

**UNIVERSIDAD DE
CIENCIAS Y ARTES DE
CHIAPAS**

**FACULTAD DE HUMANIDADES
LICENCIATURA EN HISTORIA**

TESIS

¡NUESTRAS ARMAS CATÓLICAS!

**EL OBISPO DE CHIAPAS Y LA
VACATIO REGÍS, 1801-1810**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN
HISTORIA**

PRESENTA

EMILIO VERA MARTÍNEZ

DIRIGIDO POR: DR. MIGUEL LISBONA GUILLÉN

TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS, MAYO DE 2022





UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
SECRETARÍA GENERAL
DIRECCIÓN DE SERVICIOS ESCOLARES
DEPARTAMENTO DE CERTIFICACIÓN ESCOLAR
AUTORIZACIÓN DE IMPRESIÓN

Lugar: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Fecha: 12 de mayo 2017

C. Emilio Vera Martínez

Pasante del Programa Educativo de: Licenciatura en Historia

Realizado el análisis y revisión correspondiente a su trabajo recepcional denominado:
Nuestras armas católicas el Obispo de Chiapas y la Vacatio Regis, 1801 - 1810.

En la modalidad de: Tesis profesional

Nos permitimos hacer de su conocimiento que esta Comisión Revisora considera que dicho documento reúne los requisitos y méritos necesarios para que proceda a la impresión correspondiente, y de esta manera se encuentre en condiciones de proceder con el trámite que le permita sustentar su Examen Profesional.

ATENTAMENTE

Revisores

Dr. Miguel Lisbona Guillén (director)

Dr. Carlos Uriel del Carpio Penagos (lector)

Dr. Alan Antonio Castellanos Mora (lector)

Firmas:

Ccp Expediente



Agradecimientos

Al igual que existe un mundo de implicaciones previo al enunciado existe un mundo de implicados previo a la presentación de un trabajo. Dejar de lado a unos e incluir a otros resulta en una tiranía necesaria cuando se piensa en ese mundo de implicaciones que le precede a cualquier acción humana. A esas situaciones y personas que no se mencionan, pero están implícitas, en la elaboración del trabajo que aquí presento, sirvan estas palabras como señal de agradecimiento insoslayable.

Desde otro punto de vista también hay un mundo de situaciones y personas explícitas en la presentación de un trabajo. Es decir, hay situaciones y personas que de manera activa influyen en la dirección de un camino por recorrer. En ese sentido, agradezco profundamente a mi director de tesis, el Dr. Miguel Lisbona Guillén, sin su apoyo constante y atento la presentación del texto no hubiera sido posible. De igual manera agradezco a la Mtra. Marla Alcázar, quien jugó un papel fundamental en la puesta en marcha, sin ella, el trabajo no se hubiera logrado. En este contexto también agradezco a mis lectores, el Mtro. Alan Antonio Castellanos Mora y el Dr. Carlos Uriel del Carpio quienes me apoyaron desinteresadamente con su tiempo y sus comentarios, gracias a ellos el texto logro mayor claridad.

De regreso al inicio, pero desde un punto de vista diferente, hay personas con las que compartes un mundo de situaciones y experiencias durante el desarrollo de un trabajo. En ese sentido, la deuda contraída con mi familia es infinita, sin ellos, simplemente no estaría aquí, ni tendría un horizonte de posibilidades. Explícitamente quiero agradecer a mi hermana Cinthya y a mi hermano Gabino, con quienes conviví durante la redacción del trabajo, en momentos de gran incertidumbre para todo el mundo donde alumbraron mi camino. Para concluir quiero agradecer a mi mamá, Martha Elisa Martínez Montoya, pues ella me dio la oportunidad de caminar por el mundo en más de un sentido, de ella, de las situaciones y del mundo que nos precede son todos los pasos que pueda dar en un futuro. Por lo demás solo cabe decir que yo soy el único responsable de las opiniones y comentarios vertidos a continuación.

Índice	No. Págs.
Introducción	1
Secularización y sentido	
Poder pastoral	
Experiencia temporal	
Sattelzeit y contexto hispánico: la crisis de 1808	
Planteamiento del problema	
Perspectiva teórico-metodológica	
Fuentes y estructura del trabajo	
Capítulo 1. Primeros años de actividad pastoral de Ambrosio Llano	33
1.1-Datos biográficos, 1748-1815	
1.2.- Contexto eclesiástico previo a la llegada del obispo	
1.3.- Consagración, 1801-1802	
1.4.- Arribo a la diócesis de Chiapas, 1803	
1.5.- Chiapas desde Guatemala	
1.6.- Actividad pastoral y discurso episcopal, 1804	
1.7.- Balance	
Capítulo 2. El obispo y la <i>vacatio regis</i> , 1805-1810	65
2.1.- Crisis temporal y contexto guatemalteco hacia 1808	
2.2.- Actividad episcopal y correspondencia de Ambrosio Llano entre 1805 y 1808	

2.3.- Ambrosio Llano y la <i>vacatio regis</i> en Chiapas, 1808-1810	
2.4.- Experiencia temporal y poder pastoral, 1808	
2.5.- Entre la Suprema Junta Central y la Intendencia de Chiapas, 1809	
2.6.- Hacia el constitucionalismo gaditano y la guerra civil	
2.7.- Balance	
Reflexiones finales	114
Archivos consultados	122
Bibliografía citada	122
Anexos. Tabla de documentos	130

Introducción

Por un lado, ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca el progreso. Se trata de un lento cambio del sujeto de la acción.¹

La historia y el acontecimiento son lo que separa al tiempo del mero decurso de la duración pura. En ellos se recoge el hecho de una experiencia.²

El presente texto aborda a grandes rasgos dos elementos diferentes, pero constitutivos, de la experiencia de Ambrosio Llano como obispo de Chiapas durante los primeros años del siglo XIX. La documentación disponible en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas³ permite identificar, en el discurso del obispo, el despliegue del dispositivo pastoral durante los primeros años de su ministerio episcopal. En dicha documentación se observa también el registro de un repliegue, entre 1808 y 1810, a través del cual se puede analizar la experiencia temporal del prelado.⁴ Se entiende, entonces, que el análisis del discurso sobre la documentación episcopal disponible nos aproxima a dos fenómenos diferentes, pero consecuentes, por un lado, la forma en que Ambrosio Llano comienza a ejercer su poder en la región de Chiapas, y, por otro lado, la reacción del prelado frente al cambio de época o cambio de legitimidad política.

¹ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, pp. 54

² Sandro Chignola, *Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck*, 2007, pp. 14

³ En adelante AHDSC

⁴ Ambos conceptos; el de la “analítica pastoral” que retomó de Foucault y el de “experiencia temporal” que retomó de la historiografía conceptual, serán explicados con detenimiento más adelante. Hay que señalar también que el presente trabajo contiene varias ausencias teóricas importantes, una de ellas me fue señalada amablemente por el Doctor Miguel Lisbona Guillén, con respecto de las relecturas del “análisis pastoral” hechas por el filósofo italiano Giorgio Agamben, dicha indicación me parece de lo más acertada y espero incorporar, esta relectura del trabajo de Foucault en un texto posterior, sin embargo, incluir dicha visión, aunque enriquecería el análisis, suponía una inversión de tiempo que no podía solventar, por otro lado, también están ausentes las referencias a los textos principales sobre la “experiencia temporal”, respecto a la Histórica y la teoría de los estratos temporales, sin mencionar la metaforología. El análisis que aquí presentó parte de las posteriores tematizaciones que ha tenido, en historiografía conceptual y epistemología histórica, la noción de experiencia temporal.

De esta manera, el trabajo aborda básicamente la primera década del ministerio de Ambrosio Llano, en Chiapas, que también es la primera década del siglo XIX. La *vacatio regis*, como se le conoce comúnmente al periodo que esta entre 1808 y 1814, se refiere al tiempo en que Fernando VII fue preso de Napoleón, lo que condujo dentro de la monarquía católica al creciente estado generalizado de confusión respecto a quien gobernaría en ausencia del soberano. Vemos así que el periodo que denominamos bajo la expresión *vacatio regis* o acefalia real, dominado por la ausencia del soberano, se aborda en el presente texto, únicamente, en sus primeros dos años, entre 1808 y 1810. Semejante corte temporal se deriva de dos motivos principales, primero, los requerimientos académicos y, segundo, los elementos que la historiografía conceptual ha señalado como pilares para interpretar el cambio de legitimidad entre el Antiguo Régimen y la Modernidad Política.⁵

El trabajo que a continuación se presenta también puede ser leído como una forma limítrofe de hacer historia conceptual, entendida esta última en una acepción amplia.⁶ Derivado de lo anterior, puesto que en Chiapas hasta donde pude buscar no existen estudios de este tipo, también puede ser leído como una respuesta a la pregunta sobre ¿Cómo se experimentó, en las regiones más remotas del territorio hispánico, una época de grandes cambios semánticos como las primeras décadas del siglo XIX?

Secularización y sentido

El historiador argentino Elías Palti en un ensayo de 2008 se pregunta “¿Qué es, pues, lo que nos permite hablar de una “era secular”?” -a lo que responde que- “es el hecho de que, a partir de determinado momento, más allá (o más acá) de las creencias de los sujetos, nuestro mundo ya no funcionará sobre la base del presupuesto de la existencia de Dios”.⁷ De lo

⁵ Para una explicación, breve y general de este proceso, véase, más abajo, el apartado sobre “*Sattelzeit y contexto hispánico: la crisis de 1808*” de este mismo trabajo.

⁶ Me refiero aquí principalmente, aunque no exclusivamente, a la fenomenología histórica y la teoría de la inconceptualidad desarrolladas a partir del trabajo de Hans Blumenberg.

⁷ Más adelante, para profundizar en esta noción, Palti recurre al ejemplo de "Ferdinand Laplace (el astrónomo líder de Francia de finales del siglo XVIII, quien completa el sistema astronómico newtoniano)"[...]“Cuando Napoleón lo increpa reclamándole que en su sistema no había lugar para Dios, Laplace le respondería: "Esa es una hipótesis de la que puedo prescindir". Y, en efecto, cuando afirmaba eso, Dios se había convertido ya en una hipótesis de la que se podía prescindir, se había revelado que tanto el mundo natural como social podían sostenerse por sí mismos, sin necesidad de

anterior resulta que también se cuestione si “¿Se puede vivir sin Dios?”, según Palti el siglo XIX se encargó de buscarle una respuesta a esta pregunta y “Es entonces cuando se desarrollará aquella serie de cultos laicos (la Nación, la Libertad, la Historia, la Revolución, etc.) que vendrán a colocarse en el lugar que dejó vacante la muerte de Dios”.⁸ Estas cuestiones conducen al historiador argentino a lo que se ha dado en llamar “el segundo desencantamiento del mundo” dice este autor “Que vivimos en un mundo postsecular significa que no sólo Dios nos ha abandonado, sino que sus remedos seculares (la libertad, la nación, la democracia, la justicia, la historia) han perdido también su eficacia como dadores primitivos de sentido (como conceptos articuladores de *mundos*)”.⁹ De esta manera hacia finales del siglo XIX sitúa, el historiador argentino, “el momento de la quiebra de la objetividad del Sentido” y el cierre del siglo XX “marcará, finalmente, el momento de la quiebra no solo de la objetividad del Sentido, sino del Sentido mismo”, la diferencia entre este último “quiebre del Sentido” y la “muerte de Dios”, es que la primera “no es -para Palti- una hipótesis de la que podamos prescindir” y esta es, en efecto, la diferencia entre una “era secular” y una “era postsecular”.¹⁰

Como podemos observar, siguiendo lo descrito por Palti sobre las primeras décadas del siglo XIX temporalidad que aborda este trabajo, se trata del paso entre una época donde Dios era el horizonte que articulaba el sentido de los discursos, a una época distinta donde Dios se ve reemplazado como horizonte de sentido por esta serie de “remedos seculares”; la Nación, la Historia, la Revolución, etcétera. Siguiendo una de las citas que le sirven de epígrafe al presente apartado, podemos decir junto a Koselleck que, “Por un lado, ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca el progreso. Se trata de un lento cambio del sujeto de la acción”.¹¹ Lo que se nos presenta, para el trabajo analítico sobre el discurso enfocado a destacar el ejercicio del poder pastoral y la experiencia temporal, es un gradual

una garantía y sanción trascendente; algo que no fue sencillo de descubrir, ni era del todo claro siquiera que fuera a verificarse”, en: Elías José Palti, *Pensar históricamente en una era postsecular. O el fin de los historiadores después del fin de la historia*, 2008, pp. 33.

⁸ Palti, *Pensar históricamente en una era postsecular*, 2008, pp. 33

⁹ *Ibidem*, pp. 34. Las cursivas son del original.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 35.

¹¹ Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, pp. 54

desplazamiento del horizonte de expectativa, hay que recordar que tanto por el periodo que se aborda cómo por la calidad episcopal Ambrosio Llano, dicho horizonte estaba dirigido hacia las esperanzas de salvación cristiana. Sin embargo, analizar el tránsito entre horizontes de sentido (expectativa) es una de las tareas más complejas que se pueden realizar sobre el discurso. Antes habría que pensar que el cambio discursivo en la experiencia del obispo Llano se interpreta a partir de este esquema y que, como veremos más adelante en el segundo capítulo, los conflictos de 1808 provocaron que, en el horizonte de la salvación cristiana, al menos desde el discurso del obispo de Chiapas, se perciba un tenue, pero importante, desplazamiento.

La coincidencia en el presente texto entre poder pastoral y experiencia temporal la encontramos a partir de que ambas perspectivas centran parte de su objetivo de análisis en desentrañar, “las expectativas de salvación cristiana”. En este caso, la analítica pastoral nos permite identificar el ejercicio de poder pastoral y la historia conceptual nos aproxima a la experiencia temporal desde el discurso del obispo, ambas lecturas, como dijimos, enfocadas hacia el horizonte de la salvación cristiana. Sin embargo, ninguna de las dos miradas, ni la analítica pastoral ni la historia conceptual koselleckiana, contempla cómo se produce el cambio de horizonte de sentido desde la experiencia temporal, es decir, cómo los actores políticos reaccionan frente a una realidad inédita. En este punto, el recurso a una metaforología sobre el discurso episcopal, el recurso al trabajo de Blumenberg, nos permite tematizar ese tránsito entre horizontes de sentido diferentes. Para ambas perspectivas, la analítica pastoral y la historia conceptual, el trabajo de Blumenberg resulta en un plus interpretativo, aunque para explicar cómo dichas herramientas operan en el presente texto, tendremos que esperar al final del apartado sobre experiencia temporal.

Poder pastoral

Cuando Michel Foucault describió el poder pastoral puntualizó su relación con la salvación, con la ley y con la verdad. Respecto a la salvación este autor señala que “el pastor debe de asegurar la salvación de todos” y esto lo lleva al “aspecto paradójicamente distributivo porque la necesidad de salvar el todo implica, desde luego, aceptar, llegado el caso, el

sacrificio de una de las ovejas cuando pueda esta comprometer el conjunto”.¹² A este “principio de distributividad integral y paradójica del poder pastoral” el cristianismo agregó cuatro puntos que son, según Foucault, “absolutamente específicos e imposibles de encontrar con anterioridad”.¹³

De manera breve, puesto que estos elementos se ampliarán en su momento cuando el análisis documental así lo exija, explicaremos lo que implica el despliegue del dispositivo de poder pastoral. Como vimos, con respecto a la salvación se desglosan cuatro elementos del “principio de distributividad integral y paradójica del poder pastoral”. Primero, tenemos lo que este autor llamó “el principio de responsabilidad analítica”, según señala:

[...] el pastor también deberá -y aquí interviene el principio de la responsabilidad analítica- rendir cuenta de todos los actos de cada una de sus ovejas, todo lo que pudo ocurrirle a cada una de ellas, todo el bien o el mal que estas pudieron hacer en cada momento. La responsabilidad, por lo tanto, ya no se define por una mera responsabilidad numérica e individual, sino por una distribución cualitativa y fáctica [...] Es preciso, por ende, ir más allá de la responsabilidad individual y considerar que el pastor es responsable de cada quien.¹⁴

El segundo elemento que se deriva del “principio de distributividad integral y paradójica del poder pastoral” es lo que Foucault llamó “la transferencia exhaustiva e instantánea”, esto quiere decir que:

En el día tremendo, el pastor no sólo deberá rendir cuentas de las ovejas y de lo que hicieron, sino considerar como actos realizados por él mismo los méritos y los deméritos y cada una de las cosas que cada una de ellas haya hecho. Todo el bien que suceda, el pastor deberá experimentarlo como su propio bien en el momento en que ocurra a una oveja. El mal que la oveja sufra o que acontezca por ella o a causa de ella, el pastor deberá considerarlo igualmente como si le sucediera a él o él mismo fuera su agente. Es preciso que se regocije por una alegría propia y personal del bien de la oveja y lamente o se arrepienta del mal que pueda tener su origen en ella.¹⁵

¹² Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 197-198

¹³ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 199

¹⁴ *Ibidem*, pp. 199-200

¹⁵ *Ibidem*, pp. 200-201

El tercer elemento derivado de la distributividad integral y paradójica del poder pastoral, es lo que Foucault llamó “la inversión del sacrificio”, según este autor, esto quiere decir que “para salvar a las ovejas, el pastor deberá aceptar morir”. En este caso el pastor “Debe aceptar cargar sobre los hombros el pecado de las ovejas, para que estas no tengan que pagar y sea él quien lo haga. De modo que, en última instancia, debe exponerse a la tentación, hacer suyo todo lo que podría perder a la oveja si, por esta suerte de transferencia, ella queda liberada de la tentación y del riesgo de morir de muerte espiritual.”¹⁶ Es importante señalar que este elemento, “la inversión del sacrificio”, es el que permite establecer las condiciones necesarias para el dispositivo de “el examen y dirección de conciencia”, esto se ampliará más adelante al hablar de la relación pastoral con la verdad, sin embargo, hay que recordar que es en la inversión sacrificial donde se establecen las condiciones para el desarrollo de esta técnica de gobierno.

El cuarto y último elemento que se desprende de la relación paradójica del pastor con la salvación, es, según Foucault, “el principio de correspondencia alternada”. Según este principio “las debilidades de las ovejas constituyen el mérito y aseguran la salvación del pastor, a la inversa las faltas o debilidades de este son un elemento en la edificación de las ovejas y el movimiento, el proceso por el cual él las guía hacia la salvación”. Tenemos así cuatro elementos que se derivan de la relación paradójica del pastor con la salvación, en ese mismo sentido hay que señalar que:

[...] esa economía de los méritos y los deméritos que el pastor debe manejar sin descanso no da seguridad alguna, cierta y definitiva de la salvación, ni de él mismo, ni de las ovejas. Después de todo, la producción de la salvación se le escapa y está íntegramente en manos de Dios. Y cualesquiera sean la habilidad, el mérito, la virtud o la santidad del pastor, quien lleva a cabo su salvación y la de sus ovejas no es él. En cambio, el pastor debe manejar, sin certeza final, las trayectorias, los circuitos, los vuelcos del mérito y el demérito. Nos mantenemos en el horizonte general de la salvación, pero con un modo de acción y un tipo de intervención muy distintos, otras maneras de actuar, otros estilos, técnicas pastorales muy diferentes de las que podrían conducir a la tierra prometida al conjunto del rebaño. Vemos entonces que, con

¹⁶ *Ibidem*, pp. 201

referencia al tema global de la salvación, en el cristianismo se destaca algo específico que llamaré economía de los méritos y los deméritos.¹⁷

Observamos que, para Foucault, la economía de méritos y deméritos estaba encaminada a buscar la salvación y esta expectativa servía como método de subjetivación sobre el rebaño. En este punto hay que señalar que tras el dispositivo pastoral opera lo que parece ser una función metafórica. La pastoral según la entendía Foucault buscaba dirigir una acción. Podemos decir entonces que, “la metáfora pastoral” como “técnica de dirección de las almas” cumple la función básica de las metáforas descrita por Blumenberg, esto es, conducir a las ovejas a “las buenas pasturas”, a los “buenos campos”, “procurarles el alimento”; regula el horizonte de expectativas.¹⁸ Es importante señalar que existen puntos de conexión entre el horizonte de la salvación, la metáfora de la luz y el discurso episcopal que serán aclarados más adelante en la sección sobre metaforología, nos limitaremos a señalar que el presente trabajo se realizó entendiendo a “la metáfora pastoral” estudiada por Michel Foucault como lo que Hans Blumenberg llamó en su trabajo “metáforas absolutas” esto es un fondo metafórico, un “caldo de cultivo” que sirve al sector religioso de base para las conceptualizaciones posibles.

En lo que se refiere al “problema de la ley”, como señaló Foucault, el cristianismo es “una religión de la voluntad de Dios”, en ese sentido, “el pastor es, mucho más que el hombre de la ley, quien atiende cada caso en función de sus elementos característicos” de esta manera “lo propio del pastorado cristiano” [...] “es que la relación de la oveja con quien la dirige es una relación de dependencia integral”.¹⁹ La “dependencia integral”, según Foucault, quiere decir tres cosas: “primero, es una relación de sometimiento” [...] “una relación de sumisión de un individuo a otro”.²⁰ Nos encontramos, en este punto, lo que Foucault llamó “la obediencia pura y la prueba del absurdo” como dice “la perfección de la obediencia consiste en obedecer una orden, no porque es razonable o implica la realización de una tarea importante, sino, al contrario, porque es absurda”.²¹ Segundo; “es una relación no finalista”

¹⁷ *Ibidem*, pp. 204

¹⁸ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 155-156 y 192

¹⁹ *Ibidem*, pp. 207

²⁰ *Ibidem*, pp. 207

²¹ *Ibidem*, pp. 209

[...] “el término hacia el cual tiende la práctica de obediencia es lo que se denomina humildad” y su meta es crear las condiciones para “renunciar a toda voluntad propia”.²² En el tercer punto podemos señalar “que en la teoría y en la práctica de la obediencia cristiana, el mismo que manda, en este caso el pastor sea abad u obispo, no debe mandar por mandar, por supuesto, sino únicamente porque se le ha dado la orden de hacerlo”, de esta manera incluso, “los aspectos relacionados con el dominio siguen siendo efectos de la obediencia”.²³

Por último, nos encontramos con el problema de la verdad. Siguiendo a Foucault podemos decir que “la relación del pastorado con la verdad puede inscribirse, si las cosas se toman a detalle, en una suerte de curva y perfil que no la aleja mucho de lo que podía ser la enseñanza griega” [...] “frente a su comunidad, el pastor tiene una tarea de enseñanza” esa “es su tarea primera y principal”.²⁴ A partir de esto se derivan, según el filósofo francés, “dos novedades fundamentales que distinguen aún más el pastorado cristiano”; en primer lugar, “el hecho de que esa enseñanza debe ser una dirección de la conducta cotidiana” y, en segundo lugar, como consecuencia del primer punto, “también muy importante, es la dirección de conciencia”.²⁵

Este último elemento fue algo recurrente en el trabajo de Foucault, previo al seminario de “*Seguridad, territorio, población*” que venimos citando. Este autor tematiza el problema de la dirección y examen de conciencia en el seminario “*los anormales*” en las clases de 19 y 26 de febrero de 1975, ahí Foucault se refiere a esta práctica dentro del marco temporal que esta, principalmente, entre los siglos XVI y XVII dirigiendo su atención hacía la configuración de una especie de economía política del cuerpo.²⁶ Por otro lado, posterior a su seminario de 1978, Foucault regresa a este tema en un par de conferencias y un ensayo donde existen algunas variaciones en la descripción de elementos generales que componen el dispositivo pastoral, sin embargo, estas no representan un cambio sustancial en la descripción

²² *Ibidem*, pp. 210

²³ *Ibidem*, pp. 212-213

²⁴ *Ibidem*, pp. 213

²⁵ *Ibidem*, pp. 214-215

²⁶ Michel Foucault, *Los anormales*, 2017, pp. 157-213

de este tipo de poder.²⁷ De cualquier manera, el examen y la dirección de conciencia tiene, para el presente texto, la relevancia anclada en la producción discursiva de una verdad oculta, que es regulada por “la enseñanza integral” que dicta el obispo a partir de su ejemplo. Llegando a este punto Foucault busca tematizar el dispositivo pastoral de la siguiente manera;

El pastorado cristiano -dice- es, por el contrario, una forma de poder que, al tomar el problema de la salvación en su temática general, deslizará en su interior toda una economía, toda una técnica de circulación, transferencia, inversión de los méritos, y ese es su aspecto fundamental. Del mismo modo, en lo concerniente a la ley, el cristianismo, el pastorado cristiano, no va a ser el simple instrumento de su aceptación o su generalización; de alguna forma, al tomar por un rodeo la relación con la ley, el pastorado cristiano instaurará un tipo de relación de obediencia individual, exhaustiva, total y permanente. Algo muy distinto de la relación con la ley. Y por último, con respecto a la verdad, si bien es cierto que el cristianismo, el pastor cristiano, la enseña, y obliga a los hombres, las ovejas, a aceptar una verdad determinada; el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y los deméritos, de la obediencia absoluta, de la producción de verdades ocultas constituyen a mi entender la esencia, la originalidad y la especificidad del cristianismo, [y] no la salvación, la ley o la verdad.²⁸

La descripción del poder pastoral que desarrolla Foucault lo conducen a dos conclusiones fundamentales. Primero, que el poder pastoral es una forma de poder absolutamente nueva y, segundo, que a partir de este tipo de poder se pueden percibir lo que él llama “modos específicos de individualización”. Como dice Foucault “esa individualización garantizada por el ejercicio del poder pastoral ya no se definirá en modo alguno por el estatus de un individuo, su nacimiento o el fulgor de sus acciones”, esta individualización de la que habla Foucault se definirá de tres maneras diferentes;

Primero, por un juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de los méritos y deméritos. Digamos que no es una individualización de estatus sino de identificación analítica. Segundo, es una individualización que no se llevará a cabo

²⁷ Al respecto véase Michel Foucault, “*Omnes et singultim: hacia una crítica de la razón política*”, en; Foucault, “*Tecnologías del yo y otros textos afines*”, 2016, pp. 95-140 y Foucault, *El sujeto y el poder*, en; Rabinow, Paul y Hubert Dreyfus, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, 1988, pp. 227-244

²⁸ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 217-218

por la designación, la marcación de un lugar jerárquico del individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión del yo, la exclusión del ego, la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear del individuo. Se trata, entonces, de una individualización por sujeción. Tercero y último, es una individualización que no se alcanzará por la relación con una verdad reconocida [sino], al contrario, por la producción de una verdad interior, secreta y oculta. Identificación analítica, sujeción, subjetivación: esto caracteriza los procedimientos de individualización que serán efectivamente puestos en práctica por el pastorado cristiano y sus intenciones. La historia del pastorado implica por lo tanto toda la historia de los procedimientos de individualización humana en Occidente. Digamos además que es la historia del sujeto.²⁹

Como veremos, en el desarrollo de este trabajo, la relación pastoral con la salvación, la ley y la verdad no necesariamente se despliega en el orden que acabamos de seguir implícito en el trabajo de Foucault. Sin embargo, la documentación disponible sobre el obispo de Chiapas permite aproximarnos a la manera en que ejercía su poder a partir de la técnica pastoral. En este contexto, si bien el análisis pastoral implica destacar las ramificaciones que se dan en sus tres principales niveles, hay que señalar que dicho enfoque tiene puesta la mirada en el horizonte de la salvación cristiana, lo que permitió encontrar una conexión con la experiencia temporal del obispo.

