



Diálogos Revista Electrónica de Historia
E-ISSN: 1409-469X
historia@fcs.ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

Chiquín Enriquez, Selvin
PUBLICIDAD ILUSTRADA Y SECULARIZACIÓN. EL CASO DEL CONVENTO DE
SANTA TERESA EN LA CIUDAD DE GUATEMALA, 1816-1826
Diálogos Revista Electrónica de Historia, vol. 18, núm. 1, 2017, pp. 93-114
Universidad de Costa Rica
San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=43952199004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

PUBLICIDAD ILUSTRADA Y SECULARIZACIÓN. EL CASO DEL CONVENTO DE SANTA TERESA EN LA CIUDAD DE GUATEMALA, 1816-1826 *

Selvin Chiquín Enriquez

Resumen

El trabajo busca aproximarse a los conceptos de Publicidad ilustrada y secularización a partir de la experiencia que vivió el convento de Santa Teresa a inicios del siglo XIX en la Ciudad de Guatemala. Así, el principal objetivo es mostrar las discordancias de la fe en una época de cambios, impulsados por instituciones civiles recién creadas. Para esto, el trabajo se basa en fuentes documentales que abordan, en específico, a una monja del convento: María Teresa Aycinena, debido a que su figura se convirtió en relevante para la vida pública de la ciudad y, más específicamente, para el clima de religiosidad popular. De tal cuenta, el discurso de las instituciones civiles fue desplazándose de publicidad ilustrada de Antiguo Régimen a un proceso de secularización, como síntoma del advenimiento liberal.

Palabras claves: violencia, ciencias sociales, historia, Colombia.

ILLUSTRATED PUBLICITY AND SECULARIZATION. THE CASE OF SANTA TERESA CONVENT IN GUATEMALA CITY, 1816-1826

Abstract

The work wants approach to concepts of illustrated publicity and secularization; from experience that Santa Teresa convent lived in early XIX century, in Guatemala City. Thereby, the main objective is show the faith discords in a changes period, supported by newly established civil institutions. For this, the work is based on documentary sources that approach, specifically, to one nun: María Teresa Aycinena, because she became a relevant person for public life of the city and, more specifically, for climate of popular religiosity. Therefore, the discourse of civil institutions was moving from illustrated publicity of Ancien régime to secularization process, as a symptom of liberal advent.

Keywords: Illustrated publicity, secularization. Guatemala City, convent, liberalism.

Fecha de recepción: 3 de junio de 2016 • Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2016

- Selvin Chiquín Enriquez • Guatemalteco. Estudiante de la Licenciatura en Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala. Contacto: chiquin.selvin@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El siglo XIX hispanoamericano estuvo acompañado de importantes mutaciones culturales, paralelas a los cambios políticos experimentados desde finales del siglo XVIII, pero acentuados unas décadas después. Así, los debates, una vez consolidadas las independencias, también incluyeron reflexiones en torno al proceso de secularización, lo cual inició un alejamiento de lo religioso en la esfera política.

El proceso no fue fácil y, como se verá, tuvo grandes obstáculos que, empero, no lograron consolidar posteriormente una sociedad completamente secularizada. En este sentido, a pesar de que hubo intentos significativos para restarle importancia a lo religioso, afloraron problemáticas, generalizadas para casi todos los procesos hispanoamericanos, relacionadas con la tradición religiosa sostenida en los territorios que alguna vez habían pertenecido a España.

Así, el concepto de secularización es de gran importancia, en especial en esta investigación, para abordar el caso concreto de un convento que, a partir de 1820, inició a experimentar persecuciones por parte de instituciones políticas, a cargo de hombres liberales. La naturaleza de estas instituciones fue variada y, debido a esto, los discursos y los hechos no fueron iguales. De esta cuenta, el presente estudio busca explicar que esta persecución no fue únicamente arbitraria, sino que tuvo contenidos ideológicos importantes, influenciados por el clima ilustrado y liberal de la época.

Particularmente, este es el caso de María Teresa Aycinena, una carmelita descalza de inicios del siglo XIX que perteneció al convento de Santa Teresa, en la ciudad de Guatemala. La misma no ha dejado de generar reacciones en el ámbito historiográfico. De tal cuenta, las posiciones sobre su figura han debatido en torno a un principio de veracidad y, en este sentido, han generado posiciones encontradas que, en el fondo, remiten a la clásica oposición binaria de liberales versus conservadores.¹

La integración de esta carmelita descalza en el análisis de la cultura política no podría entenderse sin un sentido ideológico que en buena medida, como se pretende mostrar en esta investigación, aludía a principios ilustrados y liberales. Es por ello que la investigación hará uso de un término que pertenecía al mundo del Antiguo Régimen: publicidad. Así, el planteamiento que se pretende explicar responde al desplazamiento entre la publicidad –de carácter ilustrada- y la secularización –aunque incipiente-. De tal cuenta, la propuesta principal es que su figura se vio atravesada por la ilustración (representada en clérigos y otros intelectuales de la época) y, en función de ello, la misma fue punta de lanza para dar inicio a un proceso más amplio de secularización que tuvo su punto más importante hacia 1829, con la exclaustración y la expulsión del arzobispo. Esto es, una secularización que se vio favorecida por un liberalismo católico que se hizo presente en varios personajes que serán analizados a continuación.

Para ello, el estudio se dividirá en cinco capítulos. El primero explicará lo que se entenderá por publicidad y secularización; el segundo tratará de revelar, en términos biográficos, la relevancia que tuvo María Teresa Aycinena para el convento

y para el público de la Ciudad de Guatemala; el tercer capítulo será un esfuerzo por tejer la relación entre la monja y el carácter ilustrado de la publicidad practicada por el cabildo de la ciudad; el cuarto introducirá una problemática más amplia, en torno a la fundación de un nuevo convento, promovida por María Teresa y, finalmente, el último capítulo constituirá un esfuerzo por aglutinar todos los elementos del estudio, con especial énfasis en la nueva fundación, para tratar de dar explicación a estos hechos en términos de secularización. Es ahí en donde se propone la utilización del concepto “secularización incipiente”.

PUBLICIDAD Y SECULARIZACIÓN

El término “publicidad” remite a una palabra que en el Antiguo Régimen fue usada de manera amplia mediante la expresión del “público”. La misma, sin un principio de univocidad, remitía a la “policía” que, como realidad cultural, se encontraba relacionada al gobierno de la sociedad. Específicamente, el vocablo se hizo recurrente dentro de la corporación del Ayuntamiento, encargado de lo público (Lemprière, 1998, p. 54-79).

Sin embargo, la publicidad contenía riesgos para una comunidad. Así, el término era entendido como aquello que se hacía “a la vista de todos” y, la amenaza que contenía, entonces, residía en la posibilidad del escándalo. Con esto, los hombres del Antiguo Régimen entendían al ámbito religioso, y su práctica, como los más susceptibles y reconocidos en términos de lo público. Sumado a esto, las connotaciones también eran morales, pues este principio garantizaba la rectitud de las costumbres. Además, esto se agudizó con las mutaciones ilustradas, introducidas en la corporación urbana durante el siglo XVIII, que condenaban la sensibilidad barroca, cuyos lazos religiosos eran innegables (Lemprière, 1998, p. 54-79).

Este carácter ilustrado del público tenía, más allá de las dimensiones en que contravenía la moral pública con las formas más usuales de escándalo (por ejemplo, la embriaguez), un carácter que iba conforme a los designios de una élite sociocultural, que estaba integrada por los principales hombres de una ciudad, entre los que se incluían funcionarios, comerciantes y clérigos. Así, aquellos actos realizados por las capas sociales más bajas eran aberrantes a los ojos del comportamiento público adecuado. De tal cuenta, el gobierno de la ciudad debía encargarse de eliminar estas prácticas, en las que bien podían involucrarse, incluso, elementos de la vida religiosa popular (Lemprière, 2013, p. 246-249). En pocas palabras, los términos fijados por esta nueva forma de publicidad oponía el espíritu barroco al ilustrado.

