surge una doble jerarquía, una sagrada y otra política, que entierra sus raíces y absorbe legitimidad en el origen común y divino del poder. Y si a una le corresponde la guía espiritual, a la otra le compete la vigilancia ética y política, la policía de la convivencia.

Inicialmente, la imagen fue colocada en una cabaña de paja en un campo de algodón y luego en la parroquia del pueblo, de la cual fue trasladada al grandioso santuario en 1759.⁴⁰ Estamos ante un compromiso étnico y religioso destinado a consolidar la conquista, compatibilizando datos originales con la importación y la implantación *in loco* de modelos europeos. Un compromiso deducible no sólo del color negro de la estatua, que evoca tratos distintivos del panteón y de la historia religiosa de los mayas, sino también de otros elementos. Para limitar el discurso, sólo me detendré en el calendario de la fiesta, en la relación lugar-ritual-mercado y en la elección del lugar.⁴¹

En cuanto al calendario de la fiesta del Cristo Negro, se coloca en la segunda mitad de enero y aparentemente no hay coincidencia alguna con el calendario litúrgico europeo, es decir, se trataría de un santo y de un culto americanos, o mejor aún, de una retroacción de la colonia hacia el universo religioso español. De todos modos, la colocación temporal no es casual, y también se nos

³⁸ Johan Huizinga, *L'autunno del Medio Evo* (Firenze: Sansoni, 1966), pág. 100.

³⁹ Huizinga, *L'autunno*, pág. 226; José Antonio Maravall, *La cultura del barroco* (Bologna: Il Mulino, 1983), pág. 419; M. M. Andrei, "Reforma religiosa europea en América en tiempo de Carlos V", en Mete Reyes-Niewohner, editor, *El precio de la invención de América* (Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1992), pág. 107.

⁴⁰ Véanse Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*; y García, *Esquipulas*.

⁴¹ José Alcina Franch, "El completo 'santuario-mercado-festival' y el origen de los centros ceremoniales en el área andina septentrional", en *Revista de Indias* 59: 215 (1999), págs. 32-53.

representa como un compromiso que conecta el refinadísimo cálculo del tiempo maya con el ciclo agrícola europeo.

Como bien sabemos, el calendario maya está compuesto por anillos concéntricos.⁴² Uno de ellos es el *tzolkin*, el año formado por 260 días: comienza a finales de abril, cuando empieza el invierno. Enero, entonces, se encuentra al final del año de 260 días y en proximidad a diciembre, mes en el que se realiza la cosecha de la segunda siembra de septiembre y octubre. Desde enero se inaugura una fase de somnolencia y de aburrimiento —como los antropólogos y los estudiosos del área ch'orti' describen dicho período—, caracterizado por los trabajos domésticos y el artesanado. Desde febrero en adelante, se incendian los excedentes de la cosecha y se preparan los campos para la siembra que se efectúa a principios de mayo. Es una estación privada de las actividades avilantes del campo, seca al punto de facilitar los desplazamientos, por lo tanto, los peregrinajes aunque sean a breve distancia y los ritos —como acontecía entre los indígenas en las ceremonias que precedían a los trabajos en los campos estudiadas por los antropólogos a mediados del '900—, ceremonias que intentaban cautivar el favor del dios de la lluvia para que la semilla fuese generosamente irrigada. Además, es una estación que por situarse cerca del período de la cosecha permite un margen de autonomía que se extiende a las fajas más pobres, aquellas obligadas a deshacerse en breve del producto. Aún así, en toda la provincia no se señalan fiestas importantes durante el período indicado, al menos hasta marzo. Mientras la mayor parte de las fiestas religiosas y de los respectivos mercados se concentran entre junio y septiembre, entre el solsticio de invierno del 21 de junio y el equinoccio de primavera del 23 de septiembre (estamos en el hemisferio boreal), en plena estación de las cosechas de maíz y judías que constituyen la base de la alimentación popular. Las fiestas se concentraban durante el arco cronológico estacional marzo-septiembre, aunque con una pequeña diferencia entre las tierras altas y las bajas debido a que el ciclo agrícola era distinto en virtud del clima y de la temperatura de cada lugar. La asimetría creaba un contrapunto de ocasiones de socialización entre tierras altas y bajas, y a cada fiesta correspondía un mercado según la secuencia concebida por José Alcina Franch.⁴³ Agrego que, en cuanto a la reelaboración indígena de la teología y del año litúrgico católicos, los antropólogos han evidenciado que la Navidad no representa para los maya-ch'orti's una fiesta importante, mientras la Pascua es la fiesta que