Experiencia temporal³⁰

De la historia conceptual a la histórica. La experiencia temporal puede ser tematizada como objeto de estudio historiográfico gracias, aunque no exclusivamente como veremos al final

²⁹ *Ibidem*, pp. 218-219

³⁰ La intención del presente apartado tiene la finalidad de mostrar al lector, el camino que se siguió para comprender el proceso de temporalización de la experiencia histórica, debido a lo amplio del tema, a que el mismo se encuentra aún hoy vigente y en crecimiento, de ninguna manera el presente apartado puede ser leído como algo exhaustivo. Se entiende, entonces, que no se ahondara en la definición de cada concepto analítico desarrollado por Koselleck y como esto lo condujo, hacia el final de su carrera, a observar que su propia práctica dentro de la historia conceptual llevaba implícita una teoría del tiempo histórico, me limitare a señalar el camino que seguí para lograr dicha interpretación. De antemano pido disculpas al lector por lo sintético de las reflexiones que a continuación se presentan, una tesis de licenciatura parece el lugar menos indicado académicamente para exponer una temática tan compleja como la experiencia de la finitud.

de este apartado, al trabajo de Koselleck en historia conceptual.³¹ Habría que decir, parafraseando un poco su estilo, que dicha teoría fue posible gracias a la disponibilidad prestada por la duración de su propia vida.³² Sus reflexiones sobre historia conceptual (*Begriffsgeschichte* en alemán)³³ son las que permitieron, principalmente después de la publicación de *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*,³⁴ tematizar la experiencia histórica como la forma en que el ser humano se relaciona con la temporalidad. En este sentido, una de las aportaciones fundamentales de Koselleck, se encuentra en cómo tematiza la relación entre experiencia y lenguaje, específicamente a través de sus reflexiones sobre la función de los conceptos y el cambio.

Como dice Koselleck, él busca tematizar “los momentos de la permanencia, del cambio y de la futuridad contenidos en una situación política concreta” pues estos “quedan comprendidos en la adquisición del lenguaje”.³⁵ Para el historiador alemán el análisis histórico-conceptual tiene dos vertientes principales que lo definen como campo de investigación. El análisis sincrónico que se enfoca en buscar las conexiones dentro de un mismo espacio de las diferentes formas en las que se utiliza un concepto. Y el análisis diacrónico, que es también lo que según Koselleck distingue el método histórico-conceptual del método filológico, que se enfoca en analizar las distintas transformaciones experimentadas por determinados conceptos a través del tiempo.³⁶ De lo anterior se puede ya

³¹ Puesto que, como veremos más adelante, lo que proporciona sentido historiográfico al estudio de la experiencia temporal es el análisis metaforológico, no se profundizará en el método conceptual de análisis koselleckiano, la descripción de dicha herramienta, que parte de una perspectiva semasiológica y onomasiológica cruzada, se pueden encontrar en; Reinhart Koselleck, *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, 1993, pp. 105-126

³² Véase el primer párrafo de la entrada de Reinhart Koselleck, *Histórica y hermenéutica*, en; Reinhart Koselleck, Hans Georg Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, 1997, pp. 67

³³ En alemán hay una distinción específica entre lo que se escribe cómo va *Historie* y *Geschichte*, la primera remite al ámbito de lo que en habla hispana se traduce como “Historia” (con mayúscula, que hace referencia al estatus que va adquiriendo, sobre todo en el siglo XIX, como singular colectivo) y la segunda que se traduce como “historia” (que se refiere a las historias en general, incluida la práctica de la escritura de la historia como acontecimiento), para esto véase la segunda nota a pie de página de; *Ibidem*, pp. 70

³⁴ Koselleck, *Futuro pasado*. 1993.

³⁵ *Ibidem*, pp. 110

³⁶ *Ibidem*, pp. 113

intuir como el método de Koselleck contiene implícita la inquietud por los índices de espacio de experiencia (sincronía) y horizontes de expectativa (diacronía), tematizadas también como la permanencia y la posibilidad de un cambio.

Uno de los puntos clave en la perspectiva de Koselleck es la distinción que realiza entre palabras y conceptos. En este sentido dice “cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto social y político” continua, más adelante, señalando que “una palabra se convierte en un concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico en el que se usa y para el que se usan unas palabras, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra”.³⁷ Los conceptos para Koselleck abarcan contenidos sociales y políticos, pero “su función semántica, su capacidad de dirección, no es deducible solamente de los hechos sociales y políticos a los que se refieren” como dice “Un concepto no es solo un indicador de los contextos que engloba, también es un factor suyo. Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría concebible”.³⁸ Encontramos, en este punto, la relación de la historia conceptual con las categorías trascendentales de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, a través de ellas, para Koselleck, se cristaliza la relación entre lenguaje y tiempo.

La cuestión del “contexto de experiencia” y el “horizonte de sentido” pasa a formar parte en la reflexión de Koselleck sobre cómo la temporalidad se incrusta en el lenguaje. De esta manera “el tema de la historia conceptual es, dicho de forma extrema, la convergencia entre concepto e historia, de modo que la historia solo sería historia en la medida en que ya estuviera conceptualizada”.³⁹ Podemos decir que el método propuesto por Koselleck sincrónicamente tematiza situaciones y diacrónicamente tematiza su modificación registrada a través de los conceptos.⁴⁰ Para el historiador alemán “uno de los méritos de la historia conceptual es ayudar a poner en claro la permanencia de las experiencias anteriores y la

³⁷ *Ibidem*, pp. 116-117

³⁸ *Ibidem*, pp. 118

³⁹ *Ibidem*, pp. 118

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 122

resistencia de las teorías del pasado en la alternancia entre análisis sincrónico y diacrónico”.⁴¹ Dicho de otra manera, uno de los puntos fuertes hacia los que apunta la historia conceptual, según se trabaja desde Koselleck, es la experiencia del cambio.⁴² El estatuto antropológico de la experiencia temporal era algo claro para Koselleck.⁴³ En palabras del historiador alemán “El propio significado de historia, que se refiere también a saber de sí misma, puede entenderse como la formula general de un circuito pretendidamente antropológico que remite a la experiencia histórica a su conocimiento y viceversa”.⁴⁴ La inquietud de Koselleck sobre la relación entre temporalidad y lenguaje, lo llevaría a tematizar la función de los conceptos como registros de experiencia e índice de expectativas. De esta manera el análisis histórico es conducido por Koselleck al nivel más básico de la experiencia humana.

De la histórica a la antropología fenomenológica. Según vimos Koselleck llega a la antropología por medio de su trabajo sobre conceptos y temporalidad. Al reflexionar sobre la práctica de la historia conceptual, el historiador alemán encuentra los indicios del repliegue temporal registrados a través de una serie de categorías antitéticas. Dentro de estas categorías se puede encontrar el par amigo-enemigo, que es también uno de los pares antitéticos que registra la documentación del obispo Llano.⁴⁵ Como indica Koselleck dichas categorías están en juego en el contexto de experiencia que le da sentido épocal al trabajo de Heidegger. Hay que señalar que, en este punto, el trabajo sobre una histórica en Koselleck surge de la intención por desmarcarse de la influencia de Gadamer y para eso regresa al trabajo de “*El*

⁴¹ *Ibidem*, pp. 122

⁴² Véase el trabajo de Javier Fernández Sebastián, *Historia, historiografía, historicidad. Conciencia histórica y cambio conceptual*, 2014.

⁴³ Se pueden consultar, a manera de ejemplo, los textos recopilados en; Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, 2001. Como botón de muestra, cabe señalar el nombre de la primera parte del libro; “*Sobre la antropología de las experiencias del tiempo histórico*”. Desgraciadamente, incluir el texto de Koselleck, al menos por ahora, esta fuera de las posibilidades permitidas por los lineamientos temporales de la universidad.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 127

⁴⁵ Koselleck señala cinco categorías, entre ellas el par amigo-enemigo que es, también, el que encontraremos en la documentación del obispo de Chiapas, sin embargo, todo parece indicar que existen más categorías antitéticas que se le pueden sumar a este esquema de la histórica, al parecer lo que está en juego son una serie de experiencias básicas de direccionalidad del ser humano. Al respecto véase; Reinhart Koselleck, Hans Georg Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, 1997, pp. 70-86

ser y el tiempo” de Martin Heidegger.⁴⁶ Como señalan a pie de página los traductores de *Historia y hermenéutica*, dichas categorías; “amigo-enemigo” provienen de la definición de lo político que habría formulado Carl Schmitt en 1932.⁴⁷ Podemos observar, en este punto, que el estudio histórico de la experiencia temporal proviene de un intento de Koselleck por desmarcarse de la influencia de Gadamer, a través de Heidegger, pero trascendiéndolo.⁴⁸ De esta forma recupera Koselleck “el par antitético amigo-enemigo” que “considera de un modo enteramente formal finitudes que se manifiestan sobre el trasfondo de todas las historias de organización humana”.⁴⁹

En este contexto, fue Hans Blumenberg quien tematizó a partir de premisas distintas la dialéctica entre amigo-enemigo.⁵⁰ Como vimos, Koselleck se concentraba en analizar los conceptos, Blumenberg, por su cuenta, apuntaba hacia las metáforas. En uno de sus trabajos, el filósofo alemán, recurre a la “fictio pufendorfiana” para explicar el proceso antropogenético que opera en la conciencia. Según Alberto Fragio “la fictio del jurista e historiador alemán Samuel Pufendorf [1632-1694] pasaba por la siguiente pregunta: “¿*Qué sucede cuando un ser humano encuentra por primera vez a otro ser humano sin tener conocimiento de la existencia de sus semejantes?*”” según Fragio “el desenlace propuesto por el propio Blumenberg de este primer encuentro arcaico pasa claramente por la prevención”, es decir, lo que emerge de ese “encuentro” es el instinto de autoconservación, para Blumenberg “lo que entra en juego” [...] “es la dificultad schmittiana de tener que decidir entre amigo o enemigo”, vale la pena traer a colación la cita textual, a fin de poner en perspectiva la problemática que se presenta en la documentación del obispo, en este sentido, dice Blumenberg (a través de Fragio); “*El que se mueve allí es alguien que actúa, camino a una meta, y lo que importa es calcular y evaluar cómo entra uno mismo, como el que sale al encuentro, en el desarrollo de sus acciones, que ‘aspecto’ tiene desde su intención: si de estorbo y obstáculo, rival o auxiliar, distractor o promotor, es decir; en sentido amplio, de*

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 68

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 75

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 70-72

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 75

⁵⁰ Al respecto véase; Elías José Palti, *Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje*, 2011.

amigo o enemigo".⁵¹ Para Fragio es, en este punto, "en la antropologización del dilema schmittiano entre amigo o enemigo", donde Blumenberg ubica "el proceso de antropogénesis de la conciencia animal, en "la forma plausible de la ambigüedad de la percepción del Otro"". ⁵² Encontramos así la manera en que Blumenberg se sitúa junto a Koselleck, pero a través de una vía de acceso distinta, en el debate entre Carl Schmitt y Martin Heidegger.⁵³ Sin embargo, será el regreso a la fenomenología de Husserl la que le permitirá, a Blumenberg, ir más allá de las categorías metahistóricas de "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa" que son las categorías implícitas en el método conceptual de Koselleck.

El trabajo de Blumenberg desde sus inicios se enfocó en analizar el cambio en los "horizontes de sentido", sin perder de vista la dimensión espacial de la metáfora del "horizonte", que es donde podemos anclar la conexión entre Blumenberg y la fenomenología de Husserl.⁵⁴ Como dice Fragio "La metáfora del "horizonte" permitía dar cuenta de los objetos en cuanto "*unidades de sentido*" y abría una nueva perspectiva para el problema de la constitución del tiempo y de sus rendimientos subjetivos. Era la gran alternativa para tematizar los aspectos estáticos, formales y objetivos de la subjetividad trascendental".⁵⁵ Fue Blumenberg quien avanzó en ese sentido, al centrar su atención en la función pragmática de las metáforas en el lenguaje vuelve analizable "la experiencia más allá de sus estructuras significativas inmediatas".⁵⁶

La atención fijada en las metáforas durante ese tiempo de incertidumbre, que representan los primeros dos años de la *vacatio regis*, permite tematizar la especie de contracción que se percibe a través del discurso del obispo de Chiapas. Por esta razón cabe señalar que el uso de las expresiones "despliegue" y "repliegue", en el presente trabajo, hacen referencia a una

⁵¹ Alberto Fragio, *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas*, 2012, pp. 678. Las cursivas son del original.

⁵² Fragio, *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración*, 2012, pp. 678-679

⁵³ *Ibidem*, pp. 679

⁵⁴ Véase el apartado sobre "*las dificultades de la Ilustración husserliana a través de sus metáforas*" en; Fragio, *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración*, 2012, pp. 658-662

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 661

⁵⁶ Palti, *Ideas, conceptos, metáforas*, 2011, pp. 239

cuestión relacionada a la discursividad del obispo. En el caso del poder pastoral el “despliegue” de dicha categoría se puede percibir en el discurso del prelado como la búsqueda por abarcar la “multiplicidad en movimiento” a través de una serie de enunciados, es decir, como una forma de “extender” discursivamente su poder. La experiencia temporal se nos presenta, por otro lado, en el análisis del “repliegue” del par “amigo-enemigo”, como una especie de “contracción” que abre el espacio para analizar la función antropológica de las metáforas en el discurso episcopal de Ambrosio Llano.⁵⁷ Todo parece indicar que uno de los obstáculos que se le presento quizás de manera implícita a Koselleck, fue el hecho de que lo que emerge de la experiencia temporal, como experiencia básica de reconocimiento, no es analizable conceptualmente. Lo que se percibe a través de dicha experiencia es lo que después de Blumenberg se puede tematizar como “el problema del paso”.⁵⁸

Aquí vale la pena una aclaración temporal sobre la obra de Blumenberg. Hay que señalar que, aunque sus inquietudes teóricas se gestan desde un inicio bajo un proyecto metaforológico, hacia finales de la década de los setenta del siglo XX, como hemos visto, su preocupación se vio envuelta por un “giro antropológico” que lo llevo a buscar desentrañar las condiciones antropogenéticas de la conciencia.⁵⁹ Citando al mismo Blumenberg (a través de Villacañas y de Oncina Coves);

⁵⁷ Agradezco al Dr. Carlos Uriel del Carpio sus comentarios, en este punto, me ayudaron a pensar que era importante matizar la diferencia entre las expresiones “despliegue” y “repliegue”.

⁵⁸ Como dice Palti; "siguiendo el modelo de Koselleck, sin acción humana no hay verdaderamente historia; pero a su vez, toda acción humana supone ya necesariamente marcos conceptuales dentro de los cuales desplegarse; en suma, no hay historia social que no sea ya historia conceptual. Ahora bien, si descartamos la existencia de una realidad empírica cruda, que preexista a los modos en que la misma es investida significativamente, o que esta pueda impactar en el plano simbólico sin atravesar previamente el medio lingüístico, la pregunta que necesariamente surge es: ¿cómo es posible que emerjan nociones nuevas, fundadas necesariamente en las categorías hasta entonces disponibles, pero que, sin embargo, no resulten ya inscribibles en los marcos conceptuales preexistentes. En fin, como es posible introducir el *acontecimiento* como una instancia *constitutiva* de la propia historia conceptual (y no meramente como un subproducto de la historia social). Es este, precisamente, el interrogante que recorre centralmente la obra de Blumenberg, lo que denomina el problema del *paso*", en; Palti, *Ideas, conceptos, metáforas*, pp. 237

⁵⁹ Gonzalo Manzullo, *Secularización y modernidad en la obra de Hans Blumenberg: técnica y realidad*, 2021, pp. 129-130

Desde entonces [1960] no ha cambiado nada en función de la metaforología, si acaso en su referente; ante todo, porque hay que concebir la metáfora como un caso especial de la inconceptualidad. La metafórica no se considera ya prioritariamente como esfera rectora de concepciones teóricas aun provisionales, como ámbito preliminar a la formación de conceptos, como recurso en la situación de un lenguaje especializado aún sin consolidar. Al contrario, se considera una modalidad auténtica de conexiones que no puede circunscribirse al limitado núcleo de la “metáfora absoluta”. Incluso ésta se definía ante todo por su no disponibilidad “a ser sustituida por predicados reales” en el mismo plano del lenguaje. Se podrá decir que se ha invertido la dirección de la mirada: esta no se refiere ya ante todo a la constitución de lo conceptual, sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría, aunque no siempre se tiene presente. Si ya hemos de reconocer que no podemos esperar de la ciencia *la* verdad, querríamos saber si al menos por qué motivo querríamos saber algo cuyo saber va ligado a la desilusión. En este sentido las metáforas son fósiles guía de un estrato arcaico del proceso de la curiosidad teórica; el hecho de que no haya retorno a la plenitud de sus estimulaciones y expectativas de verdad no quiere decir que sea anacrónico.⁶⁰

Lo anterior no quiere decir tampoco que el proyecto metaforológico de Blumenberg se viera sesgado u opacado, todo parece indicar que dicha preocupación antropológica lo llevo a buscar asegurar los resultados hermenéuticos de la metaforología.⁶¹ Se entiende entonces que la antropología fenomenológica de Blumenberg permite tematizar, como campo de análisis histórico, “el encuentro arcaico” que mueve a “tener que decidir entre amigo y enemigo”. En dicho “encuentro”, es a través de la función pragmática de las metáforas que podemos observar cómo un sujeto, en este caso el obispo de Chiapas, va intentando darle sentido a una experiencia básica de reconocimiento.

⁶⁰ Están citando “*Vista panorámica sobre la teoría de la inconceptualidad*”, apéndice del libro de Blumenberg de 1979 que lleva por título “*Naufragio con espectador*”, en; Reinhart Koselleck, Hans Georg Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, 1997, pp. 14-15

⁶¹ La “hipótesis interpretativa” propuesta por Alberto Fragio es “que fue precisamente a partir de la necesidad de garantizar la pervivencia de los logros hermenéuticos de la fenomenología de la historia -la sustancia misma de la Ilustración blumenberguiana- de donde Blumenberg derivó la antropología fenomenológica de la conciencia. Entendemos -dice Fragio- que Blumenberg llegó a la cuestión de la antropogénesis de la conciencia y de la ética de la memoria una vez hubo abandonado el uso privado de la razón en tanto *homo academicus*, cuando en los últimos años de su vida quedo constreñido al uso público de la razón -como *officium nobile* de historiador de la filosofía- y a tener como única comunidad de referencia el mundo de lectores”, en; Fragio, *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración*, 2012, pp. 674

De la antropología fenomenológica a la metaforología. Recapitulando podemos observar que, a diferencia de los conceptos que cumplen una función referencial en el discurso, las metáforas tienen una función eminentemente pragmática, es decir, cumplen una función orientativa. El proyecto metaforológico de Hans Blumenberg lo podemos encontrar cristalizado desde su “*Paradigmas para una metaforología*”.⁶² Como señalamos más arriba, tampoco es casualidad que el “poder pastoral” se incruste en la historia de una metáfora puesto que este dispositivo cumplía la función básica de las metáforas descrita por Blumenberg, como dice; “Su contenido determina, como referencia orientativa, una conducta; da estructura a un mundo; representa el siempre inexperimentable, siempre inabarcable, todo de la realidad. Indican así a la mirada con comprensión histórica las certezas, las conjeturas, las valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan actitudes, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época”.⁶³

El presente trabajo parte de la premisa de que la “metáfora pastoral” funciona para el discurso episcopal como lo que Hans Blumenberg llamó “metáforas absolutas” o “metafóricas”.⁶⁴ Dichas metáforas absolutas “marcan, en fin, acontecimientos del lenguaje, ponen en contacto el ámbito simbólico con aquello que lo excede, pero no se sitúa más allá de sí, sino que lo habita en su interior, ese vacío que le es constitutivo”.⁶⁵ En este contexto, bajo el horizonte de la salvación cristiana, el escenario apocalíptico que veremos emerger también en el discurso de Ambrosio Llano, tendría la función de las “metáforas explosivas” que “irrumper trastocando el desenvolvimiento natural del horizonte teleológico que él instala [el mundo de la vida]”.⁶⁶ Observamos, con lo escrito hasta este punto, que el soporte

⁶² Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, 2018.

⁶³ *Ibidem*, pp. 48

⁶⁴ Esta coincidencia entre la analítica pastoral y la metaforología ya ha sido señalada en: Alberto Fragio, *Blumenberg y Foucault: El análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política*, 2013. Para una breve distinción entre los niveles de análisis metaforológico véase: Fernando Betancourt Martínez, *Metaforología, metafórica e inconceptualidad: una perspectiva epistemológica*, 2018. Este último autor entiende a las “metafóricas” como “campos semánticos”, esto puede ser así, pero en un sentido inverso, es decir, “las metafóricas” son ese “fondo” o “caldo de cultivo” que le permite a un campo semántico tener un “sentido” determinado.

⁶⁵ Palti, *Ideas, conceptos, metáforas*, 2011, pp. 243-244

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 243

para interpretar el discurso episcopal de Ambrosio Llano lo encontramos en la propuesta metaforológica de Blumenberg.

Recapitulando, podemos decir que “Dios” como “concepto articulador de mundos” se entiende, en el presente texto, como una “metáfora absoluta”, en la medida en que el análisis pastoral como metaforología sobre el discurso religioso puede ser aplicada al sector episcopal en general. En este mismo sentido, la visión metaforológica sirve bajo la interpretación de la experiencia temporal como soporte para identificar la serie de “operaciones” o “pasos”, en el discurso del obispo que este no “da” conceptualmente, sino que, como veremos en el segundo capítulo, lo hace a través de “imágenes” y “representaciones”. Tenemos así que la lectura de los documentos, tanto para el análisis pastoral como para la experiencia temporal, se hace siempre a través de la metaforología. Frente a esto es necesario un par de distinciones más sobre metáforas y temporalidad.

La luz como paradigma de la metaforología. Uno de los dilemas centrales en el trabajo de Hans Blumenberg es el problema de la Ilustración.⁶⁷ Esta metáfora parece siempre estar en resonancia con su opuesta “la ausencia de luz” u “oscuridad”. En este caso, el carácter orientativo de la metáfora de la luz permite analizar por omisión o implicación, la búsqueda de un sentido. Bajo esta perspectiva dirá Blumenberg “Un análisis tiene sin duda que interesarse por averiguar qué “carencia” lógica es esa para la que la metáfora hace de sustitutivo, y semejante a poría se presenta precisamente con la mayor claridad allí donde teóricamente no está “permitida” en absoluto”.⁶⁸ En el caso del obispo de Chiapas encontraremos lo anterior, como veremos en el capítulo sobre experiencia temporal, esta metáfora (la luz) en ocasiones se presentará de manera explícita como la luz que guía al rebaño o, de manera implícita, como la ausencia de luz en lugares como las “cárceles”, las iglesias transformadas en “cuevas de ladrones” o “la oscuridad de la noche”. Hay que señalar en este caso que la metáfora de la luz dentro de la tradición cristiana, es una “representación de la experiencia de la salvación”.⁶⁹ Aquí vemos, a través del discurso del obispo de Chiapas, que lo que emerge de esta situación es un profundo sentimiento de incertidumbre

⁶⁷ Véase el trabajo de; Fragio, *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración*, 2012.

⁶⁸ Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, 2018, pp. 35

⁶⁹ Fragio, *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración*, 2012, pp. 655

representado como la ausencia de luz, la oscuridad o la expectativa de un futuro opaco, encontramos así la función orientativa de la metáfora de la luz. Sin embargo, dicha metáfora no se encuentra aislada, sino que va acompañada de otros elementos figurativos que operan como indicadores de incertidumbre en un mundo en transformación y, que como veremos en el segundo capítulo, estas metáforas que acompañan a la luz van matizando un escenario apocalíptico que presagia el acortamiento del final y la segunda llegada de Dios.

Experiencia temporal y apocalipsis. Reinhart Koselleck identifica dos formas de experiencia temporal distintas; el acortamiento del tiempo y la aceleración. El concepto del acortamiento del tiempo proviene de la tradición judeo-cristiana, como dice Koselleck “se trata de un concepto propio de la experiencia religiosa, que recibe su sentido de la esperanza de salvación. En la expectativa cristiana, el acortamiento del tiempo es una gracia concedida por Dios, que quiere abreviar las tribulaciones de los suyos antes del fin del mundo”.⁷⁰ Como señala, más adelante, este mismo autor “el acortamiento del tiempo es un signo premonitorio de la redención de este mundo” [...] “La esperanza, el firme deseo de los creyentes de ver acortado el tiempo para poder tomar parte lo más rápidamente posible en la salvación eterna era el motivo de semejante expectativa. En términos teológicos, este deseo presupone un Dios que, como señor y creador del tiempo, era también capaz de acortarlo”.⁷¹ Vemos que, por un lado, “mientras el acortamiento del tiempo es una gracia divina, la aceleración revolucionaria es una tarea humana”.⁷² Diremos junto a Koselleck que “El acortamiento del tiempo, ya sea producido por Cristo o el Anticristo, constituye un presagio del fin del mundo”.⁷³ Cabe puntualizar la diferencia entre acortamiento y aceleración. El acortamiento pone en su horizonte las expectativas de la salvación cristiana. La aceleración tiene puesta la mirada en el horizonte del progreso, que es, entre otras cosas, uno de los elementos que para Koselleck distinguen a la modernidad como época histórica.

⁷⁰ Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, pp. 48

⁷¹ *Ibidem*, pp. 49

⁷² Faustino Oncina Coves, Introducción, en; Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, pp. 28

⁷³ Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, pp. 38

Retomando lo anterior podemos pensar que el uso del tiempo apocalíptico solo adquiere sentido bajo el horizonte de las expectativas cristianas. En otras palabras, las expectativas de salvación le otorgan sentido a la experiencia apocalíptica del tiempo. José Luis Villacañas ha señalado sobre el trabajo de Koselleck, que este “trata de estudiar el acortamiento y la aceleración del tiempo en el seno de una teoría sobre la secularización” el historiador alemán, según Villacañas, busca “mostrar las transferencias de sentido desde un mundo sagrado hasta un escenario temporal inmanente”, sin embargo, “Al hacerlo no ha tenido en cuenta las críticas de Blumenberg al concepto de secularización”.⁷⁴ Siguiendo a Villacañas podemos decir que “tenemos secularización cuando un elemento que tiene un sentido sagrado se moviliza, se transfiere y surte efectos en ámbitos de sentido de la inmanencia”, lo anterior puede ser entendido, según este mismo autor, material y conceptualmente.⁷⁵ Podemos señalar también que “desde el momento mismo de la fundación cristiana, basada en una dualidad radical entre Dios y el Mundo propia de una pequeña secta profética y acosmica, se habría abierto camino un creciente pacto con el mundo. El desprecio cristiano por el tiempo, su radical anclaje en el presente, habría dado paso a cierta expectativa de futuro”, sin embargo, Koselleck habla de la temporalización como “la estructura misma de la secularización” en el sentido de que su enfoque se dirige al análisis de las “experiencias más básicas”.⁷⁶

De esta manera “la transferencia intrahistórica” de “la esperanza de la salvación cristiana” alteraría “la forma y el contenido del tiempo”, como dice Villacañas, en este punto “el problema de la secularización se complica por la transferencia de sentido de la meta -la salvación-, al mundo, pero también por el cambio de sujeto”.⁷⁷ Como señala Koselleck, “En términos políticos, lo importante es saber quién acelera o retarda a quién o qué, donde y

⁷⁴ José Luis Villacañas Berlanga, *Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media*, 2007, pp. 82. El debate sobre secularización, aunque ampliaría los alcances interpretativos, excede por mucho la disponibilidad de tiempo y espacio del presente texto. Sobre este debate, en la obra de Blumenberg, véase; Miranda Bonfil, *El Prometeo de Blumenberg. Apuntes sobre el debate de la secularización*, 2021. También; Franco Castorina, *La metáfora de la secularización: Hans Blumenberg y la Teología Política de Carl Schmitt*, 2021. Y Gonzalo Manzullo, *Secularización y modernidad en la obra de Hans Blumenberg: técnica y realidad*. 2021.

⁷⁵ Villacañas, *Acerca del uso del tiempo apocalíptico*, 2007, pp. 82-83

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 84

⁷⁷ Enseguida este autor cita el enunciado de Koselleck que le sirve de epígrafe a este apartado, en; *Ibidem*, pp. 85

cuando".⁷⁸ José Luis Villacañas dice que “la apelación a la experiencia del Apocalipsis siempre jugó en el seno de la aspiración a configurar poderes totales y legítimos, capaces de preparar la tierra a la segunda llegada de Cristo”.⁷⁹ Para este último autor “La manera de controlar el acortamiento del final, ya fueran representantes de Dios o del Demonio, fue la aceleración. En uno y otro caso, estos poderes asumieron de manera clara una relación con la esperanza apocalíptica: se vieron como los fundadores de una nueva Edad de oro, como una nueva tierra en paz y en esplendor de la unidad del mundo”.⁸⁰ Tenemos así que el horizonte de salvación cristiana despliega un espacio de experiencia apocalíptico marcado por el acortamiento del final que tiene la función de establecer una relación legítima con el cambio de época.