En otro sentido, la secularización, aún en su forma actual –con raíces modernas–, es entendida como un desencantamiento del mundo. Esto tiene dimensiones sociales, políticas, culturales y religiosas. Al respecto, Annick Lemprière plantea que es un proceso que desde el siglo XVIII se pensó, para el caso hispanoamericano, primero como adaptable a la religión, con características cultas y, posteriormente,

como la desvinculación de la política y la religión (de lo divino del poder a la soberanía del pueblo), así como también la preeminencia de la razón sobre la tradición y la autoridad y, entre otras cosas, la aceptación de un pluralismo religioso, en función, además, de la privatización e individualización de las prácticas de culto (Lempérière, 2008, p. 244).²

Con todo y esto, el proceso de secularización resultó complejo, pues, tal y como lo ha expresado Antonio Annino (1999) para el caso mexicano, las relaciones no se establecieron únicamente entre Iglesia y Estado, sino de manera más profunda, en un nivel social que comprendía a los potenciales ciudadanos modernos. Así, las sociedades no secularizadas chocaron con prácticas que tendían a la secularización (p. 81-82).

Ante esto, cabe preguntar por la relación que se estableció entre publicidad y secularización. Pues, en efecto, parece que distinguir entre cada una de ellas únicamente posiciona a dos conceptos aislados y sin relación directa. El problema se agudiza si se toma en cuenta que la publicidad, aunque muestra un rechazo por las expresiones religiosas de sensibilidad barroca, no posee los alcances del proceso de secularización.

Sin embargo, cabe resaltar que este acercamiento teórico muestra dos tipos ideales³ que, ante un caso concreto permiten definir la especificidad de un proceso, en este caso histórico. Así, la presencia de dos conceptos definidos en los grandes marcos históricos de Antiguo Régimen y Modernidad puede ayudar a establecer una relación entre publicidad y secularización. De hecho, es precisamente esa línea argumental la que pretende seguir el análisis, a través del caso de un convento a principios del siglo XIX.

ÉXTASIS Y ESTIGMAS EN EL CUERPO DE MARÍA TERESA AYCINENA.

Es precisamente en este contexto de cambios en que María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena y Piñol nació el 15 de Abril de 1784 en el barrio de Candelaria, en la Ciudad de Guatemala.⁴ La misma fue hija del poderoso comerciante navarro radicado en Guatemala, Juan Fermín de Aycinena e Irigoyen (1729-1796) y su tercera esposa, María Micaela Piñol y Muñoz (1761-1820) (Estrada, 1974, p. 488). Sus hermanos, quienes más tarde ocuparon cargos importantes en la administración de la provincia de Guatemala, fueron Miguel José, Juan Fermín, Mariano, Ygnacio y José María (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 11v).

Su vida anterior al convento estuvo marcada por una profunda entrega a las prácticas católicas, influidas por las lecturas de autores como Tomás de Kempis, Santa Teresa de Jesús y hagiografías de algunos santos, entre los que se cuentan a San Francisco de Sales, San Luis de Gonzaga y San Estanislao de Kostka (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 18v), lo que resulta sugerente si se toma en cuenta que estas lecturas son parte de la *devotio moderna*, característica en la religiosidad católica a partir de finales del siglo XV (Martínez, 1998, p. 111).

En torno a María Teresa Aycinena se creó una red de religiosos conformada por el arzobispo fray Ramón Casaus Torres, y sus confesores, fray Buenaventura Villageliú y Fray Anselmo Ortiz, quienes contribuyeron a la creación de una figura que tuvo relevancia para el clima de religiosidad popular en la ciudad de Guatemala (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 39). En este sentido, esto se puede leer como un síntoma corporativo, propio del Antiguo Régimen y su dinámica de actores que se agrupan para dotarse de capacidad de acción (Guerra, 2013, p. 21). En este caso, una asociación corporativa eclesiástica.

Teresa ingresó al convento en una época en la que las profesiones religiosas se encontraban en una gran crisis. Si desde finales del siglo XVIII, el número no era tan elevado, hacia el siglo XIX, tanto los conventos femeninos como masculinos se encontraban casi vacíos. De hecho, como lo menciona Jesús García Añoveros (1995), hacia 1815, en toda la provincia de Guatemala habían, únicamente, 164 religiosas profesando (p. 68).

Su nombre inició a tener resonancia en la Ciudad de Guatemala a partir de una serie de sucesos que dieron inicio en 1814 y finalizaron hasta el año de 1823. Estos consistieron en éxtasis y estigmas⁵ que se presentaron recurrentemente en la monja. En ocasiones, estos, según narraban los testigos de dichos acontecimientos, sobrepasaban las capacidades físicas de María Teresa, causándole severos daños en su salud. Este momento puede entenderse como el tránsito hacia lo público.

Una vez que iniciaron a correrse los rumores sobre los sucesos, el arzobispo, fray Ramón Casaus y Torres, llegó a enterarse de lo que sucedía entre los muros del convento de Santa Teresa. Ante esto, su decisión fue que la monja fuera puesta en estricta observancia. Por otro lado, debido a que el trienio más álgido en estas manifestaciones corporales fue comprendido de 1816 a 1819, las noticias se extendieron fuera del convento (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 39).

Un relato que atestigua estos sucesos fue hecho por el arzobispo el 19 de agosto de 1816. En compañía de otros religiosos, Casaus se dirigió al convento de Santa Teresa, especialmente a la celda de María Teresa Aycinena. Lo que a continuación sucedió es narrado con precisión y enriquecido con varios detalles que dan cuenta de la naturaleza de dichas manifestaciones:

[...] y se dirigió a la celda de la Madre María Teresa, a quien [...] encontró sentada en su cama, por estar enferma de los pies que tiene medio tullidos, toda cubierta con la pobreza y modestia propia de su estado, menos la cara y las manos, tenía la cabeza inclinada, los ojos casi cerrados, y absolutamente enajenada de sus sentidos. [...] Ella ni respondió, ni dio indicio de que oía, o entendía. Entonces su señoría ilustrísima le preguntó ¿habrá pinturas hoy? Y contestó: Sí, señor. ¿Y qué figuras se pintarán? ¿Serán las mismas que dijo ayer? Sí, señor, contestó. ¿Y quiénes pintan? Los ángeles. ¿Con qué pintan? Con pinceles. ¿En dónde están los pinceles? Se los vuelven a llevar los ángeles. ¿Y para qué son esas pinturas? Para el bien de las almas, y para que se vean las misericordias de Dios. [...] Y mostrándole [las manos] al instante, en las que nada tenía, sino las señales de las llagas frescas, le puso en ellas un pañuelo blanco que llevó con este fin. [...] Vieron qué tenía pintado:

tres corazones con cruz grande encima, y el del medio atravesado con dardo; corona sobre la cruz principal con clavos dentro (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1816a).

Resulta curioso el caso de la carmelita pues esta se inscribe dentro de una larga tradición de monjas que se decían iluminadas a lo largo de toda América Latina colonial y, en buena medida, se acercaban a una experiencia más cercana con Dios. Al respecto, el modelo más cercano para estas monjas se encontraba en Santa Teresa de Ávila. Así, por ejemplo, las visiones fueron interpretadas como un regalo de Dios hacia sus esposas como muestra de aprecio de su amor, observancia y fe. El hecho de que estas mujeres fueran perseguidas por el tribunal inquisitorial quizás se deba a que estas experiencias rara vez se mostraban en un convento y se tomaban como un momento de privilegio, por lo que se plasmaban por escrito. Esto permitió que existiera una circulación de relatos en la literatura hagiográfica y, en este sentido, las visiones casi adoptaron un modelo entre quienes las tenían (Lavrin, 2008, pp. 106-107). Sumado a ello, todo esto era parte de la espiritualidad barroca que inundó las comunidades religiosas femeninas desde el siglo XVII (Lavrin, 2008, p. 337).