⁴² Véanse John Eric S. Thompson, *La civiltà maya* (Torino: Einaudi, 1954), cap. IV; y Edgar Cabrera, *El calendario maya: su origen y su filosofía* (San José: Ediciones Liga Maya, 1995).

⁴³ Alcina Franch, “El completo ‘santuario-mercado-festival’”.

revela una deidad activa, un dios capaz de morir y resucitar como la semilla y, por lo tanto, la evocación del ciclo natural.⁴⁴

El relativo desfase cronológico de las fiestas con respecto al calendario litúrgico católico se recupera en el ínter ciclo entre enero y abril, período de calma laboral y de tiempo seco, un vacío que podía ser colmado desde el punto de vista eclesiástico asignando una fecha importante que fuese en grado de con-jugar el calendario agrícola con aquel simbólico para confluir en Pascua, en relevante coincidencia con el comienzo del año y de los trabajos, de invocaciones y rituales dedicados a la sobrevivencia material y al renacimiento espiritual. Desde el primero de mayo hasta el día de la Cruz, que se celebra el 3 de mayo, se invocan hasta el día de hoy los santos del panteón para que colaboren con Dios en “derramar la lluvia”.⁴⁵

Aún debemos señalar que la fiesta titular se coloca muy próxima a la Epifanía. Observamos además, que la imagen del Cristo negro fue trasladada un día sábado, el 6 de enero del 1759, desde la parroquia al santuario, acompañada por una gran procesión de hombres que como los reyes magos en la Epifanía, tal como escribe uno de los testigos del evento, el padre Miguel Montúfar, iban a homenajear al Señor. Los magos provenían del oriente guiados por un cometa pero, en el caso de Esquipulas, los feligreses iban hacia oriente y no guiados por una estrella sino por el verdadero sol: “la imagen de Cristo crucificado iba por delante como conduciendo al Sol mismo de Justicia”.⁴⁶ Además, el homenaje no era dedicado al niño Dios sino al Cristo redentor. Y sabemos que la relación establecida con el sol no es marginal en la cultura maya.

Todo lo dicho hasta el momento con respecto a la ubicación del culto y de la fiesta en el calendario litúrgico constituye el cuadro general, católico y europeo, dentro del cual fue posible asimilar un evento más preciso que marcaba el ritmo de la vida y las actividades de los ch'orti's, es decir, de los habitantes originarios del área de Esquipulas. Detengámonos en la fecha: el 15 de enero marcaba el final de un período formado por siete novenas durante las cuales maduraba el tiempo para celebrar un rito específico del lugar que estamos es-

⁴⁴ Charles Wisdom, *Los Chortís de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación No. 10 (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública “José de Pineda Ibarra”, 1961).

⁴⁵ Castañeda, *Esquipulas*, págs. 42–64; Charles Wisdom, *Los Chortís de Guatemala*; y Ruben E. Reina, “Eastern Guatemalan Highlands: The Pokomanes and Chorti”, en Evon Z. Vogt, editor, *Ethnology, Part One*, Tomo 7 de *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, editor general (Austin: University of Texas Press, 1969), págs. 101–120.