El esquema hasta aquí planteado presenta, como es evidente, algunos huecos importantes que han sido subsanados con lecturas recientes de un debate de largo aliento. Frente a esto, no es la intención del presente trabajo responder a preguntas fundamentales, ni mucho menos a pretensiones de exhaustividad. Lo que intentamos aquí es ofrecer un esquema para poder interpretar la lectura que se realizó bajo una mirada que se ha cultivado fuera del ámbito universitario. En gran medida lo que aquí se expone fue propiciado por la contingencia derivada de la pandemia del Covid19.

Sattelzeit y contexto hispánico: la crisis de 1808

Según la historiografía conceptual el mundo atlántico experimentó, al igual que otras regiones del planeta, una serie de transformaciones aceleradas entre 1750 y 1850.⁸¹ Este corte temporal, en dicha corriente historiográfica, se conoce comúnmente como *sattelzeit* y/o

⁷⁸ Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, pp. 71

⁷⁹ Villacañas, *Acerca del uso del tiempo apocalíptico*, 2007, pp. 93

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 93

⁸¹ Si bien dicho concepto ha sido cuestionado por sus implicaciones cuando se le traslada al contexto hispánico, hay algo que al parecer desde el trabajo de; François Xavier Guerra, *Modernidad e independencias, Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, 2010, no ha cambiado sustancialmente y esto es que se entienden como el centro gravitatorio de esos cambios acelerados los años entre 1808 y 1814. Para el debate sobre la “*sattelzeit* ibérica” véase; Javier Fernández Sebastián, *Historia conceptual en el Atlántico Ibérico. Lenguajes, tiempos, revoluciones*, 2021, pp.172-177. Para un análisis del concepto de *sattelzeit* véase: Elías José Palti, *Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad*, 2004.

periodo bisagra. Este periodo bisagra le sirve a la historiografía conceptual para tematizar una serie de transformaciones que experimenta el lenguaje entre el mundo antiguo y la modernidad política.⁸² El tránsito entre estas dos épocas, en el contexto hispánico lo encontramos, según esta corriente historiográfica, entre 1780 y 1821, dicha corriente ha puesto de relieve que se trata de un cambio conceptual⁸³ entre el constitucionalismo histórico y la soberanía nacional.⁸⁴ Uno de los momentos centrales, de este proceso de mutación semántica, lo encontramos entre 1808 y 1814.⁸⁵ De esta manera, la corriente historiográfica que mencionamos al principio parece estar de acuerdo en abordar los acontecimientos de 1808 como una crisis conceptual.⁸⁶

La *vacatio regis* en 1808 materializó la crisis de la monarquía española provocada por endeudamientos debido a los constantes periodos de guerras, conflictos dinásticos por el

⁸² Dichas transformaciones serían los procesos de temporalización, democratización, ideologización y politización que experimentaron los conceptos sociales y políticos en el tránsito entre estas dos épocas. La explicación de dicha dinámica excede los intereses del presente trabajo. Aquí nos hemos concentrado en desglosar cómo fue posible una lectura de la experiencia temporal del obispo. De esta manera se buscó desglosar las implicaciones de hablar sobre la temporalidad. Por esta razón, nos concentramos en explicar el debate en que surge la perspectiva conceptual en historia, ya que en este punto también emerge el debate sobre la temporalidad y el concepto de *sattelzeit*, sin embargo, dicho debate al menos para los fines analíticos del presente trabajo no representa un obstáculo, en la medida en que nos concentramos, en los años podríamos decirse que casi indiscutiblemente se entienden como claves para comprender, a nivel semántico, el cambio de régimen. Para una explicación, más amplia de dichos procesos que se presentan bajo el periodo bisagra, véase; Chignola, *Temporalizar la historia*, 2007, pp. 24. Palti, *Koselleck y la idea de Sattelzeit*, pp.65-67. También; Fernández Sebastián, *Historia, historiografía, historicidad*, pp. 55-61

⁸³ Para la tematización del “cambio conceptual” a partir del caso hispánico véase; Fernández Sebastián, *Historia, historiografía, historicidad*, pp. 39-46

⁸⁴ Para esto véanse los capítulos I y II de: José Elías Palti, *El tiempo de la política, el siglo XIX reconsiderado*, 2007.

⁸⁵ Esto ha sido señalado desde el trabajo de François Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, 2010. También, bajo una perspectiva histórico-conceptual, véase: Palti, *El tiempo de la política*, 2007. Javier Fernández Sebastián. *La crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual?*, 2008. Y más recientemente; Javier Fernández Sebastián, *Historia conceptual en el Atlántico Ibérico. Lenguajes, tiempos, revoluciones*, 2021.

⁸⁶ Véase el subtema “1808: crisis política y crisis del lenguaje”, en; Fernández Sebastián. *La crisis de 1808*, pp. 5-11

poder, así como la amenaza francesa de la revolución de 1789.⁸⁷ El proceso de convocatoria a las Cortes y la Constitución de Cádiz entre 1810 y 1812, representa, desde la historiografía conceptual, la puesta en marcha de la modernidad política, el hecho de que la constitución se volviera objeto de debate público marca el principio de la legitimidad moderna en el contexto hispánico.⁸⁸ Por otro lado, casi simultáneamente, el estallido de la guerra civil novohispana en 1810 fracturó el principio de legitimidad política del antiguo régimen, al poner sobre la mesa la discusión respecto a la soberanía del reino. En este sentido, dice Elías Palti que “La perspectiva de una guerra civil revelaría lo que se encontraba entonces en disputa no era *quién* y *cómo* habría de gobernar, sino, fundamentalmente, a *quien* habría de gobernar (al conjunto de los súbditos del monarca o a alguna sección particular de ellos) y, en definitiva, quién podría determinarlo” Palti señala que esto es una “cuestión, fundamental, de orden metodológico para comprender la complejidad de los procesos de mutación conceptual, evitando su simplificación”.⁸⁹ Páginas más adelante, en el mismo texto, Palti señala que:

El verdadero núcleo que subyace y motoriza el proceso de reconfiguración de los lenguajes políticos en la región no es tanto, o solo, la vacancia del poder, ni tampoco, ciertamente, la lucha contra el ocupante extranjero, sino el profundo antagonismo que entonces desgarraría a la sociedad local en bandos enfrentados a muerte. Ésta se vería así súbita e ineluctablemente arrojada al reino de la *política*. La guerra contra el enemigo externo se convertiría aquí en guerra civil, quebrando todo principio de representación.⁹⁰

⁸⁷ Véase el capítulo VII, con énfasis en el apartado sobre 1808, de: Fernández Sebastián. *Historia conceptual*, 2021, pp. 217-221 y 222-228

⁸⁸ Palti. *El tiempo de la política*. 2007. Pp. 75-76

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 130. En este punto sería interesante señalar un contraste, según Tomás Pérez Vejo se trataría de “Una guerra civil larga, desde 1810 hasta algún momento de la segunda mitad del siglo XIX, que solo llegaría a su término con el establecimiento de un nuevo sistema de legitimidad política, o si se prefiere con la invención de naciones capaces de ocupar el lugar del rey en el imaginario político, y con el fin del Antiguo Régimen en los territorios americanos y europeos de la Monarquía. Una guerra civil concluida en el momento en que uno de los bandos pudo imponer una nueva forma de legitimidad del poder de tipo nacional y una organización basada en el individuo y los derechos individuales frente a las corporaciones y los privilegios colectivos que habían sido el fundamento de la sociedad anterior. Dos lógicas de imaginación de lo social intrínsecamente incompatibles, de cohabitación conflictiva, y cuyo enfrentamiento solo podía concluir con el triunfo de una sobre la otra”, en; Tomás Pérez Vejo, *Elegía criolla, una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*, 2010, pp. 105. Agradezco los comentarios del Mtro. Alan Antonio Castellanos Mora quien amablemente sugirió incluir la perspectiva de este autor para enriquecer las referencias.

⁹⁰ Palti. *El tiempo de la política*. 2007. Pp. 140. Las cursivas son del original.

En otras palabras, lo que está en juego entre 1780 y 1821 es el cambio de legitimidad política entre el antiguo régimen y la modernidad. Bajo este contexto también podemos señalar que este cambio de legitimidad es lo que se puede entender como cambio de época, cambio de paradigma político o cambio en la formas de civilización.⁹¹ Por último, si tomamos en cuenta que a este cambio de época le subyace el tránsito entre un mundo regido por la intervención divina a un gradual “hacerse cargo de la historia” por parte del hombre, se nos presenta de manera clara el camino a seguir para interpretar el carácter residual que adquirirá el sector episcopal durante el transcurso del siglo XIX.

*El sector episcopal hacia 1808.*⁹² Desde la historiografía laudatoria hasta la historiografía reciente, se ha reconocido la importancia del episcopado para la época colonial y algunos trabajos han concentrado sus esfuerzos en la visión de conjunto sobre este sector frente al periodo de transición política que señalamos en el apartado anterior. Sin duda, la intervención de estos funcionarios de antiguo régimen, fuera o dentro de su diócesis, durante la época colonial tenía un sentido normativo, quizás difícil de ver para nosotros en la medida en que seguimos deslumbrados por el siglo XVIII y su promesa de liberación.⁹³

⁹¹ Fernández Sebastián ha tematizado el cambio de legitimidad para el contexto hispano que está alrededor de 1808 como un cambio de “paradigma político” en; Javier Fernández Sebastián, *Construir el “idioma de la libertad”. El debate político-lingüístico en los umbrales de la España contemporánea*, pp. 29. Por otro lado, sobre el cambio civilizatorio dice Pérez Vejo “No interesa aquí el análisis de las características de cada uno de estos sistemas globales alternativos, tampoco explicar las causas de su fracaso, sino mostrar cómo su fin es más el de una forma de civilización que el de un poder político concreto y como su lógica de desintegración es la misma que la que se dio en la Monarquía Católica. La consecuencia más visible -dice Vejo- es la disgregación territorial pero el colapso civilizatorio resulta generalizado. Es toda una sociedad la que tiene que reestructurarse a partir de nuevos valores que, en muchos casos, son contrapuestos a los anteriormente vigentes” Vejo continúa señalando sobre “la disgregación territorial, que es el aspecto que más nos interesa aquí, se produce, no por la voluntad de independencia de “naciones” preexistentes, tampoco por la explotación “colonial” sobre las “periferias”, sino porque nadie logra hacerse reconocer como el heredero legítimo de la anterior soberanía política”, en; Pérez Vejo, *Elegía criolla*, 2010, pp. 108

⁹² El presente subapartado se redactó gracias a los constantes y amables señalamientos del Dr. Miguel Lisbona Guillén sobre la historia de la Iglesia, lo cual sirvió para tener una aproximación al lenguaje historiográfico sobre los estudios religiosos, para adquirir una visión del tipo de acción que desarrollaron estos funcionarios y de esta manera centrar el trabajo sobre el discurso religioso.

⁹³ Alberto Fragio, *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas*, pp. 656

La región central de la Nueva España, durante la *vacatio regis*, estaba formada por el arzobispado de México, los obispados de Michoacán y Puebla. Entre 1802 y 1811, el arzobispado de la Nueva España, se encontraba a cargo de Francisco Xavier de Lizana y Beaumont. La diócesis de Puebla fue gobernada, entre 1804 y 1813, por Ignacio Manuel Gonzales del Campillo. La diócesis de Michoacán estuvo vacante durante seis años, hasta que, en 1810, fue nombrado obispo electo Manuel Abad y Queipo.⁹⁴ Las diócesis de la región sur sufragáneas del arzobispado de la Nueva España, colindantes con la diócesis de Chiapas, eran Oaxaca y Yucatán. La diócesis de Antequera hacia 1808 se encontraba bajo la dirección de Antonio Bergosa y Jordán, quien también habría sido arzobispo electo de México. El obispado de Yucatán estuvo a cargo de Pedro Agustín Estévez y Ugarte desde 1802 hasta 1827.⁹⁵

La diócesis de Chiapas, entre 1801 y 1815, estuvo a cargo de Ambrosio Llano, sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XVIII y hasta principios del periodo independiente, Chiapas era sufragánea del arzobispado de Guatemala. La arquidiócesis de Guatemala se erigió en 1745.⁹⁶ Entre 1778 y 1792 esta arquidiócesis estuvo a cargo de Cayetano Francos y Monroy, con quien Ambrosio Llano cruzó el Atlántico. El último obispo del siglo XVIII fue Juan Félix de Villegas, entre 1793 y 1800.⁹⁷ A principios del siglo XIX, entre 1801 y 1805, esta arquidiócesis estuvo ocupada por Luis Ignatius Peñalver y Cárdenas, quien sería el encargado de realizar la consagración de Ambrosio Llano.⁹⁸ Entre 1806 y 1809, un primer momento de la crisis de soberanía, la arquidiócesis se encontró a cargo de Rafael de la Vara. Esta sede episcopal quedaría vacante poco más de cinco años. En 1815 se haría cargo de ella Ramon Casaus y Torres, quien la gobernaría hasta el exilio en 1845.

⁹⁴ Para la región centro del territorio novohispano véase: María Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica, ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829), Tomo I. Región centro*, 2018.

⁹⁵ Al respecto véase: María Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica, ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829). Tomo II. Región Occidente, Sur y Norte*, 2018.

⁹⁶ Juan Pedro Viqueira. *Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821)*. 2017. pp. 149

⁹⁷ Christophe Belaubre. *El orden católico frente al desafío de las Luces en el Reino de Guatemala (1779-1808)*, 2015, pp. 128-129

⁹⁸ Belaubre, *El orden católico*, 2015, pp. 130-131

Planteamiento del problema

El obispado de Chiapas se fundó en 1539, pero no fue hasta 1545 que se materializó con la llegada del fraile dominico, Bartolomé de las Casas. Durante ese siglo, dicho obispado se encontraba integrado por los territorios del Soconusco, Tabasco, Verapaz y Yucatán. Las Casas tenía la intención de continuar, desde Chiapas, el proceso de conversión pacífica de los Indios de la Verapaz, sin embargo, tuvo que abandonar la diócesis, debido a conflictos con las autoridades, civiles y religiosas, de Guatemala. Al salir de Chiapas, Bartolomé de las Casas, un obispado con tal extensión territorial perdió sentido y comenzó a desmembrarse en diferentes sedes episcopales.⁹⁹ Al finalizar el siglo XVI, en 1592, Soconusco se incorporó a la administración diocesana de Chiapas.¹⁰⁰

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII la diócesis estuvo gobernada por ocho preladados. Entre 1777 y 1784 el obispado de Chiapas estuvo bajo el ministerio de Francisco Polanco.¹⁰¹ Entre 1788 y 1795 Francisco Gabriel de Olivares y Benito fue el encargado de dirigir el obispado. El último prelado del siglo XVIII, en Chiapas, fue José Fermín Fuero entre 1795 y 1800.¹⁰²

A principios del siglo XIX se consagró a Ambrosio Llano como obispo de Chiapas, quien dirigiría la diócesis hasta su deceso en 1815. Después de Ambrosio, el último prelado del régimen colonial, en Chiapas, y el último también sufragáneo de la arquidiócesis de Guatemala, fue Salvador San Martín y Cuevas, entre 1816 y 1821.¹⁰³ Después del accidentado proceso de ruptura con el vínculo colonial, el obispado de Chiapas quedó vacante durante diez años. Más adelante, ya bajo el gobierno de la república mexicana, el primer

⁹⁹ Viqueira, *Geografía religiosa*, 2017, pp. 151

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 152

¹⁰¹ José Gabriel Domínguez Reyes, *El bienestar de la Iglesia y el Estado: La gestión episcopal de Francisco Polanco, obispo de Chiapas (1777-1784)*, Tesis de doctorado, 2016.

¹⁰² Alma Margarita Carvalho, *La ilustración del despotismo en Chiapas, 1774-1821*, 1994, pp. 184-185

¹⁰³ Carvalho, *La ilustración del despotismo*, 1994, pp. 185

obispo electo fue el mercedario Luis García Guillén, en 1831, sin embargo, fue expulsado por sus tendencias antiliberales y murió exiliado en Campeche poco tiempo después.¹⁰⁴

En este punto podemos plantear los objetivos en torno a los que gira el presente trabajo, estos son:

- Analizar el discurso episcopal de Ambrosio Llano
- Identificar el uso del poder pastoral a través del discurso episcopal del obispo
- Identificar el horizonte de expectativa en el discurso del obispo
- Analizar e interpretar el desplazamiento discursivo del obispo frente a la *vacatio regis*
- Interpretar la experiencia episcopal de Ambrosio Llano en Chiapas

Perspectiva teórico-metodológica

La intervención episcopal de Ambrosio Llano, se ha señalado en repetidas ocasiones, aparece como fundamental en un momento de crisis política, puesto que el obispo durante el ejercicio de su ministerio intervino en diferentes procesos de carácter administrativo y civil.¹⁰⁵ Sin embargo, la experiencia episcopal de este prelado no ha sido contextualizada de manera independiente, es ahí donde se ubica el presente trabajo. El análisis sobre el discurso del obispo representa, para el presente texto, una herramienta privilegiada al momento de interpretar la experiencia episcopal frente a la acefalía real.

Para aprehender el tipo de discursividad generada por el obispo, como dijimos en la sección sobre “poder pastoral” y “experiencia temporal”, se recurre a tres herramientas de análisis e interpretación; la analítica pastoral, la historia conceptual y la metaforología. Estas tres herramientas analíticas, aunque desde diferentes “puntos de vista”, tienen en común para el presente texto la tematización o problematización de la experiencia del cambio de sentido, aunque esta reorientación de los horizontes sucedió de manera gradual, entre 1780 y 1821, se ha reconocido para el contexto hispánico, quizás desde *Modernidad e independencias* de François Xavier Guerra, una notable “aceleración” de esta reorientación de horizontes. Es

¹⁰⁴ Christophe Belaubre, *El orden católico frente al desafío de las Luces en el Reino de Guatemala (1779-1808)*, 2015, pp. 135-136

¹⁰⁵ Como ejemplo véase el trabajo de: José Javier Guillén Villafuerte, *Guerras imperiales, donativos patrióticos y pueblos de indios en Chiapas, 1780-1814*, 2018, pp. 142

decir, el tránsito del que estamos hablando aquí es “el paso” de un horizonte bajo la expectativa de la salvación cristiana a otro distinto bajo la expectativa del progreso, lo que llevó a Koselleck a hablar del “sattelzeit”, entre 1750 y 1850, como periodo bisagra para comprender dicho tránsito. Cabe aclarar que este proceso de reorientación es mucho más complejo de lo que se plantea aquí, el mismo Koselleck interpretaba este movimiento bajo una “teoría de los estratos temporales”.¹⁰⁶ Lo que se intenta hacer aquí es ofrecer al lector un esquema con las herramientas necesarias para capturar el proceso y la experiencia de la que estamos hablando. De esta manera, las herramientas de análisis de las que hablamos, al principio de este párrafo, aplicadas a un actor específico como un obispo implican algunas aclaraciones conceptuales de análisis.

Primero, el recurso al análisis pastoral propuesto por Michel Foucault resulta de un esfuerzo por comprender el funcionamiento simbólico del discurso religioso. De esta manera, a partir del trabajo de Foucault observamos, en el discurso episcopal de Ambrosio Llano, el despliegue del poder pastoral en la diócesis de Chiapas en los primeros años del siglo XIX. Hay que señalar que esta última fecha coincide de manera general con el final de la era pastoral señalado por Foucault.

Segundo, el recurso al análisis histórico conceptual permitió al presente trabajo una aproximación a la experiencia temporal del obispo. La experiencia del tránsito pudo ser estudiada gracias, quizás fundamentalmente, a que el análisis pastoral permitió situar el horizonte de la salvación cristiana. De esta manera cobraron sentido historiográfico los conceptos básicos de la teoría de los tiempos históricos que subyace a las aportaciones de la historia conceptual, es decir, las categorías antitéticas de “amigo-enemigo”, “ellos-nosotros”, “bueno-malo”, etcétera. Estas categorías, que veremos replegadas una y otra vez de distintas maneras en el discurso del obispo, son registros de un “espacio de experiencia”. De esta manera, bajo “horizonte de expectativas” salvíficas cristianas encontramos abierto el “espacio de experiencia” como un escenario apocalíptico. Llegados a este punto es que podemos hablar de un acortamiento del tiempo como un acortamiento del final, donde las esperanzas de la salvación cristiana se ven aceleradas por el escenario apocalíptico que

¹⁰⁶ Para esto véase Elías José Palti, *Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad*, 2004.

presagia el final de una época y esto viene acompañado de un profundo sentimiento de refundación. Es una suerte de búsqueda de legitimidad.

Tercero, el recurso a la metaforología se da por que, como hemos señalado más arriba, esta experiencia del cambio de época no es analizable conceptualmente. Lo que emerge de esta experiencia, del tránsito entre dos horizontes de sentido opuestos, son una serie de metáforas como imágenes o representaciones que sirven de guía al prelado para orientarse en un mundo en transformación. En este punto encontramos entrelazadas, a las categorías antitéticas de la experiencia temporal, una serie de metáforas que le sirven al obispo para digámoslo así “alumbrar” su tránsito por ese acontecimiento “oscuro” que era el secuestro del soberano. En este punto, en el discurso del obispo, nos encontramos con las metáforas de la luz, oscuridad, las cárceles, las cuevas, los lazos, las cadenas, entre otras. De esta manera podemos decir que el esquema a grandes rasgos desde el que se interpreta el trabajo es; análisis pastoral, horizonte de expectativas cristianas, experiencia apocalíptica, acortamiento del tiempo y la búsqueda de legitimación como un problema de movimiento; “el paso” del obispo bajo la oscuridad de la incertidumbre política.

Fuentes y estructura del trabajo

La reconstrucción del discurso del obispo Llano se realizó a partir de la documentación disponible en el AHDSC. El fondo diocesano de este archivo contiene abundante documentación episcopal.¹⁰⁷ El discurso del obispo se reconstruye a partir de circulares, edictos, cédulas, decretos reales, fondos episcopales y correspondencia. Cabe aclarar que, por las dimensiones del archivo episcopal de Ambrosio Llano, el presente texto es un bosquejo de su experiencia histórica de ninguna manera tiene pretensiones de exhaustividad.

El trabajo documental se realizó a partir de una traducción con la intención de facilitar la lectura. De esta manera, se conservaron las mayúsculas de la documentación original, pero se cambiaron algunas letras, donde la traducción lo requería, por ejemplo, las “X” por “J”,

¹⁰⁷ Para una descripción general del tipo de archivos de los fondos episcopales véase: Pérez Puente, “*El obispo. Político de institución divina*”, 2010, pp. 171-173

las “Q” por “C”, las “Y” por “I”, las “V” por “B”, también se agregaron acentos donde se percibe que la escritura original dificulta la lectura fluida.

El texto se compone de dos capítulos, introducción y reflexiones finales. La redacción sigue una cronología, no siempre lineal, la intención de estructurar el texto de esa manera es que el lector pueda observar, sobre la lectura, el cambio discursivo en la experiencia del obispo. La introducción sirve de contexto y glosario para los conceptos analíticos.

El primer capítulo aborda de entrada los datos biográficos de Ambrosio Llano, el contexto eclesiástico inmediato, el proceso de su consagración, una aproximación a la fecha y las condiciones en las que arribó a la diócesis. Así mismo se abordan de manera general y breve, las primeras acciones del obispo sobre la diócesis de Chiapas, pero aun estando Llano en Guatemala. También, como eje central de ese capítulo, se aborda el discurso del obispo, buscando identificar la adquisición de una tecnología política. En la sección del primer capítulo dedicada al análisis pastoral, sobre el discurso del obispo, encontramos una aproximación a la manera en que despliega el dispositivo de poder pastoral y cómo a partir de esto comienza a gobernar a su grey. En dicho despliegue encontramos los tres elementos que modulan a grandes rasgos la identidad cristiana; la salvación, la ley y la verdad. Cabe resaltar que estos elementos y sus ramificaciones no se encuentran desplegados de manera lineal en el discurso del obispo, sino más que se van alternando y entrelazando constantemente.

El segundo capítulo contextualiza la actividad de Ambrosio Llano posterior a sus recorridos episcopales, entre 1805 y 1810, una vez que ya se había “apropiado” de la tecnología pastoral, para esto, el capítulo se divide en tres apartados diferentes. El primer apartado incluye un bosquejo de las formas en que puede ser interpretado 1808 y cómo esa experiencia se ha estudiado en el contexto centroamericano. El segundo apartado, trata la relación del obispo con el caso de Matías de Córdova sobre la secularización de los conventos dominicos de San Vicente, en este apartado se busca resaltar el tipo de intervención, de Ambrosio Llano, en el proceso de Consolidación de vales reales que va de 1805 a 1808 en Chiapas, por último, este apartado contiene la reconstrucción de la correspondencia con su familia donde le informan, al obispo, de distintos sucesos y a través de la cual podemos observar cómo se percibía la crisis de la monarquía hacia 1808. El tercer apartado, del

segundo capítulo, contextualiza los años de 1808 a 1810 donde se busca interpretar, a partir de una lectura pastoral y metaforológica, la experiencia episcopal de Ambrosio Llano frente a la acefalia real. Este segmento se puede ubicar temporalmente entre el motín de Aranjuez como preludeo a las abdicaciones de Bayona y la Convocatoria a las Cortes de Cádiz que junto con la guerra civil novohispana representan la apertura de un nuevo horizonte de sentido. Este nuevo horizonte de sentido que se abre con la Convocatoria a las Cortes y la erupción de la guerra civil novohispana, tanto por la amplitud del tema y la documentación disponible, no se incluyen en este trabajo.

Al final de cada capítulo se incluye un balance como una recapitulación para evaluar los apartados y poder interpretar cómo se fue transformando el discurso del obispo. El trabajo concluye con reflexiones finales que son únicamente un recuento del tipo de transformación y el tipo de conocimiento histórico que la mirada pastoral y metaforológica nos permiten sobre el discurso episcopal. Al final del texto, el lector puede encontrar una tabla con las referencias y la sinopsis de los documentos utilizados para este trabajo.

Capítulo 1. Primeros años de actividad pastoral de Ambrosio Llano

Hacemos saber que los Santos Padres alumbrados del Espíritu Santo en sus Santos Concilios, mandaron que todos los Prelados de la Universal Iglesia fuesen obligados a hacer una general visita de su Obispado, e inquisición de la Vida, y Costumbre de sus Súbditos a sí Clérigos como Seculares; Del estado de las Iglesias, Hospitales, Hermitas, Cofradías, y otros lugares píos, todo lo cual fuese enderezado a la salud de las Almas, que consiste en estar en gracia, y Claridad perfecta, y apartada de los pecados mayormente públicos con que n[uestro] Señor más se ofende, y a mí para cumplir con tan estrecha obligación.¹⁰⁸

1.1.-Datos biográficos, 1748-1815

Ambrosio Llano nació en Rueda, (Valladolid, España), el 7 de diciembre de 1748. Sus padres fueron Juan Llano y Moro y Francisca Pérez y Moro.¹⁰⁹ En realidad, sus datos biográficos son bastante fragmentarios, la historiadora Alma Margarita Carvalho fue quien proporcionó los primeros indicios. Obtuvo de la Universidad de Valladolid su bachiller en Cánones, en 1771. En 1774 su bachiller en Leyes, en 1778 un bachiller en Artes, en el mismo año fue nombrado abogado del Real Consejo en Castilla, en 1781 fue nombrado provisor y vicario general de Guatemala, en 1793 se ocupó como tesorero de la catedral de ese mismo lugar, en 1797 fue nombrado obispo de Nuevo León.¹¹⁰ Se observa, de manera general, que Ambrosio Llano se desempeñó como un asiduo eclesiástico de Antiguo Régimen.

Llano como sacerdote recién ordenado cruzó el Atlántico con Cayetano Francos y Monroy, en 1779, de quien se volvió el brazo derecho. Francos y Monroy tenía un ambicioso proyecto en mente cuando llegó por primera vez a tierras americanas, quería participar en la construcción de una nueva ciudad, en la Capitanía General de Guatemala, ya que su capital

¹⁰⁸ AHDSC, carpeta, 4058, expediente, 22. Año de 1804.