PAÑUELOS A LA VISTA DE TODOS: LA PUBLICIDAD ILUSTRADA EN ESCENA

La visita de Casaus, como lo narra el atestado anteriormente citado, fue para confirmar los sucesos y, además, cumplir con la solicitud del Ayuntamiento de la Ciudad de Guatemala. En este sentido, el 16 de agosto de 1816, el cabildo de la ciudad de Guatemala, conformado por familias de gran poder económico y representación política, en sesión ordinaria, discutió el hecho de que el Ayuntamiento no poseía un testimonio auténtico de las impresiones *milagrosas* de María Teresa Aycinena en su archivo, para poder transmitirlo a la posteridad (Archivo General de Centroamérica, 1816a, f. 101). Al respecto, los miembros acordaron:

Que se compren tres pañuelos del mejor holán, y que se acompañen con oficio del ilustrísimo señor Arzobispo, suplicándole se sirva interesarse para su impresión, de que serán conductores los señores Urruela y el síndico para que hagan a su ilustrísima la expresión correspondiente (Archivo General de Centroamérica, 1816a, f. 101).

Una vez que los pañuelos con las inscripciones de María Teresa Aycinena estuvieron en posesión del cabildo, uno de los miembros, José de Urruela, donó “una cajilla de plata [...] que destina para que se custodien en ella los tres lienzos de las maravillosas impresiones de sangre de la Madre María Teresa [...], como su testimonio digno de los prodigios de la Omnipotencia Divina” (Archivo General de Centroamérica, 1817, f. 99). De tal cuenta, la cajilla fue puesta en el inventario de bienes del cabildo y el nombre de Urruela fue inscrito en su tapa (Archivo General de

Centroamérica, 1817, f. 100). Con esta acción, puede decirse, los pañuelos ocuparon un lugar en “lo público”, debido al carácter del cabildo.

Sin embargo, la posición del cabildo no siempre tuvo posturas similares a la anterior y, antes bien, las influencias liberales colmaron las instituciones civiles que, posteriormente, suplantaron la figura del rey por la soberanía popular. Respecto a esto, el cambio en la cultura política se vio favorecido, en primera instancia por los acontecimientos en la península y, por otro lado, el advenimiento de los tiempos modernos propiciado por la influencia liberal, adaptada al contexto guatemalteco.

No obstante, Teresa se vio en una posición desfavorecedora incluso con las instituciones de Antiguo Régimen. De tal cuenta, hacia 1817 se inició un proceso inquisitorial contra la monja, encabezado por el comisario del Santo Oficio en Guatemala, Bernardo Martínez, quien había sido canónigo de la catedral de Guatemala. El proceso fue peculiar, entre otras cosas, debido a que Casaus se vio fuertemente involucrado, como lo muestra el hecho de que, una vez que Martínez hizo la denuncia, el arzobispo se empeñó para que se nombrase otro comisario inquisitorial (Archivo General de la Nación, 1819).⁶

Hacia 1818 y 1819, las presiones del comisario sobre la monja se intensificaron y, con ello, se pidieron pruebas, a través de la observancia por parte de otros clérigos y la revisión de médicos, de que las revelaciones y prácticas milagrosas de la monja no eran propias de una “impostora”, como la llamaba Martínez. Sin embargo, más allá de la defensa de la fe, probablemente el esfuerzo del comisario tenía tintes de confrontación directa entre Casaus y él. Los conflictos, sin embargo, no se clarificaron del todo hasta 1821, año en que el arzobispo removió a Francisco Javier Martínez, hermano de Bernaldo, del curato de Chalatenango (Belaubre, 2004).

Los esfuerzos del arzobispo y el padre Villageliú para que la carmelita no saliera perjudicada llegaron al extremo de ofrecer al comisario del Santo Oficio la excomunión. Esto debido a que Casaus, en 1819, solicitó a Martínez una constancia de las órdenes que el tribunal le expedía para actuar en el caso de Teresa (Archivo General de la Nación, 1819). Parte de esto también fueron las cartas enviadas por el arzobispo y Villageliú al tribunal (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1835, f. 98).

Como se ha dicho, la carmelita era bien conocida en la ciudad de Guatemala debido a sus estigmas y prácticas milagrosas.⁷ Debido a ello, el comisario se refería a ellas como “alucinantes” hacia las personas que seguían de cerca a las mismas. Como lo menciona el padre Villageliú:

[...] a los médicos les ha tomado declaración el Señor Doctor Martínez, Comisario del Santo Oficio, sobre estas cosas, quien por el correo del 18 de este mes dará cuenta con ellas al tribunal de la Inquisición de México, como de un triunfo conseguido en favor de Nuestra Santa Religión Católica, en el descubrimiento, en su concepto de una famosa impostora, que ha alucinado a tantas gentes dentro y fuera del Reino con sus falsedades, las que dicen los muchos contrarios que son evidentes, que no dejan duda; y por lo mismo se esperan gravísimos castigos para la Madre María Teresa, y los que hemos aprobado su espíritu, especialmente su confesor el Padre Fr. Anselmo Ortiz. Dios sobre todo.

Pese a ello, los tormentos inquisitoriales cesaron el 9 de julio de 1820. Ese día, según la narración de la monja Teresa Barrundia, carmelita descalza, Casaús se dirigió hacia la celda de la madre Teresa Aycinena y, junto a las religiosas y novicias, les comunicó que se habían acabado “las prohibiciones de hablar sobre la Madre María Teresa” (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1835, f. 198). Esto debido a que el arzobispo había recibido un correo que le indicaba que se debía jurar la constitución y, con ello, se suprimía el Supremo Tribunal del Santo Oficio (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1835, f. 198).

Los años de éxtasis y estigmas continuaron para la religiosa. Sin embargo, no así las condiciones en que estos se daban dentro del convento. No obstante había superado la prueba del tribunal inquisitorial, las presiones de algunos clérigos continuaron. De tal cuenta, pese a que desde 1811 su confesor había sido, junto con fray Buenaventura Villageliú, el padre Anselmo Ortíz, el convento contaba desde 1820 con un nuevo vicario y, al mismo tiempo, confesor: el padre Antonio Croquer y Muñoz (1765-1840) (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1835, f. 166). Croquer había pertenecido como socio a la Sociedad Económica de los Amigos del País de Guatemala y, además, había sido cura de Santiago Nunualco (Luque, 1962, p. 173-181).

La influencia ilustrada de Croquer lo llevó a que prohibiera, en agosto de 1820, ciertas prácticas dentro de la comunidad religiosa. Dentro de estas prohibiciones, se encontraban las relacionadas con las personas externas al convento y las prácticas de María Teresa Aycinena. Uno de los vínculos que Teresa tenía con algunas personas pobres era el agua, tocada por ella, que se les brindaba a algunos enfermos, con tal de que estos sanaran. Pese a que el vicario había prohibido la práctica, las personas continuaron tomando agua del convento (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1835, f. 202).

Por otro lado, con el retorno de la constitución gaditana en 1820, debido a una serie de levantamientos en España, la dinámica de la elección de miembros en el cabildo regresó a la condición que dictaba el constitucionalismo de 1812. Es decir, los puestos fueron puestos, nuevamente, a disposición de elección popular. Personajes como José Cecilio del Valle pudieron optar a un lugar dentro de este órgano (Woodward, 2011, p. 55). De esta cuenta, en esta ocasión la composición del cabildo fue más heterogénea que la del trienio constitucional (1812-1815).⁸

El giro en la política municipal fue evidente, y, con esta, ya no se trataba de presiones únicamente provenientes del clero, como lo muestra el acta del cabildo ordinario número 47, celebrado el 14 de junio de 1821. En esta sesión, siendo alcalde el médico José Larrave, se refirió al acta de 20 de agosto de 1816, en que el cabildo denominaba como milagrosas las impresiones de sangre de María Teresa, de esta manera:

[...] que lejos de haber nada milagroso en las impresiones y demás de que habla aquella acta, más bien se percibe en las ocurrencias que la motivaron, principios de superstición que alucinando al pueblo, ofenden la verdadera religión; agregándose a lo expuesto y a la total falta de pruebas que hubo para reputar portentosos tales sucesos, los experimentos que el actual Señor Alcalde

1° dijo haber hecho para sí, como profesor de medicina y de los cuales dedujo el engaño producido en el concepto que se formó de las impresiones y otros acontecimientos que se creyón maravillosos y se calificaron así en el cabildo sobredicho (Archivo General de Centroamérica, 1821, f. 151).