⁴⁶ Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, pág. 26.

tudiando. El comienzo de las siete novenas se ubica en noviembre, en coincidencia con la segunda cosecha de maíz, es decir, del elemento que según la teogonía maya están hechos los hombres. El 15 de enero se celebraba un rito propiciatorio para comenzar el viaje hacia occidente, justo en Mitlán, el lugar que los españoles conquistaron antes de llegar a la pacificación completa de la región. En dicho pueblo se hallaba el templo mayor donde los ch'orti's celebraban sus ritos para propiciar el regreso del invierno y por lo tanto, de las lluvias necesarias para que germinara y creciera el maíz. Como ya hemos anticipado, el *tzolkin* de 260 días comenzaba en abril y en Mitlán, donde se bendecían siete mazorcas de maíz en honor al dios Siete, el de los alimentos. Los sacerdotes ch'orti's marchaban entonces desde oriente hacia occidente para que el ciclo natural se renovase. Y desde allí se dirigían a Copán (Honduras), volviendo hacia oriente, para recorrer el trayecto completo del sol.⁴⁷ Es necesario aún evidenciar que este ciclo de 260 días coincide plenamente con los nueve meses de gestación y por este motivo ha sido definido como un calendario conectado con la fertilidad de la madre tierra.⁴⁸ El sol marcaba, entonces, el calendario y las actividades relacionadas. Después del 15 de enero comenzaban las operaciones de preparación del terreno con la quema de los rastrojos y las primeras azadas, acompañando el regreso del sol desde su cenit hacia el solsticio de invierno en junio. Por lo tanto, no se trataba solamente de simples tareas agrícolas, sino de actividades fuertemente consustanciadas con lo sagrado.

Con respecto al compromiso étnico-religioso, aún debemos agregar que durante el siglo XVII, pero sobre todo durante el XVIII y en total coincidencia con la construcción del gran santuario, se va consolidando el nexa ritual-fiesta-mercado. Hemos ya hablado sobre la importancia del oriente en la fase de la conquista y de su posterior decadencia. De todos modos, la región continuó siendo una zona de frontera hacia el sur, es decir, hacia las áreas de producción de caña de azúcar, tabaco, añil, carne y cacao, como también de la poca plata que se podía extraer de las minas entre Honduras y Guatemala, y estableciendo un límite hacia el norte, o bien la zona del dominio político y administrativo. Esquipulas especialmente, ya desde la edad precolombina, constituía también un punto de unión comercial este-oeste, pero que cesa su flujo con la irrupción de los conquistadores sobre la tierra firme y con las actividades corsarias en el Caribe.⁴⁹

⁴⁷ Manuel Lemus, "Datos para la historia del Santo Cristo de Esquipulas", en *Mundo Libre* (4 de marzo de 1950).

⁴⁸ Cabrera, *El calendario maya*, pág. 152–158.

⁴⁹ Pompejano, *Popoya*, cap. 3.

En efecto, como el resto de la provincia Esquipulas padeció la crisis social a la cual nos hemos referido. Aún así, la fiesta religiosa y los peregrinajes al santuario sentaron las condiciones para una reactivación de los intercambios e impusieron la presencia de la plaza, es más, del camino que desde la vieja parroquia conducía al nuevo santuario, como sedes de intercambio y de contratación comercial entre los comerciantes de toda la región. Aunque no disponemos de estudios sobre la red comercial interna de la región,⁵⁰ podemos afirmar que desde los albores de la colonia los puntos de intercambio con la madre patria gravitaron hacia el norte. Si bien la elección original de los cargadores en el Caribe haya sido Puerto Caballos (hoy Puerto Cortés en Honduras) y Punta Castilla en Guatemala, las incursiones de los piratas sobre la costa abierta obligaron a optar por un puerto más protegido como Santo Tomás, lugar en el que se construyó una fortificación en 1604. Pero al ser un sitio árido y difícil de alcanzar, la terminal fue trasladada en 1647 más hacia el norte, precisamente a Golfo Dulce.⁵¹ A su vez para Honduras, el punto gravitacional se fue desplazando hacia el sur, es decir, a Trujillo.