¹⁰⁹ Los datos biográficos de Ambrosio Llano han sido extraídos de [En línea]; por Cristophe Belaubre: Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica (a partir de ahora AFEHC), ficha número 707. [http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index action fi aff id 707.html](http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action fi aff id 707.html)

¹¹⁰ Véase el cuadro 8 en, Carvalho, *La ilustración del despotismo en Chiapas*, pp. 184-185

anterior había sido destruida por varios terremotos en 1773.¹¹¹ En una carta al rey de España, donde el entonces obispo de Guatemala, Francos y Monroy, recomendaba promover a Ambrosio Llano (que en ese momento se desempeñaba como archidiácono) a tesorero de esa misma catedral, el arzobispo se expresa de su compañero de viaje de la siguiente manera:

A pesar de lo laborioso de él en el trastorno general de las cosas que se mira en aquella Capital [Antigua] ha desempeñado, y desempeña con el mayor acierto, pureza e integridad [...] siendo de admirar el modo, y facilidad con que une el rigor, y mansedumbre en la administración de justicia, y conserva, y fomenta la armonía entre los dos Gobiernos [la Iglesia y el Estado] con satisfacción del Presidente, y Ministro de aquel Reyno.¹¹²

Ambrosio fue juez de testamentos y obras pías durante doce años, gobernaba la diócesis de Guatemala cuando el prelado salía. El 23 de agosto de 1784, con el apoyo del arzobispo, logro acceder al cabildo eclesiástico de la ciudad como canónigo de merced. En julio de 1788 bautizó a uno de los hijos del comerciante Blas Rodríguez de Zea, evento que sirvió para marcar una relación privilegiada con aquella familia. Al fallecer su mentor Francos y Monroy, en julio de 1792, el deán y el cabildo eligieron a Llano como Vicario General, puesto que asumió hasta la llegada del arzobispo Villegas, en mayo de 1794. Luego de la muerte del arzobispo, en enero de 1800, Llano asumió nuevamente el cargo de Vicario General.¹¹³

La historiografía sobre el tránsito entre el siglo XVIII y XIX, también ha hecho énfasis en que Ambrosio Llano perteneció a la Sociedad de Amigos del País de Guatemala hacia 1799, momento en que, al parecer, Llano ejercía como obispo de Nuevo León.¹¹⁴ Dichos organismos tenían la función de “fomentar el desarrollo económico, social y cultural para enfrentar los problemas regionales”.¹¹⁵ La Sociedad De Amigos del País de Guatemala fue cancelada en 1799, sin embargo, más de una década después, dicho organismo se restableció el 12 de diciembre de 1810, esta vez con la distinción como socio honorario, al entonces

¹¹¹Al respecto véase: Christophe Belaubre, *El Traslado De La Capital Del Reino De Guatemala (1773-1779), Conflicto De Poder Y Juegos Sociales*, 2008.

¹¹²Carta de Francos y Monroy a Carlos III el 6 de abril de 1781, citada por Robert M. Laughlin, *La gran serpiente cornuda ¡Indios de Chiapa, no escuches a Napoleón!*, 2001, pp. 167

¹¹³En: Cristophe Belaubre: AFEHC, ficha número 707. [http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index action fi aff id 707.html](http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_707.html)

¹¹⁴ Carvalho, *La ilustración del despotismo*, pp. 244-245

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 245

obispo de Chiapas, Ambrosio Llano.¹¹⁶ Si bien el obispo falleció hacia 1815, el presente trabajo aborda únicamente la primer década de su ministerio episcopal, puesto que el periodo que se encuentra entre 1810 y 1815, que se refiere a lo que se conoce en historiografía como el constitucionalismo gaditano y la guerra civil novohispana, por su complejidad así como por la documentación disponible del obispo, requieren un espacio de trabajo más amplio.

1.2.- Contexto eclesiástico previo a la llegada del obispo

Es importante para comprender la puesta en marcha de la actividad pastoral de Ambrosio Llano en Chiapas, tomar en cuenta el contexto eclesiástico en el que se encontraba la diócesis antes de su llegada. Uno de los casos sobresalientes de reclamos “autonomistas” en la región fueron, sin duda, los dominicos. En un informe de cabildo eclesiástico, con fecha de 1801, enumeraban 32 puntos que para ellos eran motivos clave para la separación de “la provincia de San Vicente” que debía ser independiente del arzobispado de Guatemala. Los argumentos recurrentes, para sugerir la separación de la provincia fueron, principalmente, la escasez de religiosos, las dificultades impuestas por las diferencias lexicales en la región y sumado a esto, la ausencia de escuelas de filosofía y gramática, propiciada por el olvido y el abandono en el que, según los dominicos, los tenía la administración guatemalteca. Como expresa el documento, ellos acuden a

S. M. solicitando su real piedad como el único remedio para no ser exterminados, q[u]e esta provincia religiosa comprensiva del arzobispado, y obispado, se divida en dos gobernada cada una por su respectivo prelado Prov[inci]al a la manera que la provincia [...] de México q[u]e antes comprendía los conventos d[e] este Arzobispado con los que había en los obispos de Puebla, y Oaxaca, en la actualidad se halla dividida en tres provinciales diferentes.¹¹⁷

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 245

¹¹⁷ AHDSC, carpeta. 4586, expediente.1. Año de 1801. F 1 y 2. Punto número 1. Cabe destacar, cómo desde muy temprano el siglo XIX, el discurso de los clérigos de la región chiapaneca estaba apelando a la historia para justificar su reclamo autonomista, hay que recordar lo que decía Reinhart Koselleck, al respecto del uso del concepto de historia en la transición que nos compete, y que el historiador alemán denomina en su trabajo como “sattelzeit”, el “periodo bisagra” que está a caballo entre 1750 y 1850, lo que nos dice Koselleck es que “no es casualidad que en el mismo decenio en el que comenzó a imponerse el singular colectivo de la historia, entre 1760 y 1780, surgiera también el concepto de filosofía de la historia”. En ese sentido, el recurso al pasado se percibe como un posible retorno y no como una meta inalcanzable a la cual había que aspirar, sin poder nunca lograrla. Al respecto véase: Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*,

Es preciso señalar que el documento consultado no tiene fecha exacta. Podemos deducir a partir de algunos elementos, que muy probablemente, se elaboró en el periodo entre las administraciones episcopales de José Fermín Fuero (1795-1800) y Ambrosio Llano (1801-1815). Debido a ese tiempo, en el que la diócesis se encontraba acéfala, el informe presentado por los dominicos se puede interpretar como una crítica a la facultad electiva sobre los preladados, dado que:

La misma causa que bastaría p[ar]a justificar la pretensión, a saber, la distancia de más de cien leguas de caminos sumam[ente] [ásperos] y [desprovistos] Los que median entre los unos y los otros conv[entos], hace que si se acuerdan los provinciales de las Chiapas sea exclusivamente p[ar]a utilidad particular Hazen que por lo regular unos priores menos con el designio de promover la disciplina monástica, q[u]e con el de tener en estos Prelados unas [cesaturas] que sufraguen con él en la elección de [Provincial], o también con el de premiar algún servicio hecho a su partido: pues con el [Prelado] dan mando, y administración sin residencia, ni tema de reconvencción de los conventuales con quienes [viven] mientras dura el oficio. Esto es origen de las mayores inquietudes, y la elección del prelado conventual es lo más temible para los Religiosos. El provincial propone tres sujetos en una carta dirigida a toda la comunidad, no por q[u]e pueda coartar el libre sufragio de los electores; sino p[ar]a darles luz sobre los que son más idóneos para aquel empleo.¹¹⁸

El documento nos deja ver una de las preocupaciones en la región y que también era de los argumentos principales para buscar la separación administrativa; la falta de religiosos, situación provocada por la falta de escuelas y de cátedras como escribían: “Jamás faltan excusas p[ar]a q[u]e no haya escuela”. Al parecer, al momento de la redacción del documento que venimos citando tenía cuatro años que no había lector de filosofía, ni ministro de estudiantes en Chiapas. Lo anterior provocaba que “El recurso a los estudiantes seculares esta[ba] preocupado de antemano con no haber Cátedras de gramática, ni de filosofía, de suerte q[u]e en vez de estímulo hallan los lectores impedim[en]tos p[ar]a dar Cumplimi[en]to

1993, pp. 57. Más adelante, en el mismo texto Koselleck al hablar del cambio conceptual en el uso de la historia como “magistra vitae” a la historia como “singular colectivo” que es la transición en el contexto hispánico, que se encuentra durante el obispado de Ambrosio Llano, dice que “Tras todo lo que hasta aquí se ha presentado: tras la singularización de la historia, tras su temporalización, tras su prepotencia inevitable y tras su productividad, se anunció un cambio de experiencia que domina nuestra modernidad”, pp. 63

¹¹⁸ AHDSC, carpeta, 4586, expediente, 1. Año de 1801. F 1-2. Punto 3

a sus oficios con [juramentos] y honor de su hábito”.¹¹⁹ Más adelante continúan diciendo que:

Esto no es decir que de hecho cumplan con su obligación de la manera posible, sino que parece q[u]e se agotan todos los esfuerzos p[ar]a que no florezca la enseñanza. A estos Lectores les dicen por escarnio Lectores de Ciudad Real, y este apodo mistifica, y hace más despreciable a una persona que una acusación atendida [a] la condición humana que las más veces Juzga con precipitac[i]o[n] y sin examen.¹²⁰

Para los dominicos, el único argumento bajo el que los conventos de Guatemala se podían excusar, era el mismo que hacía evidente la necesidad de la separación de las provincias, a saber, que “un solo convento q[u]e tiene casa de [oficios] no puede proveer a los demás de suficientes religiosos”. La distancia que existía entre los conventos de la diócesis de Chiapas, (que como vimos al principio de este apartado, también era el argumento que sostenían frente a la elección de los preladados) se presentaba para estas órdenes, como el principal obstáculo y motor que propiciaba la escasez de religiosos, como dicen “la distancia que hay de Chiapa, a Guatemala, los pocos [vigilantes], lo casi intransitable de los Caminos, y los considerables gastos, q[u]e ocasiona su tránsito es causa q[u]e muchos niños que tienen vocación no tomen el hábito”.¹²¹ Debido a esta “misma Razón de la distancia, y poca comunicación entre el Arzobispado, y Obispado no toman el hábito todos los niños que pueden tomarlo en Guatemala. Ven las Chiapas como destierro y temen q[u]e una asignación los separe perpetuamente de su Patria”.¹²²

En pocas palabras “la falta de escuelas” era “el único motivo de la escasez de clérigos”.¹²³ Lo anterior provocaba, según los religiosos, que, en Chiapas, se quebrantaran todas las leyes conventuales esto sumado a las diferencias idiomáticas. En palabras del cabildo “los pre[la]dos G[ene]rales se dan a los que tal vez no han estado en los con[ven]tos ni saben una

¹¹⁹ AHDSC, carpeta, 4586, expediente, 1. Año de 1801. F 3. Punto 16

¹²⁰ AHDSC, carpeta, 4586, expediente, 1. Año de 1801. F 3. Punto 17

¹²¹ AHDSC, carpeta, 4586, expediente, 1. Año de 1801. F 3-4. Punto 18.

¹²² AHDSC, carpeta, 4586, expediente, 1. Año de 1801. F 4. Punto 19.

¹²³ AHDSC, carpeta 4586, expediente 1. Año de 1801. F 6. Punto 29.

palabra de los idiomas en que se habían de ejercitar, y que debían dar lecciones a los Religiosos Jóvenes destinados al ministerio”.¹²⁴

La diversidad de lenguas en la región de Chiapas durante las primeras décadas del siglo XIX, tenían una relevancia económica y administrativa de primer orden, esto se ejemplifica en el caso de la evangelización de los lacandones y se intensifica durante los primeros años del obispado de Ambrosio Llano, puesto que se percibe una especie de disputa entre la orden de los mercedarios y los dominicos, por la administración de la vida espiritual de los lacandones. Se menciona, en el documento citado más arriba, al respecto de la evangelización de los indios lacandones que;

En este Caso se puede con el permiso del soberano fundar un convento en Tumbalá, o en el Palenque para que estén a pretensión los Religiosos que se vayan necesitando para la conversión de los indios gentiles llamados Lacandones, los q[u]e no han visto un misionero a pesar de conocerse que tienen deseos de [reducirse]. Buena prueba de ello es lo acaecido al P[adre] Calderón que murió cura del Palenque hasta cuyas montañas se extienden estos indios. Solo por haber agasajado a uno, u otro gentil que llegó a su Pueblo se mereció la estimación entre ellos. Le visitaban con frecuencia: le consideraban para que fuera de paseo a la montaña, y cuando supieron que había muerto vinieron a llorar sobre su sepulcro en un número tan considerable que el pueblo no dejó de atemorizarse en los primeros momentos.¹²⁵

Lo anterior, parece señalar un interés activo de parte de los lacandones hacia la cultura de antiguo régimen, esto no evita que, en el mismo documento que venimos utilizando, más adelante, se vuelva evidente el interés de los dominicos más que por la administración de la vida espiritual de los lacandones, por la administración económica del territorio que estos habitaban. Lo anterior se deja ver cuando mencionan que:

No es de disimularse la utilidad pública que renta promoviéndose la agricultura y el comercio con la reducción de los Lacandones. El terreno que ocupan es sumamente fértil. Produce [en] cultivo el cacao, el palo de campeche, y otras maderas apreciables: es a propósito para granos, para caña de azúcar, para añil y tiene para regar las siembras innumerables manantiales que forman después ríos abundantes de pescado, y con la proporción de estar cerca de las playas de Catazajá, y Salto de agua por ende se podrían conducir por agua a Campeche y Veracruz muchísimos frutos que no se aprovechan o no se cultivan por exponerse a las incursiones de

¹²⁴ AHDSC, carpeta 4586, expediente 1. Año de 1801. F.3

¹²⁵ AHDSC, carpeta 4586, expediente 1. Año de 1801. F.5

los bárbaros. Así se haría útil un terreno que [...] es pernicioso; pues por intransitable, y des poblado es [parálisis] por decirlo así, del pequeño comercio de las Chiapas.¹²⁶

Poco más de dos meses después de la consagración de Ambrosio Llano, el 29 de noviembre de 1802, en un expediente formado para la evangelización, se habla nuevamente de “la conquista espiritual de los lacandones, tan conforme a la Religiosa, benéfica y magnánima voluntad del Soberano, ejecutándose con la mayor economía posible” ya que en ese momento los gastos no podían “ser muy excesivos”. El documento señala que la forma y el procedimiento para “la conquista del Palenque deban acordarla los mercedarios con el Ilustrísimo Señor Obispo, y el Señor Gobernador Intendente de Chiapa”. Como se menciona, más adelante, “Importaría para el buen éxito de la empresa que fuese elegido comendador de Ciudad Real el citado Reverendo Padre fray Luis García”.¹²⁷

Resulta sugestivo que en 1802 Matías de Córdoba aceptara una comisión del prior de su convento, para viajar a Madrid, con la intención de buscar hacer formal el proceso de separación de las provincias dominicas. El argumento que sostuvo, durante su estancia en Madrid, fue el de la búsqueda de un mayor control administrativo de la región.¹²⁸ Aparece como sintomático (dado que uno de los puntos que señalan los dominicos en su informe, sobre la separación de las provincias en 1801, correspondía a la elección de los prelados) que Córdoba saliera de la diócesis previo a la llegada del obispo. En una carta referida desde Madrid el 21 de mayo de 1803, el fraile dominico se disculpaba con Ambrosio Llano por no respetar las órdenes del entonces gobernador del obispado, “D[o]n Ramon Ordoñez”, quien

¹²⁶ AHDSC, carpeta 4586, expediente 1. Año de 1801. F. 6

¹²⁷ AHDSC, carpeta 2920, expediente 2. Año de 1802. Según Belaubre, “Lejos de aceptar la secularización de las creencias y de las costumbres, este fraile de la Merced, sin nexo social directo con las familias de poder de la capital, estaba del lado de estos grupos criollos, los cuales animaban una tenaz resistencia a los nuevos modos de socialización propuestos por los miembros de la Sociedad de los Amigos del País” también recuerda, más adelante que “Su conservadurismo pudo expresarse durante el periodo siguiente puesto que García, entonces obispo de la sede de Chiapas, combatió el liberalismo hasta tal punto que terminó siendo expulsado de su diócesis y murió poco después exiliado en Campeche”. Al respecto véase: Christophe Belaubre, *El orden católico frente al desafío de las Luces en el Reino de Guatemala (1779-1808)*, 2015, pp. 135-136

¹²⁸ Rosalina Ríos Zúñiga, *Ilustración, independencia e instrucción pública en Chiapas: Fray Matías de Córdoba, 1766-1828*, 2018, pp. 144

le recomendó que antes de su salida de la diócesis aguardara al arribo del obispo. El dominico consideraba:

[...] y todo hombre prudente debía suponer que luego que la integridad y penetración de V. S. Y. viera alguna porción de su Diócesis, había de sentir la amargura de [pulsar] la urgente necesidad, sin encontrar recurso, a no ser aprobando fomentando y concluyendo con la interposición de su dignidad este pensamiento ocurrido al Ilustrísimo S[eño]r D[o]n Fermín Fuero en iguales circunstancias.¹²⁹

Córdova justificaba su salida apresurada de la diócesis porque para él “importaba muchísimo el no perder un momento; pues de lo contrario se pervertía y aún destruía el plan”, el dominico continúa diciendo que “Consta p[or] los informes y el testimonio del Real auxilio pedido cuan puesto estaba el procurador a ir a guardar un eterno silencio en la prisión, si llegaba el proyecto a noticia de los interesados, y servía [de] intolerable presunción creer que en el correo de noviembre de 1802, no estuviese todo sabido en Guatemala” esto para el fraile era un indicio de que “sus almas querían hacerse mérito con la delación”.¹³⁰

Quizás las acciones de Córdova estaban dirigidas por un intento de aprovechar el periodo de transición episcopal en la región, como una brecha de posibilidad para la búsqueda de autonomía que ya tenía larga data en la diócesis de Chiapas, y en especial, en el caso de la orden de los dominicos que desde su llegada al territorio chiapaneco en el siglo XVI, fueron ganando terreno administrativo y desde el siglo XVII comenzaron a buscar una administración independiente.¹³¹ Cabe destacar la actitud de Córdova como un “aventajado” y esto no significa de ninguna manera, que personajes como él fuesen víctimas de una especie de mesianismo político y que debido a esto hubieran podido vislumbrar un horizonte independiente, republicano y no monárquico, previo a los años del primer liberalismo español entre 1808 y 1821.

¹²⁹ AHDSC, carpeta 5131, expediente 124. Madrid, 21 de mayo de 1803.

¹³⁰ AHDSC, carpeta 5131, expediente 124. Madrid, 21 de mayo de 1803.

¹³¹ José Gabriel Domínguez Reyes. *El bienestar de la Iglesia y el Estado: La gestión episcopal de Francisco Polanco, obispo de Chiapas (1777-1784)*. Tesis de doctorado, 2016, pp. 130-131. También: Juan Pedro Viqueira, *Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821)*, 2017.

1.3.-Consagración, 1801-1802

El 23 de febrero de 1801 se realizaba la “consulta del obispado de Ciudad R[ea]l de Chiapa”. Los primeros tres seleccionados fueron, en orden del primero al tercer lugar; Ambrosio Llano quien ejercía como “Dignidad de Tesorero de la Iglesia de Guatemala”, Juan Crisóstomo Correoso que en ese momento era “arcediano de la Habana” y José Alcalá quien era “cura del Sagrario”. El 25 de febrero se le informaba a Ambrosio Llano, por medio de una carta, su elección al obispado de Chiapas y las diligencias correspondientes a realizar para tomar posesión de la diócesis.¹³²

El 14 de junio, de ese mismo año, se expedían tres cédulas reales donde se informaba al “Deán y Cabildo de la Santa Iglesia” al “Gobernador Intendente” de Chiapas y a “Don Ambrosio Llano” que debido al deceso del obispo José Fermín Fuero y estando el rey “bien informado de la persona, virtud y letras de D[o]n Ambrosio Llano” que desde el 25 de febrero de ese mismo año a consulta del “consejo de cámara de las Indias” tuvo el rey “a bien nombraros para él por satisfacción” que tiene de su “persona, virtud y letras” se le señalaba también, que al tiempo que recibiera la cédula real mientras esperaba a que “su Santidad” expidiera las bulas de su consagración pasara “a la Ciudad Real de Chiapa, con la anticipación posible” ya que “podrá ser de mucho daño, [y] desconsuelo a las Almas de aquellos naturales la falta de su prelado”.¹³³

La entrega correspondiente de las bulas de consagración fue certificada por Ambrosio Llano, el 31 de agosto de 1802.¹³⁴ El 3 de septiembre, por medio de una carta al Deán y Cabildo de la Iglesia de Ciudad Real, el obispo les comunicaba lo siguiente:

Habiendo recibido por el último Correo de Veracruz las Bulas, y Ejecutoriales Solitas y demás Letras [Apostólicas] obtenido el Pase de esta R[ea]l Audiencia en la forma acostumbrada como sea preciso esperarme a recibir la Consagración y a que terminen las lluvias de la presente estación o permitan Caminar he resuelto remitir a V. S. Venerable las Bulas y demás Letras Apostólicas referidas que incluso con el Poder en bastante forma a las tres Dignidades por su Orden que expresa para que por el uno en defecto del otro se tome la posesión, y Gobierno del Obispado a mi nombre confiando desempeñará la obligación de este

¹³²AHDSC, carpeta. 5125, expediente, 11. Año 1801. F. 1 y 2

¹³³AHDSC, carpeta. 5127, expediente, 1. Aranjuez, 14 de junio de 1801. F.1-5

¹³⁴AHDSC, carpeta. 5127, expediente, 7. Nueva Guatemala, 31 de agosto de 1802.

encargo con la mayor fidelidad, y acierto satisfacción mía, y utilidad de esa mi amada Grey, y con la prevención de que no se innove en los oficios nombrados por V. S. V. [hasta] mi llegada.¹³⁵

Un día después presentó su renuncia al cargo de Vicario General, para tomar posesión del cargo de obispo. El 12 de septiembre de 1802 el arzobispo Luis Peñalver y Cárdenas, lo consagró como obispo de Chiapas.¹³⁶ A finales de octubre, Llano todavía se encontraba en la Ciudad de Guatemala y firmaba ante un notario un poder a su hermano.¹³⁷

Se sabe por los documentos que resguarda el AHDSC que el despacho de las diligencias que debía realizar Ambrosio Llano, previo a la toma de posesión de la diócesis, entre ellas, el despacho de las bulas papales para hacer válida su consagración frente a la curia romana, provocaron que el obispo se endeudara y, en consecuencia, retrasara su traslado y toma de posesión al obispado de Chiapas, misma sede episcopal que algunos de sus amigos estimaban que “no eran de las más apetecibles”.¹³⁸ Podemos deducir que este tipo de posturas, eran motivadas por el hecho de que Ambrosio había sido un funcionario activo de antiguo régimen, está actividad que se ve reflejada en la importancia que adquiere su figura en los años clave de la crisis de soberanía política, que se abren con la acefalía real y que, como veremos más adelante, tiene sus expresiones en el contexto chiapaneco de principios del siglo XIX.

1.4.- Arribo a la diócesis de Chiapas, 1803

El obispo estaba al tanto de la administración episcopal ya desde 1802, como veremos más adelante en este mismo capítulo. Sin embargo, podemos deducir que fue durante los primeros meses de 1803 que arribó a la diócesis de Chiapas, según lo reflejan un par de misivas entre él y Juan Nepomuceno Martínez. En la carta de este último, con fecha del 3 de mayo de 1803, le dice que “los tenía con una Santa impaciencia” por saber cómo lo había tratado “el temperamento” de su “tie[rra] y que tal se han portado” sus “Paisanos” [...] “en

¹³⁵ AHDSC, carpeta. 5129, expediente, 25. Nueva Guatemala, 3 de septiembre de 1802. F. 1

¹³⁶ AHDSC, carpeta, 5129, expediente, 25. F. 2

¹³⁷ Véase: Cristophe Belaubre: AFEHC, ficha número 707. http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_707.html

¹³⁸ Angelica Inda y Andrés Aubry, *Los insurgentes y el Obispo de Chiapas 1810-1815, correspondencia de Ambrosio Llano*, 2010, pp. 124

consideración a que la ocasión de recién lle[gado] no era oportuna para molestar las ate[ncio]nes de V. S. Ilustrísima” pues “a nombre de tod[o]” su “atent[o] y humilde comunicado” se congratulaban “del arribo de V.S. Ilustrísima a esa Patria”.¹³⁹

El 6 de junio de 1803 en respuesta a Juan Nepomuceno Martínez, el obispo le informaba de la llegada a su “Destino con buena Salud, y logrado el buen recibimiento” de ese “clima y naturales” también le dice que tenía “muy presente la conversación” que hizo a su “despedida, animando a V. [P.] y a algunos otros que le acompañaban a que pasasen [a] ver y conocer estos terrenos donde pueden ejercer el ministerio de su instituto con fruto y edificación propia y del Rebaño de Jesucristo” más adelante continúa reiterando “téngalo presente y deseo que V. P.” [...] “me diga si se puede promover y lograr con efecto el pensami[ento].¹⁴⁰

La llegada tardía del obispo a la diócesis se explica, entre otras cosas, por el periodo de lluvias que más adelante también será el motivo por el cual suspendió sus recorridos episcopales. Como se puede observar, si bien Ambrosio Llano arribo a la diócesis de Chiapas en los primeros meses de 1803, su ocupación sobre la administración se dio casi inmediatamente a su consagración, reflejo esto último de su formación como eclesiástico “ejemplar” de Antiguo Régimen, que se nos presenta como evidente, por las múltiples “amistades” que forjó, que le servirán de apoyo y extensión a reflexiones y acciones dentro de la diócesis durante el ejercicio de su ministerio. Sin embargo, el discurso de Ambrosio Llano esperaría hasta finales de 1804, después de realizar sus primeros recorridos pastorales, para afianzarse como un discurso episcopal, es decir, para comenzar a utilizar la técnica pastoral como una forma de gobernar a su diócesis.

1.5.- Chiapas desde Guatemala

Como acabamos de ver, el obispo llegó a Chiapas en 1803. Sin embargo, esto no le impidió hacerse cargo de la administración de la diócesis casi desde el momento en que se enteró de su nombramiento. El 2 de agosto de 1802 en una carta dirigida desde la “Hacienda la

¹³⁹ AHDSC, carpeta. 5131, expediente. 113. Guatemala, 3 de mayo de 1803

¹⁴⁰ AHDSC, carpeta 5131, expediente. 113. Ciudad Real, 6 de junio de 1803

Herradura” en Chiapas, Ramon Ordoñez y Aguilar le informaba a Ambrosio Llano cuales fueron los pueblos afectados por la plaga de langosta. La carta versa de la siguiente manera:

Señor Considerando a V. S. Y. [pensando] con las [noticias] que se han escrito a esa Capital del risible [embargo] que hizo en el partido de Tonalá de la Provincia de Soconusco, y ruina que amenazaba a [...] de Ciudad Real, la plaga de langosta, de que casi estuvimos [acomodados] me ha parecido dirigir (como lo hago) a mano de V. S. Y. la relación con la fecha de 5 del anterior Julio, [que] me ha remitido el cura de Tapachula; [sugiero] cuyo testimonio merece todo crédito.¹⁴¹

En dicha carta, también le informa sobre las acciones que tomó frente a esta amenaza, Ordoñez y Aguilar le comenta al obispo que:

[...] con la segunda noticia, en que se nos aseguraba, que (denunciadas todas las sementeras del Partido de Tonalá) se había destacado una formidable [plaga] de Langosta con dirección hacia el [sur] provincial, comencé, de acuerdo con la intendencia, a tomar mil medidas, a fin de destruirla, y que no sucediese lo que experimentamos en los años sesenta y nueve, y setenta del siglo anterior, en que muriéndose a [nuestra vista] la gente de hambre, se asolaron los pueblos pereciendo, la mitad casi, de los habitantes de las provincias de este obispado, y se vieron lágrimas que no es dado a mi pluma, el ponderarlas.¹⁴²

En su respuesta Llano, quien se encontraba a la espera de su consagración (esto debió ser, entonces, durante los primeros días de septiembre) en Guatemala, lo felicita por sus acciones de la siguiente manera:

Muy S[eñ]or mío: estaba realmente como me supone V. lleno de amargura con las noticias que llegaban aquí los correos pasados de hallarse esas provincias plagadas de langosta y aun de viruelas, y deseaba saber su fin por lo que agradezco a V. sumamente la oportunidad con que me comunica por su atenta carta de 2 de Agosto las acertadas providencias tomadas para exterminar la langosta, de acuerdo con la Intendencia, y del buen efecto que debieron a la piedad, y misericordia de N[uestro] gran Dios a quien hallamos siempre que lo buscamos con la humildad, y confianza de mi espíritu recto, y limpio.¹⁴³

Más adelante, el obispo le indica en la misma carta a Ordoñez y Aguilar:

[...] que con la mayor prontitud se tome la posesión para remitirme la pérdida de correo testimonio, o certificó de ello en toda forma; dejando hay las Bullas, y Letras para cuando yo

¹⁴¹AHDSC, carpeta 5129, expediente 13. Hacienda de la Herradura, Chiapa, 2 de agosto de 1802.