Los experimentos que refiere el acta fueron realizados por José Larrave y otro médico de apellido Román, quienes entraron al convento en 1820 para lavar los pies y manos de Teresa. Estos lo hicieron con un compuesto de agua y bálsamo anodino. Posterior a esto, José Larrave hizo pruebas que él catalogó como científicas, con las que buscó invalidar los estigmas de María Teresa Aycinena, a pesar de que los espectadores en el convento afirmaron que las llagas no desaparecieron y, antes bien, continuaron frescas (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 47v).

La postura adoptada por el cabildo se puede enmarcar dentro de una forma de publicidad en transición. En todo caso, aunque no se puede afirmar que el discurso era moderno en plenitud y, en este sentido, tampoco es seguro que este se opuso a las manifestaciones religiosas tradicionales –de Antiguo Régimen-, solo por cuestionar a una monja, el lenguaje utilizado, así como la apelación a la razón y la ciencia bien pueden ser síntoma de la mutación en la concepción de la publicidad, influenciada por posturas ilustradas. Así, no parece distante del caso novohispano evidenciado por Lempérière (1998).

De tal cuenta, la administración de lo público y la represión de las faltas, tal y como se ve en las disposiciones del cabildo en 1821, responden a una moral ilustrada que, sin embargo, no abandonaba la herencia de Antiguo Régimen, debido a que el pueblo al que hace alusión no es abstracto, sino al conjunto de habitantes de la ciudad. Es por ello que más allá de hablar de una tensión entre Antiguo Régimen, lo que se observa es un conflicto incipiente entre fe y razón.

Por tanto, el desplazamiento de la publicidad no necesariamente debe verse en si este puede considerarse de Antiguo Régimen o moderno, sino en la adopción del discurso ilustrado que, antes que ahondar en lo colectivo, prefirió enfatizar en la individualidad y su apariencia, en contraposición a lo que podría denominarse una “sensibilidad barroca”, de la cual, implícitamente, se consideró a María Teresa Aycinena (Lempérière, 1998).

Sin embargo, la publicidad ilustrada que este caso muestra no atacó directamente a una corporación eclesiástica, por lo que no puede tomarse como una disputa entre la Iglesia y el Estado. Antes bien, estos hechos únicamente comprueban que el conflicto ideológico –que apelaba a la oposición fe/razón- estaba tomando un curso que posteriormente se agudizó y, en este sentido, comprendió transformaciones importantes.

NUEVO CONVENTO, NUEVOS PROBLEMAS

A partir de 1816, una idea empieza a perfilarse para María Teresa: fundar un nuevo convento. Teresa, como lo deja ver una carta enviada al rey Fernando VII,⁹ creyó que sería conveniente la fundación bajo la regla de las carmelitas, ante la falta de

espacios para mujeres que deseaban entrar a la vida religiosa. Después de que elevara la idea al rey, la misma fue propuesta al cabildo de la Ciudad de Guatemala (Archivo General de Centroamérica, 1818, f. 59v). Posteriormente, el Ayuntamiento estuvo de acuerdo, conforme a la carta que el Rey envió, diciendo que la necesidad de la nueva fundación sería evaluada consultando al Ayuntamiento y la Audiencia (Archivo General de Centroamérica, 1826a).

La idea de la fundación se había mantenido con cautela debido al proceso que se seguía en el tribunal del Santo Oficio contra la monja. Además, debido a que el mismo arzobispo se encontraba involucrado en varias contradicciones no solo con varios clérigos de la provincia, sino también con el tribunal inquisitorial y el rey mismo, se comprende que, pese a no rechazar la idea de la carmelita, Casaus trataba de que no ingresaran más novicias al convento (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1835, f. 140).

Así, es hasta 1821 que la idea de la nueva fundación logró tener eco, mientras Gabino Gaínza (1753-1821) fungió como Capitán General y, posteriormente, como Jefe Político de Guatemala. Sin embargo, debido a las convulsiones del momento, que incluyó la Anexión a México del antiguo Reino de Guatemala, la solicitud tuvo que llegar a manos de la administración de Agustín de Iturbide (1783-1824), Emperador de México para aquel momento (Archivo General de Centroamérica, 1826a). En este sentido, en una carta de fray Anselmo Ortíz dirigida a fray Buenaventura Villageliú, el primero le expone al segundo lo siguiente:

Estoy viendo que las cosas de la Madre María Teresa van saliendo entre las más deshechas y contra toda esperanza. ¡Bendito sea Dios! Así pienso será esta fundación; aunque las cosas públicas están malísimas; pero el señor cuidará de todo" (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 148).

El objeto de la nueva fundación tenía, más allá de establecerse en un nuevo espacio físico, la “reforma u observancia estricta de la regla conforme al espíritu de su santa fundadora” (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 148v). La misma solicitud, remitida en un expediente que contenía todo el proceso, fue bien recibida en 1823. Sin embargo, se proclamó la Independencia absoluta de Guatemala y el proceso, una vez más, quedó estancado (Archivo General de Centroamérica, 1826a).

Los problemas para el convento comenzaron a inicios de 1824, cuando el arzobispo les permitió a quince niñas entrar al convento como pupilas o novicias, debido a la escasez de monjas que el mismo Casaus reconoció (Archivo General de Centroamérica, 1826a). Posterior a esto, tres religiosas que se opusieron férreamente a la propuesta de reformar el convento, iniciaron a “trastornar el orden de la comunidad” (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 148v). Así, ante la ausencia del arzobispo pidieron que a la priora, a quien se le acusó de ser permisible, se le trasladara al convento de Santa Clara.

Estos sucesos llegaron al conocimiento de la jefatura política y, junto con el provisor de fray Casaus –quien se encontraba ausente de la ciudad- y algunos

diputados, entre los que se contaba un familiar de una monja de la comunidad religiosa, entraron al convento para tomar informe de los sucesos (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f.149v). De hecho, en una carta enviada por Teresa al arzobispo, esta le mencionó que cuatro días después del incidente -23 de marzo-, llegaron otros diputados, a quienes la monja catalogó de “herejes”, incluyendo al canónigo José María de Castilla (1785-1848).

El propósito de la visita era sacar a la priora y llevarla al convento de Santa Clara. La exposición de María Teresa revela el rechazo, añadiendo que “arrancar a una monja de la clausura contra todo derecho canónico revela poco talento”. A pesar de que no lograron realizarlo ese día, el 30 de marzo, por orden de la Asamblea Legislativa, la priora fue extraída y llevada a Santa Clara (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 156).

Sin duda, la fractura sufrida por el convento por parte de las autoridades civiles son sugerentes y, en todo caso, revelaron la persecución que tanto el convento como María Teresa sufrieron posteriormente. Es decir, las decisiones de la Asamblea Legislativa no necesariamente se pueden interpretar como arbitrarias, sino que pueden tomarse como síntoma del cuestionamiento de la autoridad civil a una corporación eclesiástica cuyas acciones responden a un marco de Antiguo Régimen.¹⁰

El año 1826 fue el más agitado respecto a esta situación. El 1 de mayo, bajo la orden número 62 de la Asamblea Legislativa, el Jefe de Estado, Juan Barrundia (1788-1843), creyendo que se había fundado un nuevo convento dentro del de Santa Teresa, pidió al arzobispo que informara bajo qué circunstancias y permisos se había creado una nueva fundación de Carmelitas descalzas en el convento de Santa Teresa (Archivo General de Centroamérica, 1826a). La explicación de fray Casaus llegó el 5 de mayo, haciendo una extensa relación de los sucesos y aclarando que “en Santa Teresa solo hay un convento, una prelada y una regla substancial” (Archivo General de Centroamérica, 1826a).

A pesar de haber hecho la relación, el convento, por segunda ocasión, sufrió de la intromisión seglar dentro de sus muros. Así, Barrundia comisionó al licenciado Antonio Rivera Cabezas (1785-1851) y al doctor Juan José Batres (1763-1829) para ir al convento, hacer revisiones y buscar declaraciones en contra de María Teresa o el arzobispo (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 156).