Aunque no existan estudios sobre el volumen del comercio en los sitios mencionados, intuimos que el oriente haya padecido las consecuencias de esta dislocación hacia el norte y hacia el sur de las terminales de intercambio. De todos modos, Esquipulas recuperó un papel en la red por el hecho de ubicarse en la intersección de áreas que hoy pertenecen a tres repúblicas: Guatemala, Honduras y El Salvador. Quizás se podría haber hallado un lugar más accesible. Pero en este caso, fue precisamente la atracción que el yacimiento cultural y religioso del culto ejercitaba, el encuentro de miles de peregrinos en las fiestas patronales incluyendo las dos titulares en enero y en Pascua, la necesidad de afrontar una fuerte demanda de productos en las cercanías de las mismas; las razones que convirtieron al lugar en una sede importante desde el punto de vista religioso y en una fructífera oportunidad comercial. De ello ofrecen testimonio las actas notariales que formalizaban los cambios de propiedad de las tiendas ubicadas a lo largo del camino del santuario donde se realizaban las contrataciones y también aquellos estipulados para dotar al municipio de fondos mediante impuestos a todos los comerciantes que llegaban a Esquipulas.⁵²

⁵⁰ Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, cap. X.

⁵¹ Juarros, *Compendio*, caps. VI–VIII; y Manuel Rubio Sánchez, “Apuntes para el estudio del comercio marítimo en la Capitanía General del Reino de Guatemala durante el siglo XVI”, en *Antropología e Historia de Guatemala* 5: 2 (1953), págs. 63–74.

⁵² AGGA, B. 119, leg. 2509, exp. 56347.

EL MITO DEL CRISTO NEGRO: EL SANTUARIO

El obispo Pedro Pardo de Figueroa decidió trasladar la imagen del Cristo Negro al santuario como signo de agradecimiento personal por la cura milagrosa de “una enfermedad crónica e incurable” que él mismo padecía. En 1743, gracias a una serie de maniobras políticas y diplomáticas, la sede de Guatemala fue elevada al rango de arzobispado.⁵³ La edificación del templo duró otros 20 años y su patrocinador no pudo ver realizada la obra. Sus restos fueron trasladados al santuario una semana después de la inauguración, precisamente en enero del 1759. El traslado de la escultura fue acompañado por un acto solemne y concurrido: una multitud compuesta por miles de personas, con la participación de todos los arzobispos mesoamericanos desde Ciudad Real en Chiapas a Comayagua en Honduras y, para dicha ocasión, las autoridades coloniales fueron precedidas por el presidente de la Audiencia, don Alonso Arcos y Moreno. La fiesta fue grandiosa, acompañada de fuegos artificiales, disparos de cañón, bailes, cantos, además de las solemnes celebraciones religiosas,⁵⁴ dato que junto al calendario de la fiesta nuevamente confirma, la reelaboración realizada por la cultura dominante sobre aquella de los conquistados.

Esto nos permite comprender mejor el tema de la elección del lugar en el cual se edifica el santuario, cerca del sitio en que un Cristo negro habría aparecido a un indio, una reiteración de la leyenda mexicana de la Virgen de Guadalupe, cuyo santuario surgió donde María habría aparecido al indio Juan Diego.⁵⁵ En nuestro caso, se trata de una leyenda que no ha sido alimentada. Es más, a raíz de excavaciones arqueológicas realizadas en décadas pasadas se deduce que el santuario fue construido en el lugar donde surgía el templo dedicado al dios Icelaca adorado por la tribu loquehua. Este dios era similar al Juno romano, con dos caras, y en el panteón de los *ch'orti's* seguía en orden de jerarquía a la divinidad mayor que ellos adoraban en Mitlán. El rito tributado al dios Icelaca habría preparado a los sacerdotes de la comunidad local al viaje-rito hacia occidente, precisamente a Mitlán. Icelaca se hallaba custodiado en la oscuridad de una gruta que se abría sobre el margen del pequeño río Sesecapa, o río del Aire (*seses*), un río que hoy se conoce como Chacalapa y corre detrás del santuario de Esquipulas.⁵⁶ El 15 de enero, el dios era transportado afuera de la gruta por tres sacerdotes y

⁵³ Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, pág. 19.

⁵⁴ Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, cap. V.