¹⁴² AHDSC, carpeta 5129, expediente 13. Hacienda de la Herradura, Chiapa, 2 de agosto de 1802.

¹⁴³ AHDSC, carpeta 5129, expediente 27. Nueva Guatemala, 3 de septiembre de 1802. F. 1

llegué q[u]e no será tarde si me lo permite Dios, y el temporal de las aguas se modera: y principalmente a q[u]e todas las cosas de esa Capital, y Obispados se pongan de modo que cuando el señor me conceda tocar en sus [lumbrales], perciba con el suave olor de la Paz, y Caridad q[u]e disfruten ya todos mis feligreses, el consuelo, y [lento] de la aflicción de mi espíritu en que me tienen las noticias opuestas q[u]e corren aquí bien notorias y q[u]e V. me informa.¹⁴⁴

En una circular, la primera del obispo para su diócesis (Ambrosio aún se encontraba en Guatemala) con fecha del 15 de septiembre, tres días después de su consagración, el prelado se dirige a “los curas de los pueblos del margen” para decirles que se hallaba...

[...] con doce ejemplares impresos de la instrucción y medios de exterminar la[s] langostas: de disminuir sus efectos, y de precaver la escasez de comestibles, únicos que me dirige, el mui Y. S. P. de este Reyno, de los que acompañó a V. V. cinco para que impuestos de su contenido y adaptados, los medios q[u]e en ellos se expresan, los hagan pasar a la mayor brevedad de uno a otro [...].¹⁴⁵

El 26 de junio de 1803, al parecer ya en Chiapas, el obispo dirige otra circular a los “Padres Curas, o Tenientes, o Vicarios, de los Pueblos, y sus anexos” donde les informa que con fecha del 16 “del pasado Mayo” se le comunica que

[...] el M. Y. S. Presidente Gobernador, y Capitán General del Reino, que, con motivo de la plaga de Langosta, y escasez consiguiente de granos, que se [pudrió] en muchos partidos del Reino el año anterior, determinó el Real acuerdo como encargado de los bienes de Comunidad, que socorriese a los Indios Labradores necesitados con la tercera parte de las existencias de la Cajuela de Cada Pueblo por incauto de justicias con intervención del Juez Real, y del cura [...].¹⁴⁶

Como se puede observar, el obispo se encontraba al tanto de los problemas y de la administración de la diócesis que le tocaría gobernar, incluso aún previo a su consagración y llegada al obispado de Chiapas. El despacho de las bulas para su consagración y para tomar posesión de la diócesis se vio retrasado debido al periodo entre guerras, que atravesaba la monarquía. Su llegada a Chiapas se vio retrasada, una vez consagrado, debido a la temporada de lluvias que azotaba la región. Esta doble situación se puede entender que sirvió para que grupos como los dominicos, por ejemplo, tuvieran el espacio propicio para salir de su región

¹⁴⁴ AHDSC, carpeta, 5129, expediente, 27. Nueva Guatemala, 3 de septiembre de 1802. F.2

¹⁴⁵ AHDSC, carpeta, 3473, expediente, 34. Ciudad Real, 15 de febrero de 1802.

¹⁴⁶ AHDSC, carpeta. 4716, expediente. 7.

a buscar la separación de la provincia, con la intención, evidentemente, de ganar poder administrativo dentro de la región chiapaneca.

1.6.-Actividad pastoral y discurso episcopal, 1804

Una vez instalado en Chiapas, entre febrero y diciembre de 1804, Ambrosio Llano realizó tres visitas episcopales. La primera al curato de Comitán, la segunda al curato de Soyatitán, y la última, casi al terminar 1804, al curato de Soconusco. En esas visitas el obispo, también recorrió las parroquias aledañas de esos curatos, según lo reflejan los libros de recorridos episcopales. Estos libros contienen registros de informes sobre el estado de las parroquias, censos poblacionales, registros de nacimientos, matrimonios y decesos, también inventarios de los bienes eclesiásticos de cada curato, en líneas generales tratan de cuestiones relativas a la administración, espiritual y material, de la diócesis.

En febrero de 1804, durante su visita al curato de “Comitán y su anexo Zapaluta”, al presentarle al obispo el estado material de las parroquias, le informaban sobre el número de “almas”, las formas comunes de deceso, la cantidad de matrimonios y nacimientos, y le presentaban un informe general. El documento incluye una cronología de las fechas de fundación de cada parroquia y un breve bosquejo sobre las circunstancias en que se fundaron.¹⁴⁷ También se anexa un informe de Mariano Robles (en ese entonces, secretario del obispo), sobre el ritual episcopal de Ambrosio Llano.¹⁴⁸ Otras actividades que realizaba el obispo, durante sus recorridos, era la revisión y actualización de los formatos bajo los cuales se registraban los matrimonios, nacimientos y funerales.¹⁴⁹

De los documentos consultados, no se pueden extraer fechas exactas de cada visita realizada. Sin embargo, existen elementos que nos ayudan a situar la fecha aproximada en la que se realizó cada recorrido episcopal. Al curato de Comitán, por ejemplo, el 26 de febrero se le presentó al obispo el libro sobre “la Fábrica de la Parroquia” de dicho curato.¹⁵⁰ El 29 de ese mes, firmaba el libro de bautizos en la parroquia de Comitán, ese mismo día, realizaba

¹⁴⁷ AHDSC, carpeta 2635, expediente 2. Año de 1804. F. 8-13

¹⁴⁸ AHDSC, carpeta 2635, expediente 2. Año de 1804. F. 16-21

¹⁴⁹ AHDSC, carpeta 2635, expediente 2. Año de 1804. F. 39-40

¹⁵⁰ AHDSC, carpeta 2635, expediente 2. Año de 1804. F. 23

la visita al curato de Zapaluta.¹⁵¹ El 5 de marzo de 1804 en el pueblo de San Miguel Pineda,¹⁵² Ambrosio, firmó los nuevos formatos para “tener registro general” de bodas, bautizos y funerales.¹⁵³ Recapitulando, podemos identificar el primer recorrido del obispo Llano, entre los últimos días de febrero y los primeros días de marzo de 1804.

El 4 de marzo se redactaban los primeros informes sobre el estado en que se encontraba el curato de Soyatitán, el segundo recorrido episcopal de Ambrosio Llano. A través de una carta el prelado solicitaba que a su llegada a dicho curato se le entregue:

[...] inventario o lista de dichos ornamentos, alhajas, y cosas, antes y después de su ingreso dadas, o compradas, con puntual razón de unas, y otras, y por separado nos presentaran la razón, que le pedimos por n[ues]tra carta pastoral de visita de las iglesias ermitas u oratorios comprendidos en el territorio de su curato, dentro de la Población, o en Haciendas, o sitios, y de los demás lugares píos, o cofradías fundadas en ellas, sin faltar, en cosa alguna, ni retardar la entrega de estas razones formales [...]¹⁵⁴

Resulta interesante e ilustrativo detenerse un momento en esta visita episcopal, puesto que Ambrosio Llano repara, en repetidas ocasiones, frente al deficiente estado en que se encontraba el curato. El 6 de marzo dos días después de haber iniciado su recorrido por Soyatitán y recibir el libro de la cabecera, de ese curato, señalaba que:

[...] reconocido el uso indebido del [guarismo] en muchas de sus fechas, la precipitación, rasgos de la pluma, y brevaturas con que se hallan unos documentos tan recomendables, que dentro de pocos años servían con dificultad por lo diminuto, y mal escrito de ellos con la falta de expresión en muchas partidas de haber o no recibido todos o algunos de los Santos Sacramentos, de que debe tener sumo cuidado el párroco no padezca feligrés alguno la desgracia de morir sin recibirlos [...]¹⁵⁵

En el mismo documento, más adelante, el obispo continúa diciendo que:

S. S. Y. mandaba, y mandó al ministro nuevamente encargado de este Beneficio que en cada una de las partidas se exprese en letra el día, mes y año del fallecimiento, si recib[i]o, o no antes el viático de la Sagrada comunión penitencia, y extremaunción, que cuidará administrar a todos, y poniendo la causa o motivo de no haberlos recibido los que muriesen sin ellos, para

¹⁵¹ AHDSC, carpeta 2635, expediente 2. Año de 1804. F. 34

¹⁵² Agradezco al Dr. Carlos Uriel del Carpio sus señalamientos respecto al nombre de este lugar que al parecer se trata de “San Miguel Pinola” actualmente “Villa las Rosas”, en Chiapas.

¹⁵³ AHDSC, carpeta 2635, expediente 2. Año de 1804. F.44

¹⁵⁴ AHDSC, carpeta 4058, expediente 23. Año de 1804. F. 3-4

¹⁵⁵ AHDSC, carpeta 4058, expediente 23. Año de 1804. F. 42

que conste la falta, y de parte de quien estuvo culpable, o incumplimiento y se exprese en letra también la limosna, o donación que por su testamento hubiere dejado a la Iglesia y dichos de fabrica [...] ¹⁵⁶

El 7 de marzo firmaba para dar fe de su recorrido episcopal al curato de Pinola.¹⁵⁷ Cabe mencionar que los señalamientos a la deficiente administración de estos curatos, se mantuvieron durante todo su recorrido. ¹⁵⁸ Lo anterior, puede ser interpretado como expresiones de la manera en que el obispo se iba apropiando gradualmente de la tecnología pastoral, durante sus primeros años gobernando la diócesis de Chiapas. Entre abril y junio de 1804, no se consultaron documentos que indiquen dónde se encontraba el obispo. Sin embargo, sabemos gracias a una cordillera con fecha del 18 de julio y un edicto del 30 de agosto, que muy probablemente, se encontraba durante esos meses en Ciudad Real, puesto que fue desde ahí de donde remitió estos documentos a los curas del margen. ¹⁵⁹

Es importante tener presente que, las problemáticas de la administración de la diócesis que venimos desarrollando, se mantuvieron activas, prácticamente, durante todo el ministerio de Ambrosio Llano en Chiapas. Sin embargo, y esto se desarrollará en el capítulo siguiente, el mismo desplazamiento del campo político de la época redirigirá, inevitablemente, la actividad pastoral y el discurso episcopal del prelado. Lo anterior no quiere decir que las manifestaciones de este cambio conceptual, en el discurso de Ambrosio Llano, se tengan que adaptar de manera rígida a la temporalidad de la historiografía especializada, lo que se trata de hacer aquí es identificar cómo este cambio de paradigma político se reproduce en Chiapas, a través del discurso del obispo, rastreando los síntomas que nos indiquen cómo experimentó la crisis de soberanía política de las primeras décadas del siglo XIX.

A finales de 1804, el obispo continuaba su recorrido episcopal por la diócesis rumbo a los curatos de Soconusco. A través de una carta pastoral le informaba a “los Padres Curas Doctrineros, Vicarios, y Coadjutores de los Curatos y Doctrinas de los Pueblos del margen,

¹⁵⁶ AHDSC, carpeta 4058, expediente 23. Año de 1804. F. 42-43

¹⁵⁷ AHDSC, carpeta 4058, expediente 23. Año de 1804. F.48

¹⁵⁸ AHDSC, carpeta 4058, expediente 23. Año de 1804. F. 43-44, 48-49 y 49-51

¹⁵⁹ AHDSC, carpeta 4013, expediente 13. 1804. F. 1 y AHDSC, carpeta 3697, expediente, 3. Año de 1804.

y a todos los moradores y naturales, estantes, y habitantes en ellos” haber “resuelto” continuar su “Santa Visita general”

“[...] por el orden de Curatos que va expresado ¹⁶⁰ y p[ar]a q[u]e se consiga de ella el fin Santo q[u]e nuestra Santa Madre Iglesia pretende, les advertimos, q[u]e este no es otro q[u]e el expresado p[o]r el Santo Concilio de Trento en la sesión 24, Cap^o 3^o conviene a saber, establecer la verdad y pureza de n[ue]stra Santa Fe; y las Cristianas costumbres, corregir las malas, y exhortar y reducir a los Pueblos al ejercicio de la piedad, de la paz, y de la Caridad Cristiana. ¹⁶¹

Cabe resaltar el uso metafórico de la Iglesia como la “Santa Madre” en consonancia con el Concilio de Trento. Estamos aquí frente a uno de los momentos en que el obispo Llano se apropia de la pastoral para ejercer su ministerio episcopal, uno de los “cambios discursivos” del prelado. Si tomamos en cuenta que la intención de esa carta era la de “establecer la verdad y pureza” de la “Santa Fe” las “Cristianas Costumbres”, en oposición a las “malas costumbres”, esto con el fin explícito de “reducir a los Pueblos al ejercicio de la piedad, de la paz, y de la Caridad Cristiana”, tenemos el primer despliegue claro del dispositivo pastoral, en el discurso de Ambrosio Llano. En este punto, aparece por primera vez de fondo la relación pastoral con la salvación, la ley y la verdad. Cabe destacar que ese despliegue de la tecnología pastoral tiene la finalidad de transferir responsabilidades y méritos. De esta manera, el obispo desglosaba en su carta pastoral seis puntos que él estimaba cómo fundamentales para “establecer la verdad y pureza de la fe”, por lo que pedía que se cumplieran en “lo Espiritual las cosas siguientes”

Lo primero. A los padres Curas y Ministros q[u]e luego q[u]e reciban esta n[ue]stra Carta la lean inter [Missarum] Solemnia en el primer día festivo juntamente con el Edicto q[u]e acompaña; y en este día, y en los siguientes de fiesta hasta nuestra llegada expliquen a sus feligreses el contenido de uno y otro, p[ar]a q[u]e todo lo ejecuten con acierto y provecho

Lo segundo prevengan, y amonesten generalmente a todos p[ar]a q[u]e privadamente ocurran a Nos[otros] los que se hallasen incurios en alguna excomunió[n] o censura reservada o recibir el Benedicto de la absolución; y a los q[u]e se hallaren ligados p[ar]a el uso del matrimonio p[o]r algún impedimento oculto p[ar]a q[u]e les habilitemos

¹⁶⁰ Se refiere a “Cintalapa, Tonalá, Pijijiapan, Escuintla, San Felipe, Tuzapa, Huehuetán y Tapachula”, En: AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 3

¹⁶¹ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 3

Lo tercero. Tendrá cada Cura nómina de los Casados q[u]e se hallen separados voluntariamente el uno del otro, y de los q[u]e se hallaren en mal estado, y vivieren amancebados con escándalo de los demás como también de los sujetos q[u]e estuvieren gravemente enemistados entre sí, p[ar]a separar a los unos y unir a los otros en el vínculo de Caridad en q[u]e todos debemos vivir en esta vida unidos a Jesucristo p[ar]a pasar a la eterna.

Lo cuarto. Prevedrá cada Cura a los Priostes, Mayordomos, y oficiales de Todas y cualesquiera Cofradía[s], y Hermandades de Indios o Ladinos, fundadas en [sus] Iglesias p[ar]a el Culto de Dios, y sus Santos por ser todas obras pías y Religiosas, q[u]e tengan dispuestas las Cuentas, Libros de la administración de los bienes capitales, o limosnas de su dotación y Subsistencia p[ar]a poderlas visitar, y determinar todo lo conven[ien]te a la conservación, y aumento de las q[u]e deban permanecer conforme al Santo Concilio de Trento, [SeSS.n] 22, Cap. ° 9 de reformacione[s], y a los Provinciales Límense y Mexicano, art[í]culo 3 Cap. ° 44 de Confraternitatibus, mandados guardar y cumplir p[or] las Leyes, y Reales Cédulas de S. M., y cada Cura nos presentará así que lleguemos una razón o lista de las Iglesias, Hermitas, Capillas, ni Oratorios, Hospitales y Cofradías todas, con la expresión de su dotación, o bienes y Capitales con q[u]e subsiste, y de sustituto, o fines p[ar]a q[u]e se erigió y fundó cada Iglesia, Hospital, Ermita, u Oratorio y Capilla, y cada Cofradía o Hermandad q[u]e está fundada respectivamente en d[ic]hos Lugares Píos del Territorio de su Curato, y con expresión, si fuere posible del día, mes, y año de la fundación y aprobación, y licencias con que se edificaron y fundaron todos estos Lugares, y cosas pías y Religiosas.

Lo quinto. Tendrá y nos presentará cada inventario en forma de los Vasos Sagrados, ornamentos y alhajas, bienes o cosas de su Parroquial, y demás Iglesias con toda distinción, y separación de lo que sea cada Iglesia, sin confundir lo de una con lo de la otra, ni lo q[u]e fuere de Cofradías o Hermandades, p[or] deber esto constar del inventario de alhajas de cada Cofradía q[u]e estuviere al cuidado de inmediato de los mayordomos, u oficiales a cuyo cargo y custodia se pasares y entreguen en la elección anual de ellos, a quienes se advertirá esto mismo p[ar]a q[u]e tengan p[or] su parte el inventario q[u]e les toca, y se nos presenten a la Vista unos y otros, y la[s] cosas en ellos contenidas.

Lo sexto. Tendría así mismo prevenido cada Cura, y nos presentará todos los Libros de Fábrica con la Cuenta del fondo de esta, los Casamientos, entierros, bautismos, y Confirmaciones, y el Título de Cura, con una razón del número, y calidad de los Pueblos de su Curato, de la extensión de su territorio, y de las Haciendas comprendidas en él; de lo que distan entre sí, y del Pueblo cabecera, y si hay alguna Misión viva, reducción, o Pueblo nuevo inmediato de sus aumentos, o progresos, o de lo contrario, y de la causa a q[u]e pueda atribuirse p[ar]a q[u]e podamos visitarlos todos, y amonestara anticipadamente a todos sus feligreses q[u]e concurran a recibir el Sacram[en]to de la Confirmación, explicándoles su virtud, y la devoción, y limpieza de alma, y de Cuerpo con q[u]e deben llegar, Junto con las otras advertencias q[u]e en el Edicto hacemos, p[ar]a q[u]e puedan digna, y últimamente recibirle, y dirá a todos q[u]e no pretendemos llevar cosa alguna cuando le conferimos, y les

encargará q[u]e no dejen pasar esta ocasión q[u]e se les presentará de recibirle cuando nada les cuesta, y está en su mano el disponerse como se les previene.¹⁶²

El primer punto se refiere a la preparación ritual, previo al recorrido del obispo, para esto se necesitaba que los curas explicaran a la feligresía el modo de proceder, dicha preparación ritual formaba parte del mundo simbólico de la época. El segundo punto, nos muestra el uso de la pastoral como dispositivo para regular la conducta, al pedir que se “amoneste” a “todos para que privadamente ocurran a nosotros” para denunciar a través de la “confesión” cualquier “censura reservada” y puedan “recibir el Benedicto de la absolución”. Nos encontramos frente a lo que Foucault describió como un poder “individualizante”, una relación de “obediencia pura” de cada una de las “ovejas del rebaño” con el pastor, establecida a través de la confesión y la dirección de conciencia.¹⁶³

El tercer punto que menciona la pastoral del obispo es el de “la nómina de los casados” en el pedía que le informaran en qué estado se encuentran ya sea “separados voluntariamente el uno del otro”, los que estuvieran “en mal estado” los que “vivieran amancebados” o “enemistados entre sí” para “separar a los unos y unir a los otros” en un “vínculo de Caridad” en el que “todos debemos vivir” unidos a “Jesucristo” para de esta forma alcanzar la vida “eterna”. Diremos, siguiendo a Foucault, que el poder pastoral “es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición, se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento, el movimiento que lo hace ir de un punto a otro. El poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento”.¹⁶⁴ En el discurso de Ambrosio Llano, ese intento por abarcar la multiplicidad lo encontramos, desde este punto, ligado a al principio de responsabilidad analítica, que le servía al obispo para estrechar el

¹⁶² AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 3-7

¹⁶³ Dice Foucault; “El pastorado cristiano supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de las ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. No basta saber en qué estado se encuentra el rebaño. Hace falta conocer cómo se encuentra cada oveja del rebaño”, en; Michel Foucault, *Omnes et singulatim*, pp.114. En; Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, 2016. Este mismo autor continúa, más adelante, hablando sobre el tema del pastorado cristiano y en este caso, sobre la dirección de conciencia como “un lazo permanente”, diciendo que “la oveja no se dejaba conducir con el único fin de atravesar victoriosamente algún paso difícil, se dejaba conducir a cada instante”. Foucault, *Omnes et singulatim*, pp. 115

¹⁶⁴ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 154

lazo de la obediencia pura con sus ovejas. Por otro lado, también en este mismo punto, simultáneamente a su intento por abarcar esa multiplicidad en movimiento que representaba su rebaño, como vimos, se va entrelazando el dispositivo de la salvación en el discurso del prelado, como la forma de alcanzar la vida “eterna”. A fin de aclarar esto, diremos que "En efecto, lo esencial del objetivo para el poder pastoral, es sin duda, la salvación del rebaño" y que:

Ante todo, la salvación es esencialmente la subsistencia. La provisión de la subsistencia, el alimento asegurado, son las buenas pasturas. El pastor es quien alimenta y lo hace de mano en mano o, en todo caso, quien alimenta, por una parte, al conducir hasta las buenas praderas y, por otra, al asegurarse de que los animales, efectivamente, coman y se alimenten como es debido. El poder pastoral es un poder de cuidados. Cuida al rebaño, cuida a los individuos del rebaño, vela por que las ovejas no sufran, va a buscar a las extraviadas, cura a las heridas.¹⁶⁵

El cuarto punto de la pastoral pide a los curas “que tengan dispuestas las cuentas, libros de la administración de los bienes capitales, o limosnas de su dotación y subsistencia” también cada cura tenía que presentar “una razón o lista de las Iglesias, Hermitas, Capillas, Oratorios, Hospitales y Cofradías todas, con la expresión de su dotación, o bienes y Capitales con q[u]e subsiste, y de sustituto” así como el motivo por el que “se erigió y fundó cada una de ellas, con expresión, si fuere posible del día, mes, y año de la fundación y aprobación, y licencias con que se edificaron y fundaron todos estos Lugares, y cosas pías y Religiosas“. Tenemos en este punto, nuevamente, el principio de responsabilidad analítica a través del inventario exhaustivo del rebaño y todo lo relacionado a él.

El quinto punto, menciona el obispo, es un “inventario en forma de los Vasos Sagrados, ornamentos y alhajas, bienes o cosas de su Parroquial, y demás Iglesias con toda distinción, y separación de lo que sea cada Iglesia, sin confundir lo de una con lo de la otra”; algo similar a un informe sobre el estado de los bienes materiales de las parroquias. El sexto y último punto, es el que se refiere a la forma de presentar los “libros de Fábrica con la Cuenta del fondo de esta, los Casamientos, entierros, bautismos, y Confirmaciones” y “el Título de Cura, con una razón del número, y calidad de los Pueblos de su Curato, de la extensión de su territorio, y de las Haciendas comprendidas en él” también se tenía que informar si había “alguna Misión viva, reducción, o Pueblo nuevo inmediato de sus aumentos, o progresos” se

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 155-156

pide enseguida que anticipen “a todos sus feligreses [a] que concurran a recibir el Sacramento de la Confirmación, explicándoles su virtud, y la devoción, y limpieza de alma, y de Cuerpo con q[u]e deben llegar”. Vemos, en estos dos puntos, un cruce entre el principio de responsabilidad analítica y la modulación de la identidad cristiana, el primero le servía al prelado para anticipar el segundo, es decir, solo a partir de que el obispo mostraba su “preocupación” por lo concerniente a su rebaño es cuando este podrá comenzar a gobernarlo.

Entre los puntos 4, 5 y 6 nos encontramos con algunos lugares comunes del poder pastoral. Primero, los tres puntos hacen referencia de manera directa o indirecta, al ejercicio del pastor por agrupar a su rebaño con el fin de ejercer su poder.¹⁶⁶ Estamos de cara a un despliegue, en el discurso del prelado, de lo que Foucault denominó como “el principio de responsabilidad analítica” cuya característica principal es “una distribución cualitativa y fáctica” del rebaño, según este mismo autor, “es preciso, por ende, ir más allá de la responsabilidad individual y considerar que el pastor es responsable de cada quien”.¹⁶⁷ Desde esta óptica los informes requeridos por el obispo, son una expresión del desempeño de su ministerio episcopal, tanto la “necesidad bondadosa” de un informe histórico (punto 4), las cuentas del estado administrativo y material (punto 5) y el informe sobre el estado de la feligresía dentro de la diócesis (punto 6), llevaban de fondo la cuestión pastoral de la “agrupación del rebaño” para poderlo gobernar. Tenemos así, perfilado en el discurso de Ambrosio Llano, la relación pastoral con la salvación, que deriva, como señaló Foucault, en una serie de elementos necesarios para asegurar dicha promesa en el más allá. Sin embargo, como veremos más adelante, el dispositivo pastoral desplegado dista bastante de ser meramente una yuxtaposición de la expectativa salvífica del cristianismo y en el discurso del obispo encontramos, también, destellos de la relación pastoral con la ley y la verdad.

De esta manera sale a flote la economía de méritos de la que hablaba Foucault, en expresiones como la del sexto punto donde se pide que “amonesten” a todos sus feligreses a que “concurran a recibir el Sacramento de la Confirmación, explicándoles su virtud, y la devoción, y limpieza de alma, y de Cuerpo con que deben llegar”. El hecho de que la administración de los sacramentos fuera una actividad reservada a los obispos, representa

¹⁶⁶ “Un pastor agrupa, guía y conduce a su rebaño”. Foucault, *Omnes et singulatim*, pp. 101

¹⁶⁷ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 199-200

una forma sutil de la economía de méritos y se deja percibir en el uso de la “virtud” y la “devoción”, como dispositivos de transferencia que tenían la finalidad de establecer ese lazo de “dependencia integral” que caracteriza al poder pastoral. Según Michel Foucault “la obediencia, para un cristiano, no significa obedecer una ley, obedecer un principio, obedecer en función de un elemento racional cualquiera; es ponerse por entero bajo la dependencia de alguien porque es alguien”.¹⁶⁸

La carta del obispo continúa señalando que reprobaban el “desorden de gastos superfluos”, que en algún momento hicieron los curas “para el recibim[ien]to, y procuración del Prelado”, se les pedía no hicieran “novedad en la moderación y decencia” con que se había “acostumbrado” a recibir a sus “antecesores” puesto que lo único que apetecían era para su persona y familia, buscando procurar “ahorrarles toda molestia, y toda detención q[u]e no sea precisa, o no exija la inspección y cumplimiento de las obligaciones de la visita” de esta manera el obispo se excusaba de “pasar a los Pueblos pequeños, y a las Haciendas, q[u]e acudirán a la Cabecera para las Confirmaciones” y señalaba que recibirían de ellos “los Visitados pudientes, y Cofradías, y Hermandades” únicamente “los derechos lícitos acostumbrados, y conformes a la razón del Santo Concilio de Trento en la [SeSS.n] 21 Cap. 1 de reformacione[s], y al sentir de San Antonio, Zerola, y otros autores de opinión recomendable”.¹⁶⁹ Es importante señalar que el prelado “debe de enseñar por su ejemplo, su propia vida; además, el valor de ese ejemplo es tan fuerte que, si aquél no da una buena lección a través de su propia vida, la enseñanza teórica y verbal que pueda impartir se borrarán”.¹⁷⁰ En este punto, podemos observar, un primer paso hacia lo que Foucault denominó como “la enseñanza integral” que es la relación curvilínea del pastor con la verdad, dicha cuestión es mucho más compleja, al igual que la cuestión de la salvación y la ley, que una simple contraposición de los elementos descritos hasta este punto, como veremos, en el

¹⁶⁸ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 207

¹⁶⁹ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F 7-8

¹⁷⁰ Dice Foucault, más adelante que “Hay, por lo tanto, una enseñanza integral que implica al mismo tiempo una mirada exhaustiva del pastor a la vida de sus ovejas”. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 214-215

caso de la relación con la verdad y la “enseñanza integral” se extenderá a través de lo que el mismo Foucault llamó “el dispositivo de examen y dirección de conciencia”.