SECULARIZACIÓN INCIPIENTE: EL EXPERIMENTO LIBERAL EN EL CONVENTO DE SANTA TERESA

Lo que sucedió posteriormente tuvo mayor alcance. En este sentido, ante la agitación que se encontraba viviendo el convento, las monjas decidieron elegir una nueva priora. El 20 de mayo resultó electa María Teresa Aycinena; sin embargo, Rivera Cabezas y Batres dieron cuenta de esto a la Asamblea y al Jefe de Estado. De tal cuenta, las pesquisas aumentaron y por acuerdo de la Asamblea de 8 de julio de 1826,

nueve de las pupilas que habían entrado fueron sacadas del convento (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 155v). El gobierno se opuso al nombramiento de Aycinena como priora y, ante esto, tuvo que renunciar. El 19 de julio se realizaron nuevamente las elecciones y la monja más antigua, Dominga del Carmen, resultó electa (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 156).

No bastando esto, un nuevo golpe recibió el convento de Santa Teresa con el decreto de la Asamblea Legislativa de 20 de julio de ese año. Sin embargo, en esa ocasión, el alcance fue mayor, pues fue dirigido a todas las comunidades religiosas en Guatemala. El primer artículo establecía que “en ningún convento de religiosos podrán entrar jóvenes con menos edad que la de 23 años, ni profesor hasta la de 25 cumplidos” (Pineda de Mont, 1872, p. 251).

Las reacciones ante este decreto no se hicieron esperar. Al respecto, apareció un documento escrito por un lego franciscano, fray Manuel García. El mismo expresaba que “un decreto de la asamblea del estado ha puesto la hacha a la raíz del edificio, y es inevitable su ruina. Se van a desplomar los conventos” (García, 1826, p. 4). Más adelante continúa:

La razón parece que está en contra la asamblea: se falta el pacto social: los hombres se ven burlados en sus esperanzas: pero los diputados lo mandan, aquellos en quienes depositamos nuestra confianza, y en lugar de presentarnos una providencia que estimule más y más, a la observancia del instituto, nos intima una sentencia de muerte, la destrucción de los Conventos. [...] Será posible que así sea? [...] Ese decreto destruye las Religiones? A mí así me parece (García, 1826, p. 4-5).

Una vez que expuso sus razones e hizo énfasis en la decisión tridentina de profesar a los 16 años, el fraile hizo énfasis en la situación de las congregaciones religiosas, refiriéndose al caso del convento de Santa Teresa de la siguiente manera: “ya se expelieron las pupilas de Santa Teresa, y se trata con calor de las profesas” (García, 1826, p. 10).

El descontento materializado en este tipo de escritos se basa en las garantías acordadas en la independencia misma. De hecho, el acta mencionaba que la religión católica se practicaría y mantendría intacta, protegiendo y respetando a los ministros eclesiásticos (Pineda de Mont, 1872, p. 13). Unos meses antes a la firma de esta, de hecho, el periódico *El Editor Constitucional*, dirigido por el periodista, doctor Pedro Molina (1777-1854), publicó un artículo en defensa de las órdenes en Guatemala, enfatizando en que:

El clero regular de este país no tiene grandes riquezas; no gravita sobre el público. El mismo clero y el secular son tan respetables por su modestia y virtud, tan amables por su celo y beneficencia santa, que esta provincia los mira como la niña de sus ojos (Molina, 1969).

Sin embargo, con la puesta en el tablero político de las tensiones que el liberalismo planteó,¹¹ que en buena medida incluyeron el inicio de la separación entre

Iglesia y Estado,¹² el clima se volvió más agitado. En este sentido, al no existir un marco de actuación, tal y como lo fue el patronato, el actuar del Estado o la Iglesia fue independiente, por lo que estas dos posiciones no tardaron en chocar abiertamente. Esto último como tendencia en la Hispanoamérica decimonónica que, en una forma más cercana al caso guatemalteco, se presentó también en México (Staples, 1970).

En efecto, las monjas que habían sido expulsadas del convento el 8 de julio no pudieron volver. En este sentido, las monjas de Santa Teresa pidieron a la Asamblea que se revocase el acuerdo que permitió expulsar a las pupilas; sin embargo, el 28 de julio, esta respondió, según orden número 132, que “la Asamblea [...] no ha podido ni puede suspender los efectos de este; que no obra sino en favor del restablecimiento del orden” (Archivo General de Centroamérica, 1826b).

El cuerpo legislativo siguió considerando la existencia de un nuevo convento. A pesar de que en ocasiones anteriores, la Asamblea no tuvo consideraciones respecto a la legislación eclesiástica para arremeter contra el convento de Santa Teresa, el 2 de septiembre hizo saber que “[...] en cuanto a subsistir en lo sucesivo el nuevo establecimiento, el Gobierno obre con arreglo a las leyes civiles y disposiciones eclesiásticas vigentes sobre el particular” (Archivo General de Centroamérica, 1826c, f. 101).

Tal como se muestra, las medidas adoptadas por las autoridades civiles pueden parecer una mutación en la cultura política y religiosa de la época. Al respecto, como muestra el historiador Brian Connaughton (2008) para el caso mexicano, estas acciones y actitudes se mostraron como intentos por subordinar la autoridad eclesiástica a la soberanía popular, representada en las instituciones políticas recién creadas (p. 461). Esto a pesar de que, en algún momento, se ha aceptado que durante la primera experiencia federal en Centroamérica, a partir de 1823, la Iglesia no fue sometida a ningún agravio y que, hasta las políticas de reforma de la década de 1830, las autoridades se mostraron a favor de la protección de la Iglesia. Esto se ha sostenido gracias a que la Constitución Federal de 1824 acogía a la Religión Católica como oficial (Avendaño, 2012).

No solo el convento de Santa Teresa era parte de la contienda que oponía a la esfera religiosa con la civil. Al contrario, los problemas se suscitaban entre otras órdenes y las representaciones del poder. Por ejemplo, en la historiografía guatemalteca se ha tomado como primera manifestación de conflictos religiosos el caso de 1825, en el que unos padres recoletos fueron prohibidos de salir del convento, por orden del jefe político, sin que antes juramentaran la constitución de 1824. Y, por otro lado, aunque no quedan claro los problemas que se vieron entre las autoridades civiles y la orden mercedaria en Guatemala, es claro que por estos motivos renunció el prelado provincial, Salvador Barrios (Zúñiga, 1989, p. 464).

Explicar estos hechos debe tomar en consideración que los principales actores, partícipes de la persecución contra el convento de Santa Teresa fueron parte de las instituciones políticas y, a partir de estas es que lograron llevar a cabo estas acciones. Con esto, lo que salta a la vista es la influencia liberal que permeaba el ambiente

político. Así, incluso algunos eclesiásticos, como el canónigo José María Castilla, participaron del hostigamiento a la comunidad de monjas.

Además, también resalta que el discurso ilustrado aún se mantenía vigente, por lo que no deben sorprender las expresiones de Juan Barrundia al dejar claro que la autoridad civil tenía más potestad que las decisiones tomadas en el seno de una comunidad religiosa. En buena medida, aunque no es el gobierno de la corporación urbana el que condena la sensibilidad barroca, es una institución civil la que toma las riendas en cuanto a la sanción moral de la tradición. Esto se deja más claro con el decreto de la Asamblea Legislativa de 20 de julio de 1826, anteriormente citado, al declarar sin lugar a aquellas jóvenes que querían profesar antes de la mayoría de edad. No solo contravenía a un convento, sino también a las disposiciones tridentinas.¹³

Así, el síntoma no es solo de la persistencia de una publicidad ilustrada, sino del nacimiento de una cultura política que empezaba con una tendencia a la secularización. Sin embargo, esta no dejó sentir toda su fuerza, pues no se decidió necesariamente por una política anticlerical. Ante estas condiciones, podría decirse que lo sucedido con el convento de Santa Teresa únicamente fue una suerte de experimento liberal, producto de una secularización incipiente.