⁵⁵ Richard Nebel, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

⁵⁶ Lemus, “Datos”; Manuel Lemus, “Origen y culto del Señor de Esquipulas”, en *Mundo Libre* (12 de enero de 1951); y Fuentes y Guzmán, *Recordación florida*, II, pág. 131.

colocado sobre un altar de piedra que tenía la forma de un sol, un basamento donde se celebraban sacrificios animales, como conejos y pájaros, que representaban la tierra y el cielo. Tal rito se cumplía al finalizar las siete novenas que culminaban el 15 de enero. Durante el amanecer de ese día, los sacerdotes se bañaban en el pequeño río para purificar su espíritu. Después de la ceremonia, una mujer que se había purificado del pecado durante las siete novenas se presentaba en dicho sitio y adivinaba el futuro empleando el don del dios de la doble cara, una que mira al pasado y otra al porvenir. Presenciaban dicho ritual, tanto los agricultores ansiosos de conocer el retorno de la estación invernal y el éxito de la siembra venidera, como aquellos que imploraban la cura de las enfermedades que padecían.⁵⁷

La imagen del Cristo Negro, de aproximadamente 150 centímetros de altura, fue colocada en una capilla al final del santuario. La misma se presenta como un enorme edificio blanco, que se destaca del paisaje, y que contiene ese núcleo de religiosidad de color negro: su base es de 60 metros por 30 y 18 de alto, que al sumar las torres supera los 50, orientado en dirección norte-sur. El edificio se coloca sobre una amplia plataforma de más de cien metros de largo y las tres naves terminan en el brazo de la cruz sobre cuyo ábside posterior, debajo de la cúpula final, había sido construido un camarín (una reminiscencia medieval, según Luis Luján Muñoz) donde debía yacer la escultura de madera.⁵⁸ El estilo del edificio sacro da qué pensar.

Según algunos estudiosos de arquitectura, razones de estática justificarían la construcción de una mole sobre un área sísmica y, en tal caso, las torres ofrecerían un equilibrio y anclaje al terreno gracias a una modulación del peso que se va descargando a medida que se eleva la altura del edificio. Pero, autorizados por los estudios de historia del arte dedicados a la evolución estilística del barroco, podemos pensar en una lenta maduración cultural y política que se manifiesta en el estilo del edificio.⁵⁹ Al lado dramático del barroco nos parece que haya subintrado una representación artística y arquitectónica de mayor simpli-

⁵⁷ Manuel Lemus, “Voces de aliento para Esquipulas”, en *Mundo Libre* (4 de marzo de 1950).

⁵⁸ Luis Luján Muñoz, “Breves consideraciones arquitectónicas sobre el Templo de Esquipulas”, en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* 36 (Nos. 1–4, extraordinario) (1963), págs. 417–425.

⁵⁹ Véase Ricardo Toledo Palomo, “El Templo de Esquipulas y la arquitectura anti-güeña”, en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* 36 (Nos. 1–4, extraordinario) (1963), págs. 392–416. Sobre América Latina en general, véase Pál Keleman, *Baroque and Rococò in Latin America* (New York: Dover Publications, 1967), sobre Esquipulas en las págs. 128 y ss.

cidad y forma, especialmente en algunos elementos para los cuales es difícil establecer una fecha de elaboración. Es como si el edificio transmitiese una especie de estabilización emotiva y cultural, la sensación de una conquista ultimada y el paulatino abandono de la necesidad de emocionar, atraer y conquistar.

Algunos signos de la rica ornamentación típica del barroco se concentran en el santuario, especialmente en la fachada. La certeza del poder criollo madura gracias a un relativo aislamiento de la madre patria durante el siglo XVII, y se manifiesta en la geometricidad de algunos motivos ornamentales, en la desnudez de las paredes laterales y en el blanco del edificio que emerge hacia lo alto y se sucede a volúmenes, representando una augusta sobriedad extraña al tumulto emotivo de la conversión. La grandeza de la base y los elementos barrocos de la fachada, limitada por la elevación de las torres, evoca la llamada universal a la conversión, mientras la racionalidad representada por las partes menos influenciadas por el gusto barroco evocarían el sentido estrecho del camino hacia la ascensión.



Figura 5

Vista del templo de Esquipulas hacia mediados del siglo XX.