El obispo mencionaba que le era imposible remitir los trabajos, debido a “no poder militar” con sus “propios estipendios, p[or] no suministrar los suficientes la notoria cortedad de las rentas de la Mitra” y que por ese motivo era preciso atender “p[or] lo presente, y p[or] lo futuro p[ar]a ocurrir al grande detrimento y perjuicio de la Ig[lesi]a q[ue] resulta, p[or] la condición humana, de la inopia, y vulgaridad de el hombre, y Dignidad de los Obispos, como lo advirtió en una de sus cartas el Señor Pascual 2^o”.¹⁷¹ Vemos aquí una transferencia de fondo, puesto que “el grande detrimento y perjuicio de la Iglesia” se entiende como producto “de la inopia y vulgaridad de el hombre”, relación que solo es compensada por la “Dignidad de los obispos”, tenemos lo que Foucault denominó como “el principio de correspondencia alternada”, en este sentido dice “las debilidades de las ovejas constituyen el mérito y aseguran la salvación del pastor, a la inversa, las faltas o debilidades de éste son un elemento en la edificación de las ovejas y el movimiento, el proceso por el cual él las guía hacia la salvación”.¹⁷²

Uno de los últimos elementos, que regresan sobre el Concilio de Trento y que señala la pastoral, se refiere al hecho de que no se permitía celebrar “el Santo Sacrificio de la Misa sino es en las Iglesias públicas u oratorios visitados, y aprobados p[or] el ordinario” por este motivo ordenaron a “los Padres Curas, Doctrineros, q[ue] prevengan a todos los que tuvieren oratorios dentro del territorio de su curato” para que acudieran “al tiempo de la Visita con sus licencias” para presentárselas al obispo y así refrendarlas. Más adelante continúa la carta señalando que estaban “advertidos q[ue] no subsistirán” por mucho tiempo “aquellos Oratorios cuyas licencias no se nos presentasen” y que debido a esto no “se deberá celebrar en ellos”.¹⁷³

Por último, la carta advertía que su “estilo de Caminar” era solo “p[or] la mañana, y en los días no festivos, de cinco a seis leguas; pero siendo preciso p[ar]a llegar a alg[un]a Población

¹⁷¹ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 8

¹⁷² Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 204

¹⁷³ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 9

donde pasar la noche, caminaremos p[or] la tarde, dos o tres leguas a cuyo fin esperamos nos proporcionen la dirección, y disposición q[ue] estimen necesaria p[ar]a q[ue] nos veamos precisados a hacer con mayor fatiga jornadas más largas”.¹⁷⁴ La pastoral concluía señalando la forma en que debía circular la información contenida en ella, como era costumbre, se pasaba de cura en cura con la distinción de que esta vez por ser visita episcopal, se pedía a los párrocos que se leyera la información contenida en ella “al Pueblo”.¹⁷⁵ El obispo incluyó un edicto para sostener, extender y apoyar el contenido de su carta pastoral.

El edicto estaba dirigido a “todos los Fieles Cristianos” y se les hacía saber que Ambrosio Llano iba “con ánimo de conferirles el Sacramento de la Confirmación, del que solo los Señores Ob[is]pos son los Ordinarios Ministros” aunque sin el sacramento “pueden salvarse, y se salvan los Niños, y también los adultos q[ue] recibieron el Carácter del bautismo, y no perdieron la Gracia bautismal, o q[ue] habiéndola perdido la restauraron con la penitencia”. El obispo señalaba que la “Confirmación” era “corroborativa de sus Almas, haciéndose p[or] ella de tiernos Infantes en la Gracia del bautismo robustos, y fuertes Cristianos” para así “defender y confesar sin temor alg[un]o la Santa fe; y el Santo nombre de Jesucristo”.¹⁷⁶ En este punto tenemos un despliegue, en el discurso del obispo a partir de la relación pastora con la verdad, del dispositivo de examen y dirección de conciencia, que como veremos más adelante servía para modular tenuemente la identidad y conducta cristiana. En el documento, también, se enumeran una serie de advertencias, aunque no de manera esquemática como en la carta pastoral.

Primero se pedía que quien “se hubiese de confirmar, este antes bautizado; y fuerza de esto q[ue] no esté en pecado mortal” sino que tenían que llegar previamente dispuestos “con el Sacramento de la penitencia” aquel que “hubiera incurrido en algún pecado mortal”.¹⁷⁷ También podían recibir ese sacramento “los Niños pequeños, y en estas partes donde se suele padecer la falta de los Señores obispos, o por las largas distancias, o p[or] la tardanza de las

¹⁷⁴ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 9-10

¹⁷⁵ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 10

¹⁷⁶ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F.15

¹⁷⁷ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 15-16

Vacantes de la Silla Episcopal”.¹⁷⁸ Vemos aquí, como figura en el discurso del prelado, lo que al principio fue señalado por los dominicos; la cuestión de las distancias que complicaban la labor de evangelización dentro de la diócesis.

El sacramento de la confirmación tenía, para los niños, la función de conseguir “la mayor gloria q[u]e le[s] corresponde; y también p[ar]a que si Dios les deja vivir en esta vida mortal, se hallen prevenidos con este Sacram[en]to, p[ar]a resistir a las tentaciones interiores del Demonio, luego que lleguen al uso de la razón, y sean capaces de ser tentados”.¹⁷⁹ Es característico del poder pastoral que “la tentación” y “el Demonio” se vean como productos del “uso de la razón”, vemos aquí lo que Foucault señaló respecto a la obediencia integral, cuando decía que si esta “tiene un fin, entonces, ese fin es un estado de obediencia definido por la renuncia a toda voluntad propia”.¹⁸⁰ En definitiva, al ser la razón motor de “la tentación” y “el Demonio”, todo pensamiento propio se presentaba como inadecuado, este elemento tenía la función, dentro del dispositivo pastoral, de orientar a la oveja hacia la renuncia a toda voluntad propia como meta mundana, quedando así por entero bajo los designios del pastor, lo que Foucault denominó como la “apatheia cristiana”¹⁸¹ o “la mortificación cristiana” [...] “una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo”.¹⁸²

En el edicto se indican las condiciones necesarias para recibir el sacramento de la confirmación, entre ellas; la calidad de los padrinos, su relación con el confirmado y con los padres, también, la forma de realizar el ritual una vez congregados en la iglesia. El documento señalaba que si alguno estuviera “excomulgado o entred[ic]ho, o fuere de licenciosa vida, o fuere negligente en la confesión, o comunión animal p[o]r [Parroquia] florida, o que no supiere las oraciones; o Doctrina Cristiana no debe de ser admitido, ni a ser Padrino, ni a recibir la Confirmación”.¹⁸³ El obispo advertía que durante las confirmaciones examinarían a todos, para identificar si conocían “la Doctrina”, de esta manera se le encargaba a “los

¹⁷⁸ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 16

¹⁷⁹ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 16

¹⁸⁰ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 210-211

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 212

¹⁸² Foucault, *omnes et singulatim*, 2016, pp. 116

¹⁸³ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 18

Padres Curas el q[u]e se hallen presentes p[ar]a excluir de uno y otro a los que no supieren la Doctrina”.¹⁸⁴

El documento concluye señalando que “Mientras se verán las preces ordenadas p[ar]a esta S[an]ta función, e impetrar la Gracia del Espíritu Santo, todos estén con devoción y reverencia de rodillas, p[ar]a q[u]e con la devota compostura de Cuerpo, y aplicación del entendimiento estén atentos, y considere los grandes y admirables Beneficios q[u]e nos dejó el Señor en este Santo Sacramento”.¹⁸⁵ Se menciona que nadie podía salir de la iglesia, mientras se realizaban las preces correspondientes. Al final, se pedía a los curas y padres de los pueblos que leyeran y explicaran a sus feligreses, el contenido de su carta pastoral y del edicto haciendo énfasis en los beneficios que trae “darles a entender la Santidad y utilidad de este Sacram[en]to”.¹⁸⁶ El edicto y la pastoral fueron emitidos el 26 de noviembre de 1804, en el pueblo de Chiapa.¹⁸⁷

En diciembre de ese mismo año, continuando con su recorrido episcopal por el curato de Cintalapa, Llano enviaría una circular donde les informaba a los curas la forma de proceder durante su visita. Este documento es una copia del original, expedida por el obispo y firmada por su secretario; Mariano Robles. En la circular, el prelado, les pide informes principalmente sobre el estado material y espiritual de la parroquia.

A través de este documento se llama a “todos los fieles cristianos” y se les hace saber “que los Santos Padres alumbrados del Espíritu Santo en sus Santos Concilios” mandaban que “todos los Prelados de la Universal Iglesia fuesen obligados a hacer una general visita de su Obispado, e inquisición de la Vida, y Costumbre[s] de sus súbditos a sí Clérigos como Seculares”.¹⁸⁸ Dicha circular pedía informes sobre las iglesias, hospitales, hermitas, cofradías y “otros lugares píos” todo lo que fuera necesario para “la salud de las Almas, que consiste en estar en gracia, y Claridad perfecta, y apartada de los pecados mayormente public[o]s con que n[ue]stro S[e]ñor más se ofende”, el obispo buscaba con esto “cumplir con tan estrecha

¹⁸⁴ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 18

¹⁸⁵ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 19

¹⁸⁶ AHDSC, carpeta 4082, expediente 1. Año 1805. F. 20

¹⁸⁷ Actualmente Chiapa de Corzo

¹⁸⁸ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 1

obligación”¹⁸⁹ Nos encontramos con una relación de transferencia, si observamos los informes se pedían “única” y “exclusivamente” con la finalidad de buscar la “salud de las Almas”¹⁹⁰ esto, según el prelado, se refiere a la “gracia y Claridad perfecta”, en este caso, la claridad tiene la función de apartar a las ovejas de “los pecados mayormente públicos” aquí el obispo establece una transferencia a partir de la luz, en este caso, la oscuridad estaría reservada a lo que la religión consideraba como inadecuado. En este momento el dispositivo pastoral funcionaba en el discurso del obispo, principalmente, como una herramienta de modulación de la identidad cristiana, cuestión que, como veremos, hacia 1808 cambiaría.

El prelado exhortaba “en virtud” de su “Santa Obediencia” a su grey, “supiereis o hubiereis oído decir cualesquier pecados públicos, los vengáis a denunciar, decir, manifestar, y declarar ante nos[otros]”.¹⁹¹ Tenemos, en este punto, el elemento de la “Santa Obediencia” del rebaño establecido a través del requerimiento para “decir, manifestar, y denunciar” cualquier “pecado público”. La virtud y los méritos se ganaban a través de la denuncia de los pecados, vemos así una expresión de lo que Foucault denominó como el dispositivo de examen y dirección de conciencia.¹⁹²

¹⁸⁹ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 1

¹⁹⁰ Es importante, a fin de aclarar el sentido de las expresiones del obispo, recordar lo que señaló Foucault respecto a la “salvación” hacia “el final de la era pastoral” como dice en ese momento “Ya no se trata de guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino más bien de asegurarla en este mundo. Y en ese contexto, la palabra “salvación” adquiere varios sentidos: salud, bienestar (es decir, riqueza suficiente, nivel de vida), seguridad, protección contra accidentes. Una serie de metas “mundanas” reemplaza a las metas religiosas del pastorado tradicional, más fácilmente aún por que éste último, por diversas razones, siguió de manera accesoria algunas de estas metas; sólo hay que pensar en el papel de la medicina y en su función benefactora asegurada por mucho tiempo por las Iglesias católicas y protestante, en: Foucault, *El sujeto y el poder*, 1988, pp. 233

¹⁹¹ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 1

¹⁹² Según este autor “en la práctica cristiana vamos a ver dirección de conciencia y formas de examen que son muy diferentes”, esto por tres principales razones, primero porque esa dirección de conciencia no es algo voluntario, sino más bien algo obligatorio, segundo porque no es circunstancial, la dirección de conciencia es, en este sentido, “absolutamente permanente” y tercero por que “uno solo examina su conciencia para poder decir al director lo que ha hecho, lo que es, lo que ha sentido, las tentaciones a las cuales se ha estado sometido, los malos pensamientos que ha abrigado; el examen de conciencia se hace entonces para marcar, anclar aún mejor la relación de dependencia con el otro. En la Antigüedad clásica, el examen de conciencia era un instrumento de dominio; aquí será, por el contrario, un instrumento de dependencia. Y en virtud de él, por lo tanto, uno forjará a cada instante

La circular indicaba, en el primer punto, que se denunciara “si por causa y descuido se ha muerto alguna persona sin confesión, comunión, o extrema unción; o alguna criatura sin Bautismo: si tratan con Caridad a sus feligreses dándoles buena doctrina, y ejemplo, predicándoles el Santo Evangelio: si no visitan a los enfermos, y auxilian a los moribundos”.¹⁹³ Se nos presenta, en este punto, la confesión como dispositivo de transferencia sobre el rebaño y como un poder benevolente puesto que se pedía denunciar, si los eclesiásticos no “visitan a los enfermos, y auxilian a los moribundos”.

De igual manera se exhortaba a denunciar, en el segundo punto, a las personas que “usen de hechicerías, encantamientos, sortilegios, conjuros o de otra manera de maleficios, y q[u]e sean saludadores, o q[u]e tengan escrituras de conjuros, y supersticiones, u otros cualesquiera libelos reprobados”.¹⁹⁴ Más adelante, pide señalar a quienes “tengan costumbre de Jurar, hayan blasfemado el nombre de Dios, y de sus Santos, diciendo, no creo, aniego, por vida, u otra cualesquier blasfemias” también a los “excomulgados q[u]e con endurecido ánimo han preservado en la excomunión, y no cuidan de ser absueltos” a los que “no se han confesado una vez al menos en cada año” o que públicamente quebrantaran “las fiestas de precepto, no oyendo misa y trabajando o haciendo trabajar en ellas a sus Domésticos”.¹⁹⁵

En la circular se exhortaba a denunciar si “habéis oído decir de algunos casados q[u]e no hagan vida maridable con sus mujeres” también si “algunas personas en este pueblo casadas en España, o en otra parte más tiempo de cinco años o de algunos desposados q[u]e no habiendo recibido las velaciones nupciales vivan Juntos, como casados; o q[u]e algunos estén casados siendo parientes dentro del cuarto grado de consanguinidad, o afinidad”.¹⁹⁶ Más adelante, sobre el tema de los matrimonios, el obispo, pide se denuncie a quienes “se hayan

un discurso de verdad sobre sí mismo. Extraerá de sí mismo y producirá cierta verdad, y ésta será el elemento que lo una a su director de conciencia. Como verán, la relación con la verdad en el pastorado cristiano no es en modo alguno del mismo tipo que en la Antigüedad grecorromana, y también [es] muy diferente de lo que se había esbozado en la temática hebrea del pastorado”. En: Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 217

¹⁹³ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 2-

¹⁹⁴ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 2

¹⁹⁵ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 2

¹⁹⁶ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 3

desposado clandestinamente sin preceder a las amonestaciones, sin guardar la forma de el santo Concilio de Trento; o que alguno se haya casado segunda, o tercera vez viviendo su primera mujer, o marido”.¹⁹⁷

El cuarto punto señalado por la circular se invita a denunciar a quienes hayan “cometido el pecado [nefando] contra [natura], o el de Bestialidad, o hayan tenido [acceso] con sus parientes, y afines dentro del cuarto grado”.¹⁹⁸ El quinto punto pide que denuncien a las personas “q[u]e den en sus Casas Mesa p[ara] Jugar Naipes, o dados, o que tengan Juego haciendo del oficio p[ar]a sacar alguna ganancia, o q[u]e en ellas encubran malhechores, o personas deshonestas, y q[u]e vivan mal”. El sexto punto que señala el obispo en su circular es sobre las “Capellanías, memorias de Misas, o aniversarios” que estuvieran por imponerse o celebrarse y no se hayan dicho, con esto se pedía que se denunciara a “algunos Administradores, Albaceas, Patronos, ejecutores, o distribuidores de Limosnas p[ar]a Iglesias, Hospitales, Pobres, Viudas, Huérfanos, u otra cualesquiera obras pías” que “no las hayan distribuido conforme a la voluntad de los q[u]e las dejaron o q[u]e algunos testamentos no estén Cumplidos, ni ejecutadas las voluntades de los testadores”.¹⁹⁹

También se pedía denunciar a quienes “hayan cometido sacrilegio, Viviendo atrozmente en la Iglesia, cementerio, o lugar Sagrado, poniendo las manos injuriosamente en alguna Persona Ec[lesiasti]co o q[u]e sacando a algunas personas viólentame[n]te de la Iglesia, cementerios, o lugar sagrado, hayan quebrantado la inmunidad de la Iglesia”.²⁰⁰ El penúltimo punto que señala la circular trata sobre las personas que tengan “usurpados algunos bienes de las fábricas de las Iglesias Beneficios, Capellanías, Hospitales, y Cofradías o q[u]e los hayan permutado, donado o enajenado sin licencia del Prelado”. El obispo exhorta a denunciar a quienes “sean públicos usureros”.²⁰¹ La circular concluye señalando que todos los pecados referidos son “en grande ofensa de Dios n[uestro] Señor, y deben ser corregidos, y remediados”, por este motivo se pide que “vengáis a decir, declarar, y denunciar ante

¹⁹⁷ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 3

¹⁹⁸ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 3

¹⁹⁹ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 3

²⁰⁰ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 4

²⁰¹ AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 4

Nos[otros], lo que supiereis, o hubiereis oído decir de lo [suyo] referido y de cualesquiera otros pecados públicos, manifestándolo cómo va dicho p[ar]a q[u]e se provea de remedio”.
202

La documentación del obispo se nos presenta como un ejemplo de esa modulación cotidiana de la identidad cristiana, a través de la enseñanza y la mirada constante del pastor. Como dice Foucault "no se trata de enseñar lo que corresponde saber y hacer. Y no se trata solo de enseñarlo a través de principios generales, sino por una modulación cotidiana; sin embargo, también es preciso que la enseñanza pase por una observación, una vigilancia, una dirección ejercida en cada instante y de la manera menos discontinua posible sobre la conducta integral, total de las ovejas.²⁰³ De esta manera, la enseñanza integral “implica al mismo tiempo una mirada exhaustiva del pastor a la vida de sus ovejas”.²⁰⁴

1.7.- Balance

Al cruzar el Atlántico junto a Cayetano Francos y Monroy, Ambrosio Llano iniciaba una larga carrera como eclesiástico de Antiguo Régimen. La economía meritória estuvo presente a lo largo de su desempeño como funcionario eclesiástico, esto se puede ver expresado desde la forma en la que pasa de “archidiácono” a “tesorero de la catedral” por “recomendación” de su mentor. Es importante señalar que las “buenas relaciones”, las “influencias”, las “recomendaciones”, se entienden aquí como expresiones de esa economía de méritos que señaló Foucault como fundamento del poder pastoral. Dicha economía de méritos operaba como la base de las transferencias que realiza el prelado a partir de su discurso, para establecer una relación de obediencia integral con sus ovejas.

Como se observa al principio de su ministerio, entre 1801 y 1802, Llano administró la diócesis de Chiapas desde Guatemala, ya fuera por que debía esperar las bulas de consagración o por que tenía que esperar a que pasara la temporada de lluvias en la región. La administración episcopal de este obispo, se vio confrontada a las problemáticas que habitaban la diócesis, cuestiones como plagas, epidemias, campañas de inoculación, fueron

²⁰² AHDSC, carpeta, 4058, expediente 22. Año 1804. F. 4

²⁰³ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 214-215

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 215

conflictos que el obispo tuvo que solventar, incluso, desde antes de su llegada y que estarían presentes durante, prácticamente, todo su ministerio.

En su ejercicio episcopal Ambrosio Llano tuvo que hacerse cargo también de cuestiones relativas a la secularización, la evangelización o la castellanización, estos fueron asuntos con los que los religiosos tuvieron que convivir desde que se erigió la diócesis, en el siglo XVI. El caso particular de los dominicos, sobre la secularización, se puede encontrar desde el siglo XVII, cuando comenzaron a fundar curatos con la intención de cubrir mayor territorio diocesano. Como mencionamos, la actividad pastoral de los prelados estaba dirigida por la economía meritoria y, en ese sentido, toda la actividad pastoral se encontraba intrínsecamente relacionada, sin embargo, la castellanización, evangelización y secularización representan un caso particular, puesto que se encontraban en el centro de los conflictos eclesiásticos, dichos conflictos se pueden ver ejemplificados, en el caso de la evangelización de los lacandones, al menos en la región chiapaneca y, como veremos en el siguiente capítulo, fueron conflictos que estuvieron presentes durante todo el ministerio episcopal de Ambrosio Llano.

Uno de los principales argumentos de los dominicos, en esa época, para buscar la administración independiente del Reino de Guatemala, era la falta de escuelas que provocaba la falta de religiosos. Las distancias entre los conventos y las formas de elección de los prelados presentaban como principal obstáculo, según los dominicos, que los prelados muchas veces no conocieran en lo más mínimo, las variantes lingüísticas de una región, lo que complicaba, evidentemente, la labor de evangelización y castellanización. Esta situación, sobre las variantes lingüísticas de la región, se confrontó con lo que en historiografía se ha dado en conocer como “curas lenguas”, un fenómeno característico de los lugares con más población indígena. El caso de Chiapas, durante la administración episcopal de Ambrosio Llano, resulta paradigmático desde este punto de vista, puesto que hacia 1804 se encuentra una de las primeras traducciones en la región, para la enunciación de los sermones religiosos en lengua tzotzil dirigido al obispo. El cual puede servir como ejemplo de esos ejercicios de metaforización, para comprender, cómo se transfería la normatividad desde un idioma a otro, en este caso, desde el castellano al tzotzil.

Curiosamente, ese mismo año de 1804, el obispo realizó sus primeros recorridos pastorales por la diócesis. Al parecer, el uso de la pastoral durante el Antiguo Régimen servía de retícula

al discurso religioso, sin embargo, el uso de esa técnica pastoral de gobierno, era un elemento característico del sector episcopal. De esta manera, si el recurso al lenguaje traslaticio propio de la metáfora pastoral era algo generalizado dentro del sector religioso, el uso de esa tecnología política estaba dirigido por el sector episcopal, al ser considerados los obispos como descendientes de los apóstoles. Observamos así, en este primer capítulo, como el obispo Llano transita hacia la apropiación de esta tecnología pastoral como forma de gobernar a las almas de la diócesis de Chiapas.

Ese desplazamiento del obispo hacia la apropiación de la tecnología pastoral, en los primeros años de su ministerio en Chiapas, se puede caracterizar desde dos puntos distintos, que nos arrojan dos elementos diferentes para interpretar la experiencia histórica del prelado. Por un lado, el ministerio episcopal como un ejercicio de poder pastoral en el sentido de la dirección de las ovejas a partir del examen de conciencia, que como vimos se establece en el discurso del obispo, a través de las exhortaciones para “denunciar” los “pecados públicos”, dicha acción cumplía la función de modular la identidad cristiana y permitía encausar al rebaño hacia “la salvación”. Por otro lado, encadenado al primer elemento, el análisis nos permite ver hasta qué punto, el obispo se encontraba, en su arribo a Chiapas, con las complicaciones propias de la diócesis que le había tocado gobernar. Cuestiones relacionadas a la secularización, la evangelización y la castellanización fueron elementos que actuaban modulando el discurso y la actividad del prelado a fin de permitirle a este desplazarse por esa economía de transferencias que se encuentra en el centro del discurso religioso como poder pastoral.

Capítulo 2. El obispo y la *vacatio regis*, 1805-1810

[...] Y exhortamos y encargamos a aquellos Cristianos que por el mismo tiempo se dediquen a la oración, ayuno y penitencia que son las armas con que en todo tiempo han [triunfado] los fieles Cristianos de sus Enemigos para que por este medio logren nuestras Armas Católicas la victoria que esperamos completa de las francesas [...] ²⁰⁵

2.1. Crisis temporal y contexto guatemalteco hacia 1808

La historiografía conceptual, como vimos en la introducción de este trabajo, ha puesto de relieve la acefalía real como uno de los momentos clave para comprender las mutaciones semánticas entre el Antiguo Régimen y la Modernidad Política. De esta manera, los acontecimientos de 1808 pueden ser considerados como un umbral de época. Lo anterior quiere decir que, si buscamos entender lo que sucede antes o después de este período, habría que pensar dicho acontecimiento como una crisis de soberanía política.

Sin embargo, dicha crisis de soberanía política tiene aparejadas de fondo, como vimos, una crisis conceptual y una crisis temporal. La crisis conceptual de 1808 se refiere, principalmente, a los debates que se dieron en esos años, en torno a los usos del lenguaje político.²⁰⁶ Por lo anterior, se entiende que los acontecimientos que están entre las

²⁰⁵ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 6. Ciudad Real, 6 de octubre de 1808. F. 2-3

²⁰⁶ Dice Javier Fernández Sebastián al respecto que, “tanto por su extensión como por su intensidad, los combates político-semánticos que se entablaron a partir de 1808 son difícilmente equiparables a otras experiencias semejantes del pasado próximo o lejano. Por supuesto, toda revolución incorpora o conlleva en alguna medida un nuevo lenguaje, y hasta ha podido decirse que en el núcleo de casi todas las revoluciones a menudo se encuentran cuestiones cruciales de lenguaje, pero en pocas ocasiones como en las revoluciones atlánticas pudo afirmarse, como lo hizo François Furet a propósito de la Revolución francesa, que la sociedad se renovó profundamente a través del lenguaje. La cosa se comprende mejor si se piensa que el lenguaje no es un elemento ajeno, externo o contrapuesto a la "realidad", como a veces sugiere, sino una realidad social de primer orden; una realidad fundamental en perpetuo cambio que establece posibilidades y límites a la comprensión de las cosas. Las definiciones de los términos políticos importaban sobremanera en una época de ruptura, que fue vivida por no pocos protagonistas de aquellos hechos como la aurora de una nueva era de libertad" en: Fernández Sebastián, *Historia conceptual*, 2021, pp. 223

abdikaciones de Bayona y la convocatoria a las Cortes de Cádiz, representan en la historiografía el momento en que se comienza a fisurar la legitimidad de Antiguo Régimen.

En dicha corriente historiográfica, que mencionamos al principio de este apartado, parece estar claro que las repercusiones de la crisis, en sentido amplio, se pueden rastrear incluso en los rincones más remotos del mundo atlántico. Se entiende que, por este motivo, lo mismo pasa con la llamada crisis temporal. Según Fernández Sebastián, “la crisis del tiempo” en el contexto Atlántico se refiere a la “sensación generalizada de que el ritmo de los sucesos se ha acelerado notablemente y el nuevo porvenir abierto hacia el que todos se vuelven expectantes se ha tornado particularmente opaco, imprevisible e incierto”.²⁰⁷

Este mismo autor nos dice que “La aceleración temporal es un rasgo distintivo de los tiempos modernos y también una de sus facetas más perturbadoras”.²⁰⁸ Cabe mencionar que, dicho autor, para este esquema está siguiendo el trabajo de Koselleck. Por otro lado, José Luis Villacañas ha señalado, desmontando el esquema interpretativo koselleckiano sobre la aceleración del tiempo, que esta no es necesariamente un rasgo distintivo de la modernidad y que existe aceleración temporal, incluso, en la época medieval.²⁰⁹ Hay que señalar que, para desmontar este esquema, Villacañas recurre, aunque no exclusivamente, al trabajo de Blumenberg.

La diferencia entre el recurso a Koselleck para analizar la aceleración en la modernidad y el recurso a Blumenberg para hablar de la aceleración en el medievo, estriba en el tipo de racionalidad política que impera en cada época. El hecho de que después de 1808, las constituciones políticas de los estados fueran objeto de debate público, señala un proceso de construcción conceptual siempre inacabado que subyace a la Modernidad Política.²¹⁰ Por otro lado, en cuanto a la teología hay que señalar que se vuelve problemático analizar el discurso desde un marco conceptual, puesto que el discurso religioso es de naturaleza

²⁰⁷ Fernández Sebastián, *Historia conceptual*, 2021, pp. 406

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 399

²⁰⁹ Al respecto véase: José Luis Villacañas Berlanga, *Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media*, 2007.