Sin embargo, tampoco se puede perder de vista que estos intentos de secularización, con préstamos del discurso ilustrado que refería al público de la ciudad, también atañían a intereses encontrados en el plano político y económico. Al respecto, las relaciones familiares y sociales que se tejían en el ámbito religioso son considerables al momento de hacer referencia a las luchas políticas de la década de 1820. Así, los Aycinena habían posicionado a algunos miembros de la familia en puestos eclesiásticos –Juan José Aycinena y Piñol y Miguel José de Aycinena, por ejemplo-. Esto permitía que las órdenes mantuvieran una buena relación económica con el bloque representado por los líderes de la familia y, entre otros, el mismo arzobispo. Ante esto, no sería raro encontrar la relación de la carmelita con Casaus dentro de este contexto de luchas de poder (Belaubre, 2001, p. 70-72).

Este episodio, relacionado a la reforma del convento, vio su fin con el cambio en el clima político. Con esto, un espacio de relativa tranquilidad para la congregación religiosa se inició a finales de 1826, cuando la Madre Dominga, quien había resultado electa como priora de Santa Teresa, se percató de que no podría continuar con el cargo. El proceso de elección de nueva priora fue sometido a votación el 16 de diciembre y María Teresa resultó, una vez más, la elegida para ocupar ese cargo (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1890, f. 156-156v).

Unos meses después de la elección de María Teresa Aycinena, su hermano, Mariano Aycinena (1789-1855), resultó electo Jefe de Estado de Guatemala, posterior a la deposición en 1826 de Juan Barrundia por parte del presidente de la República Federal, Manuel José Arce (1776-1847). Mariano Aycinena fue conocido por su estrecha relación con el clero y sus vínculos con familias de gran alcance económico y político, que le permitieron consolidar un poder dictatorial, traducido en la censura y el ataque directo a políticos como Pedro Molina y Antonio Rivera Cabezas (Woodward, 2011, pp. 68-69).

Sin embargo, el ascenso de Mariano Aycinena al poder como jefe de estado fue bastante efímero. Ya para 1828, los liberales al mando de Francisco Morazán iniciaban a ganar terreno frente al bando liderado por la familia Aycinena. Para 1829, Morazán había ganado la guerra al bando que lideraba el jefe de Estado, hermano de la carmelita descalza, y, producto de ello, varios de los “conservadores” fueron expulsados. Junto con ellos, el arzobispo fray Ramón Casaus y Torres (Woodward, 2011, pp. 76-78). Sumado a ello, se confiscaron los bienes de todas las órdenes regulares masculinas y pasaron a propiedad del Estado (Woodward, 2011, p. 78). Y, para el caso de las órdenes femeninas, la legislación inició a promover la exclaustración (Pineda de Mont, 1872).

Como consecuencia directa para la monja, el lazo más fuerte que había tenido en su vida se cortaba. Y, en este sentido, las autoridades no se habían olvidado de ella. Prueba de ello es la solicitud que la Comisión de Negocios Eclesiásticos hizo al cuerpo legislativo del Estado de Guatemala en 1830. En abril de ese año, la comisión había solicitado, para resguardarlo y tener en su conocimiento, la causa que se había seguido contra la carmelita por parte del tribunal del Santo Oficio. Estos papeles estaban en posesión del arzobispo, debido a que en 1820 habían sido confiscados de las manos del comisario Martínez (Archivo General de Centroamérica, 1830a).

No obstante, los problemas de mayor envergadura se presentaron en junio de 1830, mes en que se interceptó la correspondencia de María Teresa Aycinena y María de Jesús Prado, ambas del convento de Santa Teresa. Las dos monjas habían enviado una carta hacia el arzobispo exiliado. El procedimiento a seguir era un interrogatorio y, en caso de que confesaran los hechos, serían trasladadas a otro convento. En el caso de Teresa, al de Capuchinas y, para el caso de la otra monja, al de Santa Clara. A pesar de que no se determina lo que las cartas decían, es claro que para el gobierno, Teresa, quien fungía como priora en el convento, suponía una amenaza. Al menos así lo muestra José María Flores, funcionario de la Corte Superior de Justicia en 1830:

[...] Se procederá a trasladadas a las referidas religiosas: a la Aycinena al noviciado del Monasterio de Capuchinas y a la Prado al de Santa Clara, [...] y el referido padre provisor nombrará inmediatamente una religiosa de las más antiguas del convento que se haga cargo de su presidencia recomendándole el Supremo Gobierno para este efecto de la religiosa Regina Gutiérrez, que a más de ser de la confianza del gobierno, reúne mucha prudencia y discreción para poder gobernar aquella casa en la actual desorganización en que se halla (Archivo General de Centroamérica, 1830b).

Las cartas fueron encontradas y las monjas fueron declaradas como enemigas de la independencia e, inmediatamente, se ordenó su encarcelamiento en los conventos anteriormente señalados (Archivo General de Centroamérica, 1830c). Sin embargo, al momento en que se iban a sacar del convento, el sacristán de Santa Teresa, Mariano Romero, se opuso al hecho, por lo que fue trasladado a la cárcel pública (Archivo General de Centroamérica, 1830d).

Los sucesos se dieron de esta forma:

[...] Habiéndose encargado por el Gobierno Superior al padre provisor la traslación de las religiosas Aycinena y Prado al otro convento en los de esta corte a efecto del seguir en causa como a reos de estado, la comunidad a que pertenecen resistieron la entrega y en esta se complicó el sacristán Mariano Romero. [...] Y el poder ejecutivo deseando que este atentado sea reprimido ha acordado ponerlo en el conocimiento del poder judicial (Archivo General de Centroamérica, 1830e).

Sacar a las monjas fue un hecho que nunca se dio. Sin embargo, posterior a estos sucesos, la vida de Teresa estuvo inmiscuida en el silencio, probablemente debido también a su edad. Y, de esta forma, murió en 1841, habiendo atravesado por distintas etapas marcadas por el sufrimiento corporal, el hostigamiento de religiosos y la encarnación de un proceso de secularización.

CONCLUSIONES

Es esencial considerar la influencia del liberalismo y la ilustración en Guatemala unos años antes a la emancipación política. Estos dos elementos no solo figuraron en el terreno esencialmente político, sino también en el terreno relativo a la relación entre el Estado y la religión. Es en este sentido que la presente investigación buscó ahondar, mediante un caso específico –el de la monja carmelita descalza y el convento al que pertenecía-, en cómo el discurso se fue desplazando de lo que podría considerarse “sensibilidad barroca” hasta el discurso ilustrado de la moral pública y, finalmente, se llegó a constituir en una secularización incipiente. El proceso solo se logró completar, al menos en términos de políticas estatales, mediante las disposiciones liberales de 1829, de carácter secularizador.

Por otro lado, la figura de María Teresa Aycinena es clave para entender el proceso de modernidad y, en buena medida, secularización en la década de 1820. No es que estos procesos se hayan presentado con toda su fuerza en este momento, sino que bien podría considerarse como un precedente en el programa liberal que, si se considera en una perspectiva más amplia, instaló elementos esenciales en la cultura política para que las relaciones Iglesia y Estado se tensaran en las décadas posteriores.

Por tanto, el paso de Antiguo Régimen a Modernidad es complicado de analizar si no se enfatiza en los precedentes. Además, esta lucha, primero encarnizada por el conflicto entre fe y razón, tampoco debe entenderse en términos de desarrollo lineal. Por tanto, no es casualidad que los estudios sobre Guatemala en torno a este proceso sean escasos y, en el mejor de los casos, rocen con la ambigüedad de oponer radicalmente liberales y conservadores, estando entre líneas la relación eclesiástica y civil (Ávila, 2014, p. 589-601).

Así, pues, la propuesta de este trabajo reside en la búsqueda por una perspectiva renovadora, a la luz de nuevas fuentes y nuevos actores en el tablero de la cultura

política. Esta última tuvo cambios importantes en todo el siglo XIX, entre los que se cuenta al de la secularización que, como se ha pretendido mostrar, encuentra sus precedentes en el carácter ilustrado de la publicidad de Antiguo Régimen. Gracias a esto, se podría comprender los rumbos que tomaron miembros de la Iglesia a partir de las luchas políticas postindependencia. Por ejemplo, aunque buena parte del clero fue expulsado en 1829, hubo otra buena parte, aquella ilustrada y que había tenido gran participación en el fortalecimiento institucional civil después de 1821, que siguió en puestos de poder. Esto, además de mostrar el juego político, también da cuenta que la época estuvo marcada, además del sentimiento de secularización incipiente, por un liberalismo que arropaba incluso a quienes pertenecían a la Iglesia.