Nótese que el templo está sin la circulación que actualmente posee y sin la instalación del mercado de artesanías que está a la par, donde se mira el árbol grande

Fotografía cortesía de Haroldo Rodas

Según el historiador Pál Keleman, el santuario esplende con su blancura bajo la luz tropical.⁶⁰ El volumen octogonal de las torres en sus partes más altas y sutiles, la riqueza de la estructura con sus nichos y una teoría de santidad que culmina con la imagen de la Virgen, las molduras, los espirales, los obeliscos, evocan ciertamente el barroco. Y aún así, en su conjunto, la fachada no se presenta como un retablo sino como una subdivisión geométrica del volumen verticalmente dispuesta, delimitada por columnas rematadas con capiteles jónicos y corintios y, en lo que respecta a las torres, por los ejes verticales de los pilares geoméricamente realizados y simplificados en su estilo. No se detectan motivos esencialmente barrocos (volutas, conchas, palmeras, yesos y decoraciones vegetales) ni tampoco el color oro arcilloso del barroco de la capital Antigua. Lo que se evidencia es una simplificación de elementos que parece haber descuidado la sensibilidad barroca y el sentimiento trágico de la vida, la necesidad del heroísmo y del sacrificio. La disposición misma de recuadros de arquitrabes y de divisiones arquitectónicas evidencia una racionalidad estética y cultural superior. Como si la conversión debiera ser ubicada en la dimensión lógica y del poder ya consolidado y radicado más que en lo maravilloso y sobrenatural, en el misterio de la muerte y del dolor. Desde esta perspectiva deberían interpretarse otros elementos como la puerta principal —no demasiado amplia— y definida por una continuidad de arcos de medio punto que dan la idea de profundidad, mientras la elaboración del barroco resalta en la sencillez del ventanal superior con arcos trilobales y sin decoraciones delante de la cual se encuentra un balcón de hierro forjado. La complejidad del estilo podría atribuirse al hecho de que el santuario, en cuanto meta de peregrinajes, surgía en un lugar remoto; y la escasez de recursos junto a la dificultad de las comunicaciones contribuyeron a que la culminación de las obras se prolongase produciendo signos ambivalentes en el estilo y la deformación de los modelos antigüenos.⁶¹ El éxito final, según Luis Luján Muñoz, es una transformación del barroco hacia el rococó y el manierismo, mientras la intervención del último de los arquitectos de la familia Porras ocupada en la ejecución de la obra (Manuel Porras fue activo hasta 1799) dejaría traslucir influencias neoclásicas.⁶²

La Corona debía mantener el equilibrio entre los diversos actores sociales, étnicos e institucionales, sin descuidar la fuga de la condición de indio. El santuario de Esquipulas constituyó una oportunidad única para fraguar la alianza

⁶⁰ Keleman, *Baroque and Rococò*, pág. 129.

⁶¹ Emile Malle, *El arte religioso del siglo XII al siglo XVII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1952).

⁶² Véanse Luján Muñoz, “Breves consideraciones”; y Berlin, *Historia de la imaginaria colonial en Guatemala*.

entre las elites insatisfechas y el bajo clero, a quienes se les ofrecía la secularización de las parroquias dirigidas por regulares. Por lo tanto, es interesante observar cómo, ante la escasez de recursos necesarios para terminar el edificio y reparar los daños provocados por el terremoto del 1758 que tuvo lugar el año que pareció la inauguración y atribuido a un “Lucifer envidioso”, el presidente de la Audiencia ordenase que las puertas y las campanas de las torres fuesen realizadas con el material proveniente de las iglesias destruidas y en desuso transportado desde los otros partidos del reino. Y ante la falta de sumas erogaba las propias, proveyendo a la refección de miles de peregrinos que asistían a la inauguración. Casi una multiplicación de los panes que no se justifica en la simple instrumentación política. El discurso realizado por el presidente en dicha ocasión es también significativo:

Hai en Copán unas ruinas de un antiguo adoratorio de Yndios [...] fabrica la más respectuosa [...] donde es regular acreditarse el demonio con algunos prodigios suyos, lo que le agradaban aquellas inocentes victimas que le sacrificaban [...] esta tiranía quiso la Divina majestad destruir poniendo a la imagen del Cristo crucificado en el pueblo de Esquipulas, inmediato diez leguas al valle de Copán, en cuyo caso alejaría a los demonios que poseían aquel terreno.⁶³