²¹⁰ Véase como ejemplo de esto el libro de: Elías José Palti, *El tiempo de la política, el siglo XIX reconsiderado*, 2007.

traslaticia, es decir, que funciona a través del uso metafórico impuesto por la pastoral. De esta manera dice Blumenberg siguiendo a Kant, que desde este punto de vista “todo conocimiento de Dios es meramente simbólico” y que por esta razón “queda excluido tanto el antropomorfismo como el deísmo.”²¹¹ Como vimos, en la introducción de este trabajo, para interpretar la normatividad en el discurso religioso lo situamos en el marco de la metáfora pastoral, que le servía de fondo al sector episcopal para “dirigir” la discursividad de lo que Foucault denominó “poder pastoral”.

La región guatemalteca a principios del siglo XIX se componía de una capitanía general y una audiencia, además de cuatro intendencias; Honduras, Nicaragua, El Salvador y Chiapas.²¹² A inicios de 1808 el cabildo guatemalteco se mostró favorable hacia las autoridades soberanas, el 30 de junio al recibir las noticias de las abdicaciones de Carlos IV a favor de su hijo Fernando VII, “respondió con expresiones de regocijo y vasallaje dentro de su seno”.²¹³ De esta manera, el 5 de septiembre “circuló por todo el reino la declaración de guerra a Francia hecha por la Junta de Gobierno de Sevilla, instando al ayuntamiento de Guatemala, al igual que a las demás autoridades, a embargar los bienes de habitantes franceses, prohibir embarcaciones extranjeras y vigilar los registros de barcos aun de origen español”.²¹⁴

Según Jordana Dym, las noticias sobre las abdicaciones de Bayona llegaron a Guatemala el 30 de septiembre de 1808. El ayuntamiento, por ejemplo, reafirmó su juramento de lealtad el 26 de diciembre, sin embargo, “el silencio desde el 30 de agosto hasta el 22 de septiembre” así como “la decisión de jurar unilateralmente su lealtad” demuestran, para esta autora, la convicción de la búsqueda de mayor autonomía.²¹⁵ Así mismo, en Chiapas el ayuntamiento juró su adhesión a Fernando VII en septiembre de 1808.²¹⁶ Existen, en la región chiapaneca,

²¹¹ Blumenberg, *Paradigmas*, 2018, pp. 37

²¹² Jordana Dym, *Soberanía transitiva y adhesión condicional: lealtad e insurrección en el Reino de Guatemala, 1808-1811*, 2007, pp. 199

²¹³ Dym, *Soberanía transitiva*, 2007, pp. 200

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 202

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 203

²¹⁶ *Ibidem*, pp. 203

otras expresiones de lealtad hacia Fernando VII en esos años, que como veremos son significativas, sin embargo, no han sido estudiadas desde una perspectiva conceptual.

Como ha señalado Cristophe Belaubre, también los sermones religiosos tuvieron un marcado tono político después de los acontecimientos de 1808. En Chiapas, encontramos el caso del mercedario fray Luis García Guillén. Este fraile pronunció un sermón con la intención de explicar a su auditorio desde el motín de Aranjuez hasta la guerra de guerrillas.²¹⁷ Para Belaubre el caso de este religioso es un claro ejemplo "del poder político del sermón por la interpretación que García realiza del motín de Aranjuez, intentando descifrar detrás del evento una mano divina para que los fieles salgan de la misa con la idea de que el motín, que tuvo lugar el día de la festividad del patrón de las Españas, fue un acto glorioso".²¹⁸ Desde una perspectiva pastoral diríamos que la politicidad del enunciado, citado anteriormente, la encontramos en la "mano divina" que interviene en "auxilio" de los fieles. El sermón fue enunciado en Tapachula el 3 de noviembre de 1808.

Alexánder Sánchez Mora en uno de sus trabajos también señala una proclama por lealtad hacia Fernando VII en la región chiapaneca. Dicha proclama, curiosamente, fue promulgada en Tapachula hacia 1809, en este caso, Sánchez Mora señala que el documento fue publicado sin autor.²¹⁹ Hay que recordar que, como acabamos de ver con Belaubre, hacia esos años se encontraba en Tapachula el mercedario Luis García Guillén. Es importante resaltar que Sánchez Mora ha estudiado las expresiones de lealtad en el Reino de Guatemala durante el antiguo régimen como una tradición discursiva y no meramente como algo que surge en 1808. Sin embargo, ha señalado que las expresiones previas y esta muestran cambios significativos que deben de ser estudiados como una tradición política, relacionada a la transferencia de legitimidad en los periodos de sucesión dinástica.

La experiencia episcopal de Ambrosio Llano en Chiapas, servirá para interpretar lo que dijimos al principio de este capítulo, sobre las repercusiones de la crisis conceptual que

²¹⁷ Christophe Belaubre, *Los sermones en el reino de Guatemala: un objeto para la historia social y política*, 2016, pp. 106

²¹⁸ Belaubre, *Los sermones en el reino de Guatemala*, 2016, pp. 106

²¹⁹ Alexánder Sánchez Mora, *Las fiestas de proclamación de Fernando VII en el Reino de Guatemala: transformación y supervivencia de un modelo retórico*, 2018, pp. 223-224

pueden ser rastreadas en los rincones más remotos de la monarquía católica. De esta manera, para interpretar la experiencia del obispo frente a los primeros años de la *vacatio regis*, hay que contextualizar su actividad dentro de la diócesis que gobernaba. Los acontecimientos entre 1805 y 1808, como veremos, redirigieron la actividad del prelado hacia cuestiones relacionadas a la secularización de las parroquias dominicas, la Consolidación de vales reales, entre otras actividades. Cabe resaltar también que la correspondencia con su familia se vio sesgada, en esos años, esto serviría para cultivar el estado creciente de confusión.

Hacia 1808 en el discurso del obispo se puede apreciar un tono sutil de incertidumbre, el recurso a los escenarios apocalípticos, así como las categorías de amigo-enemigo, nosotros-ellos, se van replegando sobre sí, de manera cada vez más entrecortada, lo que representa una marca de la aceleración del tiempo histórico, un registro de la experiencia temporal del prelado. En este punto también es importante aclarar que en el discurso del prelado podemos observar los dos movimientos semánticos; el acortamiento y la aceleración temporal. Sin embargo, el tratamiento de esta experiencia se hace, en el presente capítulo, siempre como un acortamiento que provee de sentido a las expectativas de salvación cristiana. El hecho de si existe aceleración en el acortamiento temporal posterior a 1808, aparece desde este punto como algo evidente, desgraciadamente el debate sobre estas formas de experiencia temporal se escapa a las dimensiones de un texto como el presente.

2.2.- Actividad episcopal y correspondencia de Ambrosio Llano entre 1805 y 1808

En la correspondencia entre Matías de Córdova y Ambrosio Llano encontramos indicios de la posición del obispo frente al proceso de secularización de los curatos dominicos. Como vimos, en el primer capítulo, a finales de 1802 pocos días después de la consagración del obispo Llano, Córdova viajaba a España con la intención de separar la administración de la provincia dominica de San Vicente.²²⁰ En 1803, cuando Ambrosio ya se encontraba en Chiapas, el dominico se disculpaba con él, a través de una carta, por no esperar su llegada y salir apresurado. Al parecer en 1804 la correspondencia del prelado se vio suspendida por la

²²⁰ Rosalina Ríos Zúñiga, *Ilustración, independencia e instrucción pública en Chiapas. Fray Matías de Córdova, 1766-1828*, 2018, pp.144

guerra contra los ingleses, según le señalan en diferentes cartas que debieron llegar una vez establecida la paz marítima.

De esta manera hasta el 20 de abril de 1805 fray Matías de Córdoba le informaba al obispo haber recibido su carta del 4 de agosto de 1804 puesto que “estuvo en poder de los Ingleses” quienes “habiendo apresado el correo y leído la correspondencia, enviaron las particularidades” dicha situación, menciona el dominico, lo había “privado de tener antes la complacencia que han producido las letras llenas de unción de V. I.”, Córdoba le agradece al prelado por el “informe” que esperaba condujera “sujetos que llenen las caritativas miras del Plan de división”.²²¹ Lo anterior para el dominico presentaba como inmediatos dos puntos. Primero, veía necesario darle las gracias al prelado por el “informe” presentado, puesto que desde el principio lo esperaba favorable “convencido de su ilustrada justificación” para “inclinare la piedad del Soberano” como “por la naturaleza del asunto cuanto por el buen nombre y merecida reputación de V. I.”.²²² En segundo lugar, señalaba que podía “prometer” que haría “todos los esfuerzos por llevar religiosos que desagravien el anterior descuido” y “proveer” a “la provincia de Maestros y Ministros”.²²³ Hay que recordar que tanto el “descuido” como la escasez de “Maestros y Ministros”, en 1801, habían sido los argumentos centrales en el informe presentado por el cabildo con motivo de la separación de la provincia de los dominicos.

Nuevamente, el 21 de septiembre de 1805 el fraile solicitaba la ayuda del obispo para gestionar la separación de las provincias. Este le pedía que tuviera “la bondad de proteger la empresa de la división que padece tantos obstáculos, a proporción de su utilidad”. Como señala Córdoba repetía “la misma súplica con motivo de no saber: quién sea el nuevo Prior,

²²¹ AHDSC, carpeta, 5207, expediente, 3. Año de 1805. F. 1 Otra versión, sobre la correspondencia entre Ambrosio Llano y fray Matías de Córdoba, se encuentra en: Zúñiga, *Ilustración, independencia e instrucción pública en Chiapas*, 2018, pp. 144. Ahí, esta autora, cita el mismo documento con fecha del 23 de marzo de 1805, debido a que no utiliza ninguna clasificación específica del AHDSC, no pude rastrear el documento para verificar si la cita estaba malograda o existía algún error de clasificación.

²²² AHDSC, carpeta, 5207, expediente, 3. Año de 1805. F. 2

²²³ AHDSC, carpeta, 5207, expediente, 3. Madrid, Año de 1805. F. 3

cual su modo de pensar, como tampoco si el cap[ita]n g[ene]ral ha enviado los informes en qué consiste la detención”.²²⁴

Esta situación cambiaría muy poco hacia 1806 independientemente de que el dominico le agradecía a Llano “por lo mucho que ha favorecido a los conventos”, este no podía menos que mostrarse “atraído” con la decisión sobre la separación “Esta, según tengo entendido” decía Córdoba, “será: que queden separados los Conventos de Chiapa en lo temporal y Espiritual; pero que no se titulen, provincia, hasta haber manifestado de hecho que pueden mantener con decencia [a] los Religiosos necesarios para conventos formales”.²²⁵ En un principio, cuando Matías de Córdoba agradecía al obispo por su “informe” sobre la separación de las provincias dominicas, el fraile se comprometía a conseguir religiosos para solventar las necesidades de dichos conventos. En noviembre de 1806 se le señalaba que, según lo indica la carta de Matías de Córdoba (quizás como un intento por entorpecer la separación), de lo que debía encargarse, a partir de ese momento, era de verificar si dichos conventos podían “mantener con decencia” a los religiosos.

En una carta referida desde Nueva Guatemala, el 18 de noviembre de 1807, Enrique de Loma Osorio informaba al obispo de la muerte del deán Batres, el 15 de ese mismo mes.²²⁶ En dicha carta mencionaba que había recibido copia del informe presentado por el vicario general de los dominicos donde indicaba que se oponía a la separación de la provincia.²²⁷ Con todo y esto, el 10 de diciembre de 1807, se promulgó una cédula real en donde se aprobaba la erección de “la provincia de Santo Domingo en Chiapas”.²²⁸ Mientras se encontraba a la espera de estas diligencias, Matías de Córdoba se vio alcanzado por los acontecimientos en la península, motivo por el cual tuvo que huir de Madrid hacia el convento dominico de Santa Cruz de Granada, refugiándose, finalmente, en Cádiz. El dominico regresó a Chiapas en febrero de 1810.²²⁹

²²⁴ AHDSC, carpeta, 5206, expediente, 20. Madrid, 21 de septiembre de 1805.

²²⁵ AHDSC, carpeta, 5206, expediente, 22. Madrid, 20 de noviembre de 1805. F. 1 y 2

²²⁶ AHDSC, carpeta, 5144, expediente, 50. Nueva Guatemala, 18 de noviembre de 1807. F. 1

²²⁷ AHDSC, carpeta, 5144, expediente, 50. Nueva Guatemala, 18 de noviembre de 1807. F. 2

²²⁸ Zúñiga, *Ilustración, independencia e instrucción pública en Chiapas*, 2018, pp. 144

²²⁹ *Ibidem*, pp. 145

La Consolidación de Vales Reales fue otro de los procesos que absorbió la atención del prelado durante el segundo lustro del siglo XIX. El 28 de noviembre de 1804 se publicaría el Real Decreto de Consolidación, a través de él se impuso la enajenación y venta de los bienes y Obras Pías.²³⁰ Según Von Wobeser, la Consolidación de Vales Reales se refiere a la acción de extraer grandes cantidades de la riqueza de las colonias hacia la metrópoli, “en perjuicio de un gran número de instituciones eclesiásticas y seculares, así como de numerosas personas”, dicha medida se aplicaba en España desde 1798 "con la finalidad de contener la devaluación de los vales reales", estos últimos eran "títulos de deuda pública expedidos durante los reinados de Carlos III y Carlos IV", sin embargo, en los primeros años del siglo XIX se utilizaron para "cubrir un compromiso financiero adquirido con Napoleón Bonaparte".²³¹ De esta manera, el 26 de diciembre de 1804, se publicó también la “Instrucción para el cumplimiento del Real Decreto de enajenación de fincas y bienes pertenecientes a obras pías” donde se explicaba el procedimiento a seguir para la Consolidación.²³² Esta instrucción señalaba que, entre otras cosas, en las capitales de los reinos de indias se debía crear una Junta Superior subordinada a la Junta Suprema de España, cuya función sería supervisar la amortización en cada uno de los reinos.²³³ En Guatemala, se formaron juntas subalternas en Ciudad Real, San Salvador, Comayagua y Costa Rica.²³⁴

A Nueva España el decreto de Consolidación llegó en abril de 1805.²³⁵ A Guatemala llegó el 27 de mayo, a partir de ese momento el capitán general, Antonio González, comenzó a enviar instrucciones para la aplicación de la Consolidación.²³⁶ De esta manera, el 3 de junio de 1805, la Junta Superior de Consolidación de Guatemala remitió al obispo, Ambrosio Llano, y al intendente de Chiapas, Manuel de Olazábal, dos ejemplares del Real Decreto y la

²³⁰ Gisela Von Wobeser, *La consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808*, 2006, pp. 374.

²³¹ Von Wobeser, *La consolidación de vales reales*, 2006, pp. 375

²³² José Javier Guillén Villafuerte, *Auxilios para el rey de España. Fiscalidad extraordinaria y sociedad en una época de guerras atlánticas. La intendencia de Chiapas, 1780-1821*, Tesis de licenciatura, 2018, pp. 188

²³³ *Ibidem*, pp. 189

²³⁴ *Ibidem*, pp. 190

²³⁵ Gisela Von Wobeser, *La consolidación de vales reales*, 2006, pp. 374

²³⁶ Guillén Villafuerte, *Auxilios para el rey de España*, 2018, Tesis de licenciatura, pp. 191-192

Instrucción con la finalidad de que procedieran a formar la Junta Subalterna del obispado”.²³⁷ En Chiapas, la Junta subalterna se creó el 17 de junio de 1805.

Uno de los primeros acuerdos de dicha Junta, fue el de elaborar las relaciones del obispado. Según la investigación de Guillén Villafuerte, en Chiapas, el acuerdo de la Junta subalterna no fue acatado por las autoridades civiles y religiosas, principalmente, debido a que dicho documento no establecía un plazo para la recaudación. Esta situación redirigió la actividad episcopal de Ambrosio Llano, entre 1805 y 1807. Ante estos acontecimientos, en agosto de 1805, el obispo a través de una circular ordenó que se le remitieran tres relaciones distintas, para las cuales señalaba instrucciones y les daba un mes de plazo.²³⁸ Más allá de que dicho decreto generó inconformidad en algunos sectores, esta situación ocuparía la atención del obispo por un par de años.

De esta manera, en diciembre de 1805, dos meses después de que venciera el plazo dado por el obispo, el párroco de Chiapa, fray Vicente Zapata, le informaba que no había podido cumplir con el requisito, debido a eso Ambrosio Llano solicitó al provincial de los dominicos, fray Vicente Vives, que se le otorgará apoyo al párroco de Chiapa, a lo cual Vives dio a entender que su demora no tenía que ver con la falta de apoyo para realizar los informes.²³⁹ En mayo de 1806, ocho meses después de que la Junta subalterna emitiera el acta, el prior del convento de Santo Domingo de Comitán, fray Pedro Díaz, pedía una prórroga para presentar su relación.²⁴⁰

En agosto de 1806, debido a la demora en la elaboración de las relaciones, el obispo le informaba al capitán general, Antonio González, que las relaciones recibidas eran diminutas y que entorpecían la puesta en marcha de la Consolidación. Existen otros casos, según el trabajo de Guillén Villafuerte, donde los párrocos no elaboraron adecuadamente los informes u omitieron deliberadamente información, por ejemplo, el cura de Tonalá no reportó a la Junta subalterna una hacienda que pertenecía a su parroquia con la intención de que esta no

²³⁷ *Ibidem*, pp. 192

²³⁸ *Ibidem*, pp. 194

²³⁹ *Ibidem*, pp. 198-199

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 199-200

fuera subastada.²⁴¹ A mediados de 1806 la Junta subalterna logro reunir información considerable sobre los capitales del clero.²⁴² Aunque las primeras enajenaciones se dieron durante los últimos meses de 1805, la mayor parte de los pagos de la Caja de Consolidación, en el obispado, se registraron entre 1806 y 1807.²⁴³

En octubre de 1808, con la invasión napoleónica a la península, las autoridades a cargo de la monarquía en ese momento suspendieron la consolidación en España. Meses antes, el virrey de Nueva España, Iturrigaray, frente a la situación peninsular suspendió la consolidación. De esta manera, debido a esas noticias la Junta Superior, en Guatemala, decidió cancelar la consolidación el 20 de agosto de 1808.²⁴⁴ Por lo tanto, en Chiapas, la Junta subalterna funcionó entre el 11 de junio de 1805 y el 9 de julio de 1808.²⁴⁵ Recapitulando, la Junta subalterna en Chiapas estuvo a cargo del obispo Llano y del Intendente Olazábal, este último murió en septiembre de 1806, lo cual indica que José Mariano Valero, se haría cargo de dicha Junta, en los siguientes años de ejercicio hacía 1808.

El 9 febrero de 1805 José Mariano Valero, en ese entonces “asesor letrado” de la provincia, recibió el primero de una serie de ataques en su contra.²⁴⁶ En marzo Valero comunicó al capitán general del reino que el Intendente Manuel de Olazábal junto con sus enemigos, dirigidos todos estos por el licenciado Sebastián Esponda, habían intentado despojarlo de su empleo, en ese momento se iniciaba un juicio por venalidad en contra del asesor letrado.²⁴⁷ Debido a esto, se vio en la necesidad de solicitarle al capitán general, Antonio González, para salvaguardar la integridad de él y su familia, se le concediera un pasaporte para viajar a la capital; el 29 de abril Valero se mudó a Guatemala para esperar las investigaciones relativas al ataque de su casa.²⁴⁸ Curiosamente el 30 de septiembre 1806 murió Manuel Olazábal a

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 200

²⁴² *Ibidem*, pp. 201

²⁴³ *Ibidem*, pp, 203

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 213-214

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 215

²⁴⁶ Amanda Úrsula Torres Freyermuth y Aquiles Omar Ávila Quijas, *El Ayuntamiento de Ciudad Real y el asesor letrado José Mariano Valero. Conflicto político en vísperas de la Independencia, 1804-1809*, 2017, pp. 96

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 100

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 101

causa de no adaptarse al clima de la región, según la ordenanza de Intendentes correspondía al asesor letrado hacerse cargo del gobierno, por esta razón Valero tuvo que regresar a Ciudad Real, en diciembre de ese año.²⁴⁹ Lo anterior quiere decir que la Junta subalterna en Chiapas presidida por el intendente y el obispo, funcionaria bajo el mandato de dos intendentes diferentes, el primero Olazábal y a la muerte de éste se haría cargo de la intendencia José Mariano Valero quien, como veremos, más adelante, se vio envuelto en un conflicto político, que si bien había iniciado en 1805, la acefalía real fue el escenario perfecto para su desenlace.

La correspondencia del obispo con su familia, resguardada en el AHDSC, parece indicar que una vez solventados, como vimos en el capítulo 1, los requisitos de su consagración entre 1802 y 1803 cuando este arribó a la diócesis, la comunicación con su familia, que se encontraba en la península, cesó. El 13 de marzo de 1803 Juan Llano, el padre del obispo, le comunicaba a través de una carta dirigida desde Cádiz, que no había llegado el barco con el pago de los gastos de consagración.²⁵⁰

Tiempo después Manuel Isidro Llano le comunicaba a su hermano, el 20 de abril de 1804, a través de una carta remitida desde Rueda, España, que su padre se encontraba enfermo y que una semana antes “le acometió una calentura con unos dolores de miembros y vómitos tan [grandes] que le duró cinco días”, según Isidro Llano el médico les dijo que para la enfermedad de su padre “no había remedio que alcanzase”.²⁵¹

El 19 de mayo, de ese mismo año, Juan Llano le señalaba a su “Querido hijo Ambrosio”, que no había recibido carta suya “desde la última con fecha de enero del año pasado [1803]” a la cual le respondió “en el mes pasado”, esto sería, en abril de 1804.²⁵² En dicha carta, Juan Llano le informaba a su hijo que había estado en cama, que “no había para pan” y que lo buscaba “como a todo buen hijo” pues vivía con “la esperanza” de que ya tuviera “dadas

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 102

²⁵⁰ AHDSC, carpeta, 5136, expediente, 52. Cádiz, 13 de marzo de 1803.

²⁵¹ AHDSC, carpeta, 5130, expediente, 11. Rueda, 20 de abril de 1804.

²⁵² AHDSC, carpeta, 5133, expediente, 47. Rueda, 19 de mayo de 1804.

disposiciones, y cuando no las darás a la mayor brevedad posible pues el no comer no admite dilación”.²⁵³

Al año siguiente, el 20 de enero de 1805, el hermano del obispo le señalaba que se encontraban preocupados por no recibir aún correspondencia suya, en dicha carta también le informaba sobre los acontecimientos de la guerra y el deceso de su esposa, nuevamente, es bastante probable que la respuesta del obispo no llegará a su destino, ya que el expediente contiene la carta del prelado a su hermano.²⁵⁴ El 20 de diciembre de ese mismo año, el padre del prelado, quien al parecer logró restablecer su salud, le informaba a su hijo no haber recibido aún cartas de él.²⁵⁵ Todo parece indicar que 1806, no sería diferente, en ese año no se encuentra, en el AHDSC, correspondencia entre el obispo y su familia.

Manuel Isidro Llano le señalaba a su “muy amado hermano”, en marzo de 1807, que hacía más de dos años que no recibían carta suya y que sentía “duramente la guerra”, se preguntaba si a él “le sucedía lo mismo” aunque le parecía que “reciben más cartas en esos Reinos pues cuando estábamos en Guatemala aún en el tiempo de guerra solíamos recibirlas”.²⁵⁶ En la misma carta, le informa que su “Padre se había quedado en cama el domingo primero [del] pasado a causa de unos vómitos que le acometieron” y que “todo lo que tomaba lo volteaba, y nada le admitía el estómago fue tanto lo que le estropearon los vómitos, y tanto lo que se acobardó que el Martes por la mañana el mismo mes fue Dios servido llevarle para sí” quedándose solo en su casa en “compañía” de su hijo “Isidrito que lloraba el pobrecito por que lo quería mucho”.²⁵⁷

Casi un año después, el 28 de febrero de 1808, el hermano del obispo le indicaba de nuevo que desde que le escribió la última carta, el 23 de junio de 1807, no se había “resuelto” a enviar otra “sin saber si habrás recibido alguna mía de tantas como escribo”, su hermano le indicaba que se mantenía al tanto del correo “por si acaso de la casualidad” porque solo así lo podían recibir “por lo mismo” ignoraba si había “recibido alguna en las que he repetido”

²⁵³ AHDSC, carpeta, 5133, expediente, 47. Rueda, 19 de mayo de 1804.

²⁵⁴ AHDSC, carpeta, 5137, expediente, 8. Rueda, 20 de enero de 1805.

²⁵⁵ AHDSC, carpeta, 5138, expediente 70. Rueda, 20 de diciembre de 1805.

²⁵⁶ AHDSC, carpeta, 5143, expediente, 17. Rueda, 1 de marzo de 1807.

²⁵⁷ AHDSC, carpeta, 5143, expediente, 17. Rueda, 1 de marzo de 1807.

las cuestiones relativas a la enfermedad de su “Padre [a] que era acosado en su avanzada edad, y en la que fue Dios servido llevarle para [si] el día dos del presente mes del año pasado”.²⁵⁸ De esta manera, enfermo y sin saber de su hijo durante casi cuatro años, entre el 2 y 3 de febrero de 1807, moriría Juan Llano el padre del obispo.

La comunicación entre el prelado y su familia, como vimos entre 1803 y 1808, se vio interrumpida por los conflictos bélicos, que asolaban el panorama atlántico. Esto no impidió que ambas partes siguieran insistiendo y enviando correspondencia, con la esperanza de que se reestableciera la comunicación, sin que ninguna de las dos tuviera la certeza, durante este tiempo, de que la información llegaba a su destino. Esta situación, nos permite tener documentos donde se repite constantemente la misma información. Un aliciente más para el estado generalizado de confusión. Como vimos, el 28 de febrero de 1808, Manuel Isidro Llano le repetía la información sobre el deceso de su padre al obispo. Sin embargo, más adelante, la documentación de ese año, incluyendo la correspondencia con su hermano, se encuentra ilustrada por la crisis de soberanía política que caracteriza a ese período.

2.3.- Ambrosio Llano y la *vacatio regis* en Chiapas, 1808-1810

La documentación episcopal de Ambrosio Llano, en 1808, se caracteriza por el silencio del prelado frente al creciente estado generalizado de confusión que sólo sería interrumpido, en la diócesis, por el edicto para las contribuciones voluntarias por la guerra contra los franceses, en octubre de ese año. Sin embargo, la correspondencia dirigida al obispo desde los primeros meses de 1808 refleja una mirada panorámica de los conflictos políticos de la época. En ella se encuentran cuestiones relativas a la guerra contra los Ingleses, remitidas desde Nueva España, la llegada del nuevo arzobispo a la diócesis de Guatemala, el recorrido que se realizaría por los conventos dominicos con la intención de persuadirlos de la división de la provincia, mientras Matías de Córdova se encontraba varado en España, hasta las cuestiones relativas al motín de Aranjuez como preludeo a la invasión Napoleónica y el secuestro del rey que era comunicado, con un tono de incertidumbre al obispo, por su hermano desde

²⁵⁸ AHDSC, carpeta, 5145, expediente, 17. Rueda, 28 de febrero de [1808].

Rueda, en España. Se encuentra de esta manera, un pequeño bosquejo de la información de la que disponía el prelado para contemplar el inicio de la crisis de soberanía política de 1808.

Los acontecimientos que derivaron en la acefalía real, tienen como unos de los puntos de inflexión previa la denominada “crisis dinástica”, esta se refiere a los conflictos dentro de la familia real por la sucesión del trono. Desde inicios del siglo XIX, siguiendo a Emilio La Parra, se acentuó la crisis de la monarquía pues “a finales de 1801 se producen dos importantes cambios políticos”, este autor menciona el hecho de que “en octubre” de ese mismo año “Godoy es nombrado generalísimo de los ejércitos” lo que altera sustancialmente “el sistema de la monarquía española” el otro elemento es que “al consolidarse como primer cónsul, Napoleón altera el orden internacional”, cuando los franceses parecen “convertirse en dueños de toda Europa” se hace evidente, según La Parra, “el propósito francés de acabar con la dinastía Borbón”.²⁵⁹ En resumen, la crisis dinástica se refiere a la disputa por el poder entre el grupo que apoyaba al “generalísimo” Manuel Godoy y el que apoyaban al príncipe de Asturias. Como dice, este autor, casi al final de su ensayo:

[...] la disputa cortesana se convirtió en un debate de la opinión pública que resultó decisivo en el desencadenamiento de los acontecimientos de 1808: primero el motín de Aranjuez, que puso fin al poder de Godoy y forzó el traspaso de la corona de Carlos IV al príncipe conspirador, y después de las renunciaciones de Bayona y la invasión del reino por las tropas napoleónicas.²⁶⁰

De esta manera, dice La Parra en otro trabajo que:

La mañana del 19 de marzo grupos de gentes se dirigieron a la casa de Godoy de la calle del Barquillo, en Madrid, portando cañas con letreros como el siguiente: “*Viva el Rey y su familia. Muera el Príncipe de la Paz, ese tirano, ladrón, estafador...*”; en el recorrido paraban a los viandantes obligándoles a dar vivas al rey, arrancaron, con licencia del capitán general de la provincia, el azulejo con su nombre existente en la plaza nueva del Almirante (hoy plaza del Rey) y llegados a la casa rompieron farolas y los cristales de las ventanas y con los muebles formaron una hoguera [...] ²⁶¹

²⁵⁹ Emilio La Parra, *De la disputa cortesana a la crisis de la monarquía. Godoyistas y fernandinos en 1806-1807*, 2007, pp. 257.

²⁶⁰ La Parra, *De la disputa cortesana a la crisis de la monarquía*, 2007, pp. 266

²⁶¹ Emilio La Parra, *Godoy, prisionero de Fernando VII (marzo-mayo de 1808)*, 2011, pp. 876

Según La Parra “a ciencia cierta nadie sabía en qué manos estaba el gobierno de España y en rigor tampoco hubo completa seguridad sobre quién era su rey. Fernando VII había recibido la corona de su padre el día 19, pero tres jornadas después Carlos IV, presionado por Murat, firmó un documento, fechado falsamente el 21, declarando nula su abdicación.²⁶² Meses más tarde;

El secuestro que realizó Murat del joven infante don Francisco de Paula fue la señal para la insurrección de la plebe de Madrid el 2 de mayo de 1808, el inicio simbólico del movimiento de resistencia contra la ocupación francesa. La abdicación de los monarcas en Bayona: de Fernando VII en favor de su padre, Carlos IV; de ese último en favor de Napoleón, y a la proclamación del emperador de 6 de junio de su hermano José como rey de las Españas, difundió esa resistencia a todo lo ancho de la península. Tanto Carlos IV como Godoy echaban la culpa de la catástrofe a las intrigas de Fernando y de su *éminence grise*, Escóiquiz. Napoleón atribuía la caída de Godoy y las insurrecciones en España a las maquinaciones de los ingleses, y denunció como agente de la Gran Bretaña al íntimo asociado de Fernando, el duque del Infantado.²⁶³

Bajo este panorama, al parecer con la comunicación restablecida, se encuentra teñida la correspondencia del obispo con su hermano durante los primeros meses de 1808; de las cuestiones relativas a la crisis dinástica, el motín de Aranjuez y la invasión francesa a la península.

²⁶² La Parra, *Godoy, prisionero de Fernando VII*, 2001, pp. 880

²⁶³ Brian R. Hamnett, *La política española en una época revolucionaria, 1790-1820*, 2011, pp. 66. Parece importante señalar el estudio, en Chiapas, sobre una proclama de 1812 de este duque, donde se exhortaba a ignorar a Napoleón. Lo interesante para este trabajo, de dicha proclama, es que, en Chiapas de 1812, se tradujo al tzotzil; una lengua del ramal lingüístico maya. En la traducción, como nos muestra a su manera el lingüista Robert. M. Laughlin, existe un ejercicio de metaforización. En ese sentido, parece importante revisar dicha proclama a la luz de una mirada metaforológica, pues dicha lectura nos abriría la puerta a una interpretación de la forma en que el universo simbólico indígena interactuaba, tanto con el universo cristiano, como con la cultura política de dicho periodo, algo que, al parecer, no ha sido trabajado. Robert Laughlin indica ya el camino a seguir en esa lectura, sobre los ejercicios de metaforización, cuando se refiere a que, en la proclama original, en castellano, se representa a Napoleón como una serpiente, una imagen tomada obviamente del antiguo testamento pero que, en la traducción al tzotzil, dicha representación bíblica aparece como una serpiente cornuda, cuestión que señaló Robert Laughlin, no existe en la biblia, pero si en la mitología maya. Al respecto; Laughlin, *La gran serpiente cornuda*, 2001. Véase, principalmente, la sección donde analiza la traducción al tzotzil de la proclama.

El 28 de febrero en la misma carta donde Manuel Isidro Llano le reiteraba el deceso de su padre al obispo, también le informaba que hasta ese momento se encontraban “llenos de franceses especialmente en Castilla la vieja, en este Pueblo tenemos 300 hombres de Caballería y en todas las casas [sin] distinción hay oficial, yo tengo uno con dos asistentes” también le informaba que los franceses habían tomado Portugal “sin hacer la más mínima sentencia pues cuando llegaron se habían marchado los Reyes con toda la familia Real para el Brasil”.²⁶⁴

Nuevamente, el hermano del obispo a través de una carta referida desde Rueda, el 1 de abril, le informaba que se habían levantado “en el sitio de Aranjuez donde residían los Reyes, un motín o Alboroto de 30 mil hombres pidiendo la Cabeza del Príncipe de la Paz [Manuel Godoy] en el Palacio de los Reyes”, puesto que se había decretado que lo buscaran:

[...] fueron a su Palacio lo saquearon todo y estropearon mucho y a las 20 horas acosado [a] [la] [veda] bajo una guardia Más cuando pensaba no había nadie, y apenas le vieron le echaron mano le arrastraron por la escalera a vago le dieron dos puñaladas en el muslo y otra herida en una ceja bastante peligrosa hasta que n[uestr]o Príncipe mandó lo dejasen y q[u]e no le matasen por qué importará mucho a la Corona su vida pues tenía mucho que declarar en vista de n[uestr]o Católico Monarca le quitó todos sus honores de Almirante y Príncipe de la Paz quedándole solo D[o]n Manuel Godoy por un [desertor].²⁶⁵

Resulta ilustrativo y cabe resaltar cómo se encuentra representado el “motín de Aranjuez”, en la carta del hermano del obispo, puesto que continúa de la siguiente manera:

N[uestr]o Rey D[o]n Carlos Cuarto [le] [ha] [hecho] [cesión] de la Corona y su Monarquía [a] N[uestr]o Príncipe en Asturias su hijo y heredero y hoy es el que reina, y nuestros Reyes se retiran a vivir con más tranquilidad y quietud el resto de sus días [a] diez leguas a Madrid creo sea a Guadalajara: [...] nuestro Monarca ha despachado un decreto [ha] mandado venir a su corte a todos los desterrados por Manuel Godoy a este parece se le han hallado muchos millones también se le ha mandado confiscar todos sus bienes y todo lo perteneciente a la Corona.²⁶⁶

Lo anterior nos indica que Ambrosio Llano se mantenía al tanto de los acontecimientos en la península, motivo por lo cual podemos deducir que era consciente de la situación de crisis dinástica por la que atravesaba el reino. En la misma carta, Isidro Llano, le informa que “Los

²⁶⁴ AHDSC, carpeta, 5145, expediente, 17. Rueda, 28 de febrero de [1808].

²⁶⁵ AHDSC, carpeta. 5145, expediente, 27. Rueda, 1º de abril de 1808. F. 1-2

²⁶⁶ AHDSC, carpeta. 5145, expediente, 27. Rueda, 1º de abril de 1808. F. 2-3

franceses han seguido entrando, y han llegado, y entrando muchos a Madrid dicen están acuartelados y los oficiales en las casas particulares después de haber entrado ya en la Corte el Emperador Bonaparte habiendo salido a recibirle [...] a España hasta donde le encontrasen, pero no sabemos nada más [...]”²⁶⁷ De esta manera observamos cómo los primeros meses de 1808 fueron de incertidumbre, al menos para la diócesis de Chiapas, respecto a la sucesión dinástica y al desenlace con la invasión de Napoleón a tierras españolas. Se deduce, de lo anterior, que la situación respecto a la crisis de soberanía política ya se encontraba en la puerta de la monarquía. La invasión a España y el secuestro de Fernando VII, por parte de Napoleón, materializaron la acefalía real y con esto se dio inicio “formalmente”, a la crisis de soberanía política de las primeras décadas del siglo XIX y que, en Chiapas, al menos el obispo estaba al tanto de ello.

El hermano del prelado le informaba el 3 de junio, que en ese momento ya se encontraban “hasta los obispos” participando en la defensa del territorio “por nuestra Religión, nuestra nación y nuestros Reyes” la carta era referida desde Rueda, España.²⁶⁸ Como sabemos hoy, gracias a la historiografía reciente, los acontecimientos que subsiguieron al motín de Aranjuez en mayo de 1808 conocidos como las abdicaciones de Bayona, materializaban la crisis dinástica dentro de la monarquía y ayudaban a cultivar el estado de confusión. La documentación episcopal que resguarda el AHDSC, indica que, en Chiapas, entre los primeros meses de 1808 al igual que “en el otoño” de ese mismo año en “el reino de Guatemala”, no sabían “quién gobernaba -o si alguien gobernaba- en la Península”.²⁶⁹

Ese estado de confusión que hemos señalado hasta aquí cómo la crisis de soberanía, la crisis conceptual o crisis temporal, entre otros términos que aluden a la incertidumbre política de los actores de la época, se puede encontrar ejemplificado en el caso del arcediano de la iglesia catedral de Ciudad Real. El arcediano, un día antes de que se erigiera en la península la Suprema Junta Central como depositaria de la soberanía, en ausencia del monarca exigía al obispo, al tiempo que le reclamaba por su silencio, convocar a rogativas públicas por “las críticas circunstancias del reino”. De esta manera, el 23 de septiembre, el arcediano Furo a

²⁶⁷ AHDSC, carpeta. 5145, expediente, 27. Rueda, 1º de abril de 1808. F. 3

²⁶⁸ AHDSC, carpeta, 5145, expediente, 47. Rueda, 3 de junio de 1808. F. 1

²⁶⁹ Dym, *Soberanía transitiva*, 2007, pp. 202

través de una carta referida desde Ciudad Real le comentaba al prelado que en vista de las “públicas rogaciones, que se han hecho en todas las Iglesias Catedrales del Reino de México” y que por “las críticas circunstancias de N[uest]ro amado Monarca D[omi]n Fernando Séptimo, de toda n[uest]ra nación, y últimamente de n[uest]ra misma Santa Religión, y cu[y]o ejemplo han seguido las Iglesias Parroquiales de Religiosos y Religiosas a competencia, exponiéndose gra[du]almente y por Varios días a la publica oración la Hostia Santa, para que, con más viva fe, y confianza pido demos las gracias, que solo puede conceder el mismo Dios omnipotente”.²⁷⁰

Desde un principio la guerra contra los franceses se encontraba cargada con tintes religiosos, esto no es de extrañar si se piensa que la religión, en esa época, formaba parte central del mundo simbólico, es decir, era el elemento central de las formas discursivas de ejercer el poder. No tomar en cuenta lo anterior respecto a la religión como parte central del mundo de Antiguo Régimen, puede llevar a perder de vista el sentido normativo que adquieren las expresiones religiosas, en ese momento. En esta época el discurso político es inseparable del discurso religioso y quizás tenga más posibilidad de ser comprendido este fenómeno, si pensamos los acontecimientos de 1808 como un paso hacia una visión política del lenguaje, es decir, “un paso” en un juego de los hombres donde Dios se “encuentra” ausente. Fuero continúa hablando, más adelante, del “loable ejemplo” de los “altos religiosos” que como vimos habían iniciado con las expresiones de lealtad por todo el reino y comentaba de:

[...] la buena disposición, con que por medio de las [misiones] [que] decían [precisiones] preparados los [corazones] de los fieles de esta ciudad para poder [animar] mejor las Clemencias del Altísimo, [suplico] a V. S. I[lustrisi]ma el Arcediano de esta Santa Iglesia que no debe ceder a los demás en amor a la Religión y [al] Soberano, se hicieren iguales demostraciones, que en la Nueva España p[er]o son pasados más de siete días sin haber merecido a V. S. II[lustrisi]ma la más leal contestación, e incineración²⁷¹

Hay que detenerse en el hecho de que Juan Nepomuceno Fuero, le señalaba al obispo que no tenía noticia sobre sus acciones frente a la situación en España. Aquí podemos identificar de nuevo, la ya referida “prudencia” del obispo frente a las situaciones de conflicto político.

²⁷⁰ AHDSC, carpeta.4149, expediente, 20. Año de 1808. F.1

²⁷¹ AHDSC, carpeta, 4149, expediente, 20. F 1-2

Más adelante, al referirse a sí mismo en tercera persona, el arcediano le comenta a Ambrosio que “temía este éxito [la invasión francesa], pero nunca se le pudo persuadir por q[u]e la causa que promueve, no es personal, y creía [que] quitar erradas preocupaciones contra su individuo Cederían al grande interés que se atreviera de la Religión, del Rey, y de la nación”.

²⁷² El dispositivo pastoral, que subyace al discurso religioso, característico del mundo hispanoamericano de antiguo régimen, se deja ver en expresiones como:

[...] evitemos con las fuerzas humanas sino recibiendo al omnipresente, cuyo Supremo [...] no se ha encogido, y a cuya piadosísima presencia son más aceptables las [preces] públicas y en común, que las individuales o particulares, pues así de Jesucristo N[ues]tro Divino Maestro, el oráculo de la Verdad, de quién somos Ministros, y de [esta] doctrina debemos Ser pregoneros, nos lo enseñó, y asegura que presidirá aun en medio de dos o tres que se juntan en su nombre como la Iglesia toda la confiesa; y si preside aun en medio de dos o tres que se junten en su nombre que gracias no debemos esperar juntándose al Pueblo, y a toda su querida Grey [postergada] a los ojos de su Padre, y como unos hijos pródigos que procuren a él, como él todo consuelo de su esperanza”²⁷³

Observamos, entonces, que el uso de la pastoral va desde la “omnipresencia” a “la piadosísima presencia” y que este elemento se utiliza para señalar la necesidad de hacer rogativas públicas, puesto que “su querida Grey” se encontraba “[postergada] a los ojos de su Padre” y así “Jesucristo” el “Divino Maestro, el oráculo de la Verdad”, de quien son “Ministros” y de esa “doctrina” que deben “Ser pregoneros” les “enseñó”. Esta cuestión, respecto al “oráculo de la Verdad” a los religiosos como sus “Ministros” y la representación del rebaño “postergado” ante “la piadosísima presencia” y a “los ojos de su Padre”, son claras cristalizaciones de la metáfora pastoral, lo que se mueve por debajo de ellas nos indica una técnica de dirección de las almas. Desde la metaforología podemos denominar las expresiones citadas anteriormente, cómo el sentido normativo de las intuiciones, el uso tecnológico de las conjeturas, la apropiación de los “vacíos conceptuales”, el uso de las “retículas” que articulan los discursos, lo que Foucault llamó también la “producción de

²⁷² AHDSC, carpeta, 4149, expediente, 20. F 2

²⁷³ AHDSC, carpeta, 4149, expediente, 20. F 2-3

verdades ocultas” como una técnica de gobierno.²⁷⁴ El arcediano continúa desplazándose sobre la metafórica pastoral diciendo que:

En esta bella disposición he visto, y observado a este público a este Rebaño de V. S. Ilustrísima que no aguarda más que el silbido de su Pastor, y por eso pedí a V. S. Ilustrísima aquella gracia, si puede llamarse así. La pedí cuando entraba yo de turno para manifestar que no quiera echar el trabajo a otro, y aunque con balbuceantes labios me [ofrecí] a predicar la S[an]ta Palabra, confié en el Divino espíritu, que ha prometido asistirnos, y en cuya influencia debía esperar el acierto de mis exhortaciones.²⁷⁵

Aparece como sintomático que en el enunciado del arcediano el rebaño se asimile con el público. Expresiones como la de “este Rebaño de V. S. Ilustrísima que no aguarda más que el silbido de su Pastor”, nos muestran cómo opera la metafórica pastoral de fondo para establecer esa relación de transferencia de responsabilidades, sobre la que se desplazaba el discurso religioso. De esta manera, el “silbido de su Pastor” hace referencia, en la carta del arcediano, al silencio guardado por el prelado frente a los acontecimientos de España. Se puede distinguir, de lo anterior, uno de los elementos que Foucault señaló como distintivos entre el poder pastoral y poder soberano, a saber, que el primero “debe estar preparado a sacrificarse por la vida y la salvación de su rebaño” por otro lado, el poder soberano “exige el sacrificio de sus súbditos para salvar el trono”.²⁷⁶

El arcediano consideraba que su gestión debía estar acompañada de la de sus “hermanos los S[eñores] Deán y [Maestrescuela]” que componían el cabildo, pero Fuero al reflexionar frente a esta situación pensaba que “no conseguiría la Reducción decisiva” razón por la cual

²⁷⁴ Blumenberg se refiere a esto, en *Paradigmas*, como “el ocultamiento de la verdad” y el “*arcanum dei*” y, según entiendo, trata del sentido metafórico de los enunciados religiosos. Al respecto véase. Blumenberg, *Paradigmas*, 2018, pp. 69-78. Por su cuenta dice Foucault, “[...] con respecto a la verdad, si bien es cierto que en el cristianismo, el pastor cristiano, la enseña, y obliga a los hombres, las ovejas, a aceptar una verdad determinada; el pastado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y deméritos”. En: Foucault. *Seguridad, territorio, población*. 2006. Pp. 218

²⁷⁵ AHDSC, carpeta.4149 , expediente, 20. F 3

²⁷⁶ Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, En: Paul Rabinow, y Hubert Dreyfus, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, 1988, pp. 232

dice; “me resolví hacer aquella por mí solo contando con la más pronta diferencia de V. S. Il[ustrisi]ma y por qué mi dignidad (si se atiende) me autoriza para ello, y aun a cualquiera del Pueblo en las actuales circunstancias en que media un Caos de horror y confusión en el acierto de uno y otro gobierno”.²⁷⁷ A partir de la cita anterior podemos observar que la crisis de soberanía política ya era una situación establecida en el reino de Guatemala, lo demuestran expresiones como “las actuales circunstancias en que media un Caos de horror y confusión en el acierto de uno y otro gobierno”, como dijimos, en la introducción de este trabajo, la crisis de soberanía política puede ser interpretada también cómo un estado generalizado de confusión respecto a quién gobernaba en la península. Más adelante, Juan Nepomuceno Fuero, en un tono exclamativo le dice al obispo que:

“[...] más Viendo repito aquel desprecio, y depresión con que se trata a un Arcediano, reproduzco mi enunciado oficio, y requiero a V. S. Il[ustrisi]ma una, dos y tres veces, para que mande y acuerde hacer las rogaciones públicas que indico y pido como arcediano de esta Iglesia como un ojo de V. S. Il[ustrisi]ma por [dicho], como un individuo del pueblo y como único Español Europeo en mi Cabildo, arrastrando contra los sinsabores, y tal vez [la] persecución por esta acción”²⁷⁸

El argumento del arcediano, frente al obispo y obviamente con la intención de ganar méritos, era su estatus como el único español peninsular en el cabildo eclesiástico, en aquel momento. Se percibe un tono exaltado en su carta, una forma de tensión sutil difícil de identificar. Fuero señalaba que al solicitar hacer rogaciones públicas podía ganarse la animadversión, arrastrar “contra los sinsabores, y tal vez [la] persecución”, el religioso se posicionaba así frente a la acefalia real de tal manera que sus actos no pudieran ser juzgados como otra cosa que fidelistas. En el AHDSC no se encontró respuesta a la carta de Fuero de parte del obispo, ni a ninguna otra que estuviera relacionada con la situación en España, durante los primeros meses de 1808, lo cual indica dos cosas, primero, que la comunicación se había restablecido y, segundo, la actitud de templanza característica del prelado frente a la situación política del reino.²⁷⁹ Según nos permiten saber la documentación disponible, fue hasta octubre de 1808 que el obispo entró en acción.

²⁷⁷ AHDSC, carpeta.4149 , expediente, 20. F. 3-4

²⁷⁸ AHDSC, carpeta.4149 , expediente, 20. F. 4

²⁷⁹ Hay que destacar, siguiendo a Foucault, que “la prudencia es el arte -que el confesor debe poseer- de ajustar a la ciencia, ese celo, esa santidad, a las circunstancias particulares”, en: Michel Foucault,

La carta del arcediano no tenía la impronta de una proclama, sin embargo, nos permite observar la forma en que éste experimentaba las “circunstancias en que media un Caos de horror y confusión en el acierto de uno y otro gobierno” y que lo movían a proclamar su lealtad por medio de liturgias, tensionando así su discurso con el del obispo, a fin de posicionarse como “inevitablemente” fidelista. Sabemos, gracias a la historiografía reciente, que las expresiones de lealtad eran una tradición discursiva del antiguo régimen, que buscaba hacer legítimas las sucesiones dinásticas dentro del reino.²⁸⁰ La diferencia, entre las sucesiones dinásticas anteriores a 1808, era que aquellas se habían realizado en momentos en las que eran algo necesario para la transferencia del poder soberano y, en 1808, las expresiones de lealtad responden a una situación inédita en el reino, a saber, el secuestro del rey que representaba la acefalía real y, por ende, el comienzo material de la crisis de soberanía política en el mundo hispanoamericano durante las primeras décadas del siglo XIX.²⁸¹

Los anormales, 2017, pp. 171. En este caso, podemos decir que a lo que se refiere Foucault es -desde Blumenberg- a la “prudencia” como uno de los elementos que configuraban la “imagen” sagrada de los obispos, entendiendo en ese sentido, que el discurso episcopal se desplazaba sobre la metafórica pastoral.

²⁸⁰ Para el caso de Guatemala véase el trabajo de: Alexánder Sánchez Mora, *El fasto de la continuidad dinástica en el antiguo Reino de Guatemala: Las proclamaciones y juras de Fernando VI a Carlos IV*, 2018.

²⁸¹ Es importante señalar la situación de “orfandad” que hay por debajo de las “sucesiones dinásticas” y que es el punto distintivo entre las expresiones de lealtad previas a 1808, que se hacían para expresar el luto por el deceso del soberano, entendiendo esto como la forma básica de legitimidad política de antiguo régimen, entonces, las expresiones por lealtad no se dan, en 1808, por una situación de “orfandad” el rey no había muerto; había sido secuestrado por el “malvado Napoleón”, lo que le imprime a las expresiones de lealtad, de esa época, un tono “exacerbado” y en el caso del sector religioso, el “uso del tiempo apocalíptico” a través del cual buscaban establecer su relación con el poder en el cambio de época. Para la cuestión de las sucesiones dinásticas, en el caso de Fernando VII, en Guatemala, véase: Alexánder Sánchez Mora, *Guatemala por Fernando Sétimo: Crisis dinástica, juegos de lealtad y afirmación del poder local en una relación de fiestas*, 2017. Y para el “uso del tiempo apocalíptico”, aunque no específicamente en el sector episcopal, pero si desde la historiografía conceptual, véase; José Luis Villacañas Berlanga, *Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media*, 2007.

2.4.- Experiencia temporal y poder pastoral, 1808

El 6 de octubre a través de un edicto Ambrosio Llano se dirigía al “estado eclesiástico secular y a las demás personas de Ambos sexos estantes y habitantes de esta ciudad y demás pueblos de esta diócesis”, para señalar que como era sabido estaban empeñados “los Reinos y Provincias de España de las Islas adyacentes, y de estas Indias en una Guerra definitiva contra el emperador de los franceses por las ilustrísimas causas que son demasiado notorias y llenan de horror a todo el mundo”.²⁸² El obispo no ignoraba que:

[...] estáis deseosos de concurrir con ellos, y cooperar por todos los modos y medios posibles a el más feliz éxito de tan justa y necesaria Guerra no menos que a implorar a este efecto con fervorosas acciones a Dios el poder de sus divinos auxilios sin el cual es inútil y vano todo el poder del hombre y como se nos encarga por el superior gobierno de este Reino en nombre de nuestro Soberano el señor Don Fernando 7º de cuya exaltación al trono os dimos noticia luego que la tuvimos de oficio.²⁸³

El edicto ordenaba que “en todas las iglesias de esta Ciudad catedral, Parroquial y filiales se haga por su [fausto] la plegaria y rogación acostumbrada con exposición del [ilustrísimo] sacramento al tiempo de la misa después de la cual se [rezarán] [las] letanías de los Santos con su[s] [preces] y oraciones añadiendo a la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora y la de la [aparición] del Apóstol Santiago en sus lugares correspondientes”.²⁸⁴ Más adelante, pedía que se hiciera lo mismo en “las parroquiales” de su “Diócesis” y que mientras duraba la “Guerra”, a excepción únicamente de “las fiestas de primera y segunda clase, se digan en su respectivo lugar las de misa [tempore] [Belli] después de las oraciones debidas” de acuerdo a “las sagradas rúbricas” en donde se comprende también “la ad libitum que ocurre en este tiempo si l[o] exige la misa”.²⁸⁵

Es importante prestar atención a las prácticas litúrgicas, ya que como vimos en el edicto, estas tenían una función pública y en el contexto de la crisis política de principios del siglo XIX cumplieron dicha función, cómo lo ilustra el caso del obispo Llano. Dichas ceremonias servían para agrupar y polarizar, en fin, para establecer una tensión con el rebaño. Como

²⁸² AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 6. Ciudad Real, 6 de octubre de 1808. F. 1

²⁸³ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 6. Ciudad Real, 6 de octubre de 1808. F. 2

²⁸⁴ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 6. Ciudad Real, 6 de octubre de 1808. F. 2

²⁸⁵ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 6. Ciudad Real, 6 de octubre de 1808. F. 2

indica el prelado, en ese momento, se encontraban luchando por “las ilustrísimas causas que son demasiado notorias” y de “su” lado, se encontraba combatiendo hasta “el mismo Señor Nuestro Jesucristo, y Dios de los ejércitos” se establecía así, del obispo para su grey, una posibilidad electiva. Al hacer de la guerra algo sagrado toda elección fuera de las “ilustrísimas causas” sería algo poco “notorio”, algo “oscuro”. Podemos observar, en este punto, un desplazamiento en el horizonte de la salvación cristiana que pasa de modular la identidad de las ovejas a justificar la guerra contra los franceses. Encontramos así un primer indicio de la apertura, en el discurso del prelado, al uso de un escenario apocalíptico, característico de los periodos de gran cambio semántico. Lo anterior nos aproxima, desde la historiografía conceptual, a la experiencia del acortamiento del tiempo histórico, acontecimiento que prelude el cambio de época.²⁸⁶

Sin embargo, hay que señalar que en ese momento la “Guerra” era librada, en el discurso del obispo Llano, aún contra “el emperador de los franceses”. En este punto no aparece establecida la imagen de Napoleón como el “malvado” o el “malévolo”, que como veremos más adelante, tanto la figura de “el emperador de los franceses” como la de “nuestro Soberano el señor Don Fernando 7^o” se metaforizarían en el “malvado” y el “benévolo”, respectivamente. Lo que Hans Blumenberg denominó “el problema del paso”, de ahí que como señala Elías Palti, “la experiencia del pasaje de un horizonte de sentido a otro, que es inexpresable conceptualmente, no nos devuelve por ello a un estadio natural, presimbólico, sino que nos remite a un ámbito distinto de realidad lingüística”.²⁸⁷ No es casualidad que, en este punto, aparezcan en juego ciertas metáforas como los pares antitéticos que registran la experiencia temporal, “luz” y “oscuridad”, “amigo” y “enemigo”, “ellos” y “nosotros”, “bueno” y “malo”, etcétera. Estas expresiones sirven para orientarse en un mundo en transformación. En cierta medida cumplen la función básica de las metáforas, estas “a diferencia del concepto”, no tienen “una función referencial sino pragmática”, dice enseguida

²⁸⁶ El acortamiento del tiempo se refiere, según vimos en la introducción, a una de las formas de experiencia temporal de la secularización. Hay que señalar que, como escribe Villacañas, “No se acorta el tiempo, sino la experiencia y la medida del tiempo a través de la novedad y