Con esto, se puede concluir que el caso de la monja es ilustrativo en tanto logra enfatizar en el salto que dio la política urbana ilustrada hacia disposiciones de carácter estatal y que, como producto final, permitió una exclaustración. Esto es, el tránsito de una publicidad ilustrada hacia una secularización incipiente y que, puesto desde esa perspectiva, sería difícil comprender el caso del convento de monjas, así como la situación del clero regular, sin estas dos categorías.

NOTAS

- * El autor de este artículo desea agradecer al maestro Alejandro Conde, archivero del Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHAG), por su disposición y colaboración al brindar documentación importante para la realización de esta investigación; a la doctora Tania Sagastume, profesora de la Universidad de San Carlos de Guatemala, por sus valiosas sugerencias y, finalmente, al revisor anónimo de Diálogos, por sus agudas observaciones. No obstante, lo expresado aquí es responsabilidad exclusiva del autor.
- 1 El primer caso lo representa Lorenzo Montufar (1878), el conocido historiador liberal que, en su Reseña histórica, no estimó en arremeter contra la figura de María Teresa Aycinena. Montufar quiso exponer que los sucesos acaecidos a la monja fueron falsos. Hasta la fecha, esta es la interpretación que ha tenido más alcance en la reconstrucción histórica. Véase también Chandler, (1888) ; Christophe Belaubre, (2015). Por otro lado, Agustín Estrada Monroy (1974), historiador del siglo XX, buscó recuperar la figura de la carmelita descalza. Sin embargo, su tono apológetico lo llevó a idealizarla. A pesar de esto último, en sus Datos para la Historia de la Iglesia agregó documentación importante para la reconstrucción biográfica de la misma. Posteriormente surgió una polémica en torno a María Teresa Aycinena iniciada por José Manuel Montufar Aparicio respecto a lo escrito sobre la religiosa por Agustín Estrada Monroy, quien respondió a los comentarios de Montufar. El debate puede seguirse de manera íntegra en el número LXXI de la Revista Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala (1995). Por otro lado, la visión de Lorenzo Montufar ha permeado incluso en las apologías nacionalistas más radicales en torno a las figuras liberales centroamericanas. En especial, para el caso de Morazán, una serie de datos inciertos y, en el mejor de los casos, dudosos se presentan contra la figura de la carmelita en Escoto (2016). No obstante, un estudio -quizás el único- que se aleja del debate dicotómico sobre María Teresa se encuentra en Mónica Albizúres Gil (2012).
- 2 Lempérière se basa en esta definición, inspirada en la propuesta de Marcel Gauchet, para reflexionar en torno a la secularización y los intelectuales hispanoamericanos. Véase Lempérière, 2008.

- 3 En el sentido sociológico, llama la atención este término como posibilidad de superar los conceptos que podrían parecer estáticos sino se generan nuevas perspectivas sobre los mismos, tales como secularización y publicidad. Esta idea está basada en la crítica que Larry Shiner hace de la dicotomía entre tradición y modernidad como tipos ideales –en el sentido weberiano– (Connaughton, 2007, p. 177-178).
- 4 La Ciudad de Guatemala, fundada en 1775 en el valle “de La Ermita”, “de las Vacas” o también llamado “de La Virgen”, surgió a raíz de la destrucción casi total de la Ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala en 1773, causada por un terremoto. Entre otras cosas, la nueva ciudad fue más grande que su predecesora. (Gellert, 1994).
- 5 Mientras que el estigma es una marca que aparece espontáneamente en el cuerpo de una persona, parecida a las de Jesús al momento de ser crucificado, el éxtasis se puede comprender como un estado de trascendencia. Estas dos manifestaciones religiosas se hicieron comunes en la tradición mística, llevada al máximo nivel con Santa Teresa de Jesús (1515-1582) (Peñalver, 1997).
- 6 El caso de Teresa no fue excepcional en el contexto iberoamericano respecto a que se le iniciara un proceso en el tribunal del Santo Oficio. De hecho, varias mujeres fueron acusadas ante el tribunal por prácticas que comúnmente se relacionaban con la herejía, debido a que afirmaban, a través de hechos y palabras, tener una relación estrecha con Dios. Uno de los casos más estudiados en Nueva España es el de Ana Rodríguez de Castro y Arámburu. Para el proceso completo, véase Bravo (1984). Por otro lado, las monjas también eran susceptibles de ser acusadas, lo cual se intensificó hacia finales del siglo XVIII. Una analogía muy parecida con la de la carmelita descalza de Guatemala se encuentra en Archivo General de la Nación (1788). Y, para una visión general de una ciudad novohispana, véase Ramírez (2004), en donde se afirma que las prácticas supuestamente milagrosas de las monjas podían caer en persecución o, por otro lado, eran potencialmente santificadas. Sin embargo, parece ser que la única monja acusada ante el tribunal en la provincia de Guatemala fue María Teresa. Esto, sin duda, tuvo que haber influido en la defensa que Casaus hizo respecto a los supuestos prodigios. Para ver la exposición completa del arzobispo, véase Archivo General de la Nación (1818).
- 7 Esto se ha podido deducir de los testimonios del comisario en Archivo General de la Nación (1819) y de los escritos del padre Villageliú (Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, 1835).
- 8 Entre otras cosas, puede señalarse que el abandono del interés por pertenecer al cabildo de la ciudad, sobre todo por parte de quienes se encontraban vinculados con la familia Aycinena, se pudo deber a que este dejó de ser un lugar para defender intereses particulares (Bertrand, 2007, p. 863-917).
- 9 Ante el “atrevimiento” –que ella misma reconoció– de enviar una carta al rey, la monja no dudó en escribir que “[...] me perdone el atrevimiento que he tenido en escribirle: yo siempre le he tenido presente y más en el penoso tiempo de su cautiverio: en el que padecí yo con Vuestra Majestad” (AHAG, Sección Judicial, Causas de Santos. María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena, exp. 1, f. 8).
- 10 Como se mencionó anteriormente, para el caso de las asociaciones de Antiguo Régimen, Guerra menciona que su acción política se debe observar en el acto de dotar o acrecentar su capacidad de acción (Guerra, 2013, p. 21).
- 11 Es tentador mencionar que en realidad las tensiones fueron entre liberales y conservadores. Sin embargo, y a pesar de que esto no cabe dentro de este análisis, es necesario “repensar” el esquema tradicional que opone a liberales y conservadores. En un sentido más crítico,

Lowell Gudmunson ha planteado nuevas fronteras en el análisis del liberalismo que podrían tomarse en cuenta para refinar el estudio (Gudmunson, 1995, p. 80).

- 12 A pesar de que en este trabajo se busca, entre otras cosas, aportar al diagnóstico de la cultura político-religiosa, sobre todo en la década de 1820, esto no necesariamente es unívoco y, antes de pensar en que catolicismo y liberalismo son dos cosas esencialmente –y, por ende, a históricamente- antagónicas, el estudio de otros procesos, a la luz de nuevas fuentes e interpretaciones puede ayudar a desmitificar esto. Algo similar es propuesto en Connughton, 2007. Además, también podría tomarse en consideración el proceso de modernización religiosa, al margen de las interpretaciones tradicionales de modernidad y secularización, que continúan oponiendo radicalmente a la Iglesia con el proyecto liberal (Mallimacchi, 2001).
- 13 En el Concilio de Trento se estableció que “no se admite a la doncella a profesar antes de haber cumplido los 16 años” (Tejada, 1853, p. 431).

REFERENCIAS

- Albizúres, M. (2012). “Porque la fe está muy muerta en el mundo”: escritura y llagas de Madre María Teresa de Aycinena de la Santísima Trinidad Aycinena y Piñol (1784-1841) en la proclamación de independencia. En Herrera (coord.), *Mujeres en el Bicentenario. Aportes femeninos en la creación de la República de Guatemala*. (pp. 37-64). Guatemala: UNESCO.
- Annino, A. (1999). Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México. Los orígenes de un dilema, en Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones*. México: FCE, COLMEX, FHA.
- Archivo General de Centroamérica, (1816). *Cabildo celebrado por el Ayuntamiento de la ciudad de Guatemala*. A1.2, leg. 2192, exp. 15.742. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.
- Archivo General de Centroamérica, (1817). *Cabildo celebrado por el Ayuntamiento de la ciudad de Guatemala*. A1.2, leg. 2192, exp. 15.743. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.
- Archivo General de Centroamérica, (1818). *Cabildo celebrado por el Ayuntamiento de la ciudad de Guatemala*. A1.2, leg. 2193, exp. 15.744. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.
- Archivo General de Centroamérica, (1821). *Cabildo celebrado por el Ayuntamiento de la ciudad de Guatemala*. A1.2, leg. 2192, exp. 15.747. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.
- Archivo General de Centroamérica, (1826a). B45.2, leg. 232, exp. 5231. Guatemala: Archivo General de Centroamérica..
- Archivo General de Centroamérica, (1826b). B45.2, leg. 233, exp. 5285. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.
- Archivo General de Centroamérica, (1826c). B45.2, leg. 233, exp. 5313. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.
- Archivo General de Centroamérica, (1826d). B83.11, leg. 1123, exp. 25445. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.

Archivo General de Centroamérica, (1830a). B119.4, leg. 2555, exp. 60084. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.

Archivo General de Centroamérica, (1830b). B83.11, leg. 1123, exp. 25452. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.

Archivo General de Centroamérica, (1830c). B83.11, leg. 1123, exp. 25453. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.

Archivo General de Centroamérica, (1830d). B83.11, leg. 1123, exp. 25456. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.

Archivo General de Centroamérica, (1830e). B108.6, leg. 1937, exp. 44570. Guatemala: Archivo General de Centroamérica.

Archivo General de la Nación, (1788). Inquisición., vol. 1246, exp. 5. México: Archivo General de la Nación.

Archivo General de la Nació, (1818). Inquisición., vol. 1421, exp. 23. México: Archivo General de la Nación.

Archivo General de la Nación, (1819). Inquisición., vol. 1464, exp. 6. México: Archivo General de la Nación.

Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, Francisco de Paula García Peláez, (1816a). Sección Judicial, Causas de Santos. María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena. Atestados. Guatemala: Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, Francisco de Paula García Peláez.

Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, Francisco de Paula García Peláez, (1816b). Sección Judicial, Causas de Santos. María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena. exp. 1. Guatemala: Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, Francisco de Paula García Peláez.

Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, Francisco de Paula García Peláez, (1890). *Vida de Sor María Teresa de la Santísima Trinidad, religiosa profesa del extinguido Convento de Carmelitas Descalzas de la Ciudad de Santiago de Guatemala*. Sección Judicial, Causas de Santos. María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena. Libro P. Albores. Guatemala: Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, Francisco de Paula García Peláez.

Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, Francisco de Paula García Peláez, (1835). *Apuntes sobre las cosas extraordinarias que estaban sucediendo en el Convento de la Santa Madre Teresa de Jesús hacia algunos meses a la Madre María Teresa de la Santísima Trinidad*. Sección Judicial, Causas de Santos. María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena. Cuadernillo P. José Buenaventura Villageliú. Guatemala: Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, Francisco de Paula García Peláez.

Avendaño, X. (2012). La protección estatal a la Iglesia Católica en Centroamérica: entre el patronato y el concordato, *Boletín AFEHC*. Recuperado de: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3030

Ávila, A. (2014). Catholic Nations; Spain and Spanish America in the Early Nineteenth Century. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 30, pp. 589-601.

Belaubre, C. (2001). Poder y redes sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757-1829). *Mesoamérica* 41 (2001), pp 31-76.

Belaubre, C. (2004). Bernardo Martínez, en *Diccionario Biográfico Centroamericano* (Belaubre, Christophe y Webre, Stephen (ed), AFEHC. Recuperado de: http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=599

Belaubre, C. (2016). Sor María Teresa de la Santísima Trinidad Aycinena, en *Diccionario Biográfico Centroamericano* (Belaubre, Christophe y Webre, Stephen (ed), AFEHC. Recuperado de: http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=628

Bertrand, M. (2007). Poder, negocios y familia en Guatemala a principios del siglo XIX, *Historia Mexicana*, v. LVI, 3, pp. 863-917.

Bravo, D. (1984). *Ana Rodríguez de Castro y Aramburú, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas: Proceso inquisitorial en la Nueva España, siglos XVIII y XIX*. México: Instituto Nacional de Bellas Artes.

Chandler, D. (1988). *Juan José de Aycinena: idealista conservador del siglo XIX*. Antigua: CIRMA.

Connaughton, B. (2007). La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición? en Palacios (coord.), *Ensayos sobre la Nueva Historia Política de América Latina, siglo XIX* (pp. 171-195). Ciudad de México: COLMEX.

Connaughton, B. (2008). “Transiciones en la cultura político/religiosa mexicana, siglo XVIII-1860: el agujón de la economía política”, en Cervantes; Tecuanhuey; Martínez (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX* (pp. 447-466). México, D. F.: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Estrada, A. (1974). *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala, tomo II*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Escoto, J. (2016). *Hombres a caballo. Política, próceres y villanos del siglo XIX*. San Pedro Sula: Centro Editorial srl.

García, J. (1995). La Iglesia en la Diócesis de Guatemala. En Luján y Zilberman (dir.), *Historia General de Guatemala, tomo III*. Guatemala: Asociación de Amigos del País.

García, M. (1826). *Reflecciones sobre el artículo primero del decreto emitido por la Asamblea de Guatemala en veinte de julio de 1826*. Guatemala: Imprenta mayor.

Gellert, G. (1994). Ciudad de Guatemala: factores determinantes en su desarrollo urbano, *Mesoamérica* 27, pp. 1-68.

Gudmunson, L. (1995). Society and Politics in Central America, 1821-1871” en Gudmunson y Lindo-Fuentes. *Liberalism before Liberal Reform* (pp. 79-132). Tuscaloosa: University of Alabama.

Guerra, F. (2013). Hacia una nueva historia política: actores sociales y actores políticos, en Guerra y Lempérière y Lomné (comps.), *Figuras de la modernidad. Hispanoamérica, siglos XIX-XX*. Madrid: Taurus.

- Lavrin, A. (2008). *Brides of Christ: conventual life in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Lee Woodward, R. (2011). *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala. 1821-1871*. Guatemala: Serviprensa.
- Lempérière, A. (2008). Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850). En Myers (ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina: I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz editores.
- Lempérière, A. (2008). República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España). En Guerra, et al., *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX* (pp. 54-79). México, D. F.: CEMCA y FCE.
- Lempérière, A. (2013). *Entre Dios y el rey: la República. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luque, E. (1962). *La Sociedad Económica de Amigos del País de Guatemala*. Sevilla: Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla.
- Mallimacchi, F. (2001). Catholicisme et libéralisme: les étapes de l'affrontement pour la définition de la modernité religieuse en Amérique latine. En Bastian (ed.). *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe-Amérique latine*. París: Karthala.
- Molina, P. (1969). *Escritos del doctor Pedro Molina, conteniendo la reproducción íntegra de los escritos del periódico El Editor Constitucional. Vol. 1*. Guatemala: José de Pineda Ibarra, 1969.
- Montufar, L. (1872). *Reseña Histórica de Centro-América, tomo I*. Guatemala: Tipografía de “El Progreso”.
- Peñalver, P. (1997). *La mística española (siglos XVI-XVII)*. Madrid: AKAL.
- Pineda de Mont, M (1872). *Recopilación de las Leyes de Guatemala, tomo III*. Guatemala: Imprenta de la Paz.
- Ramírez, M. (2004). “Monacato femenino en Querétaro. Un esbozo de vida cotidiana”. En Jiménez (coord.). *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*. México: Universidad Autónoma de Querétaro y Plaza y Valdés.
- Staples, A. (1970). Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 10, pp. 109-123.
- Tejada, J. (1853). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero.
- Zúñiga, I. (1989). *La Orden de la Merced en Centroamérica*. Roma: Curia General de la Orden de la Merced.