Este sentido que supera la dimensión religiosa de lo que hasta el momento hemos tratado, se evidencia en forma aún más clara analizando los efectos derivados en el imaginario colectivo difuso, en lo que se refiere a la percepción de la gracia y los milagros que hasta el día de hoy alimentan los peregrinajes. Sobre una trama de identidad y de organización étnica debilitada, el rito refuerza las dinámicas implícitas suscitando el mito y mezclando magia y religión,⁶⁴ para finalmente derivar sus efectos en la participación individual en lo sacro desvinculada del ritual colectivo y del ciclo agrícola. La lista larguísima de las gracias y de los milagros recibidos después del arrepentimiento de los propios pecados nos informa que en todos los casos se trata de “milagros móviles”. Es decir, no relacionados con el ciclo agrícola, sino fundamentalmente con el cuerpo y su aspecto físico. Desde la cura de los enfermos hasta la resurrección, la salvación de naufragos, la fuga del cautiverio en manos de corsarios y piratas: los milagros son relacionados con el destino del ser individual y no con la colectividad de pertenencia. Así como también son individuales los castigos que la divinidad

⁶³ Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, pág. 58.

⁶⁴ Marcel Mauss, *Teoria generale della magia* (Torino: Einaudi, 1965), especialmente las págs. 91–98.

imparte a aquellos que no mantienen las promesas y se burlan de las capacidades taumatúrgicas del Cristo presente en el santuario.⁶⁵

El pasaje del imaginario indígena o quizá simplemente popular —podríamos decir a esta altura, teniendo en cuenta el proceso de ladinización— hacia el recinto vigilado por los guardianes de la contrarreforma no se realiza en manera tan traumática. Releyendo, por ejemplo, las canciones transcritas en la Novena del presbítero De Paz en los primeros 20 años del siglo XVIII, se perciben constantes referencias al imaginario maya en la representación del Cristo identificado con fenómenos naturales: el sol, el árbol, la serpiente.⁶⁶

Es mi opinión que, desde la conquista hasta la Independencia, el *documentum-monumentum* del Cristo Negro y del santuario de Esquipulas haya conocido una progresiva transformación. Por supuesto no quiero referirme a las llamadas superfetaciones, es decir a unas añadiduras de elementos arquitectónicos y del ornato al interior del templo o al espacio abierto. Llama la atención que durante su visita a los curatos orientales, entre 1768 y 1770, el arzobispo Pedro Cortés y Larraz subraye en sus notas un cambio en la jerarquía del espacio entre Esquipulas y su entorno, al punto que no es más Quezaltepeque sino Esquipulas la cabecera a causa de “la residencia que hacen los curas en este pueblo y venerarse en él una imagen muy devota de Cristo crucificado”.⁶⁷ Solamente después del ocaso conservador, en la segunda parte del siglo decimonónico, el anticlericalismo liberal parece echar las raíces de una separación entre religión y su uso político. Un fenómeno que vence y manifiesta sus efectos en de la segunda mitad del siglo XX. Nuevas investigaciones deben enfocar, por un lado, la secularización y, por el otro, el atesoramiento de recorridos y prácticas políticas arraigadas atrás en el tiempo, según una jerarquía nunca más local.

⁶⁵ Véase cuanto aparece en la narración de Paz Solórzano, *Historia del Santo Cristo*, con respecto a la gracia concedida y al castigo erogado, cit., especialmente en el cap. XIII.

⁶⁶ Las canciones que se remontan a la época de la colonia se encuentran en Miguel Muñoz, *Novena dedicada al Señor Crucificado de Esquipulas por el finado presbítero Miguel Muñoz cura interino y vicario capellán de dicha basilica* (Guatemala, 1830). Sobre la simbología maya, véase Miguel Rivera Dorado, *La religión maya* (Madrid: Alianza Editorial, 1986).

⁶⁷ Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*, 2 tomos, Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Vol. 20 (Guatemala, 1958), I, pág. 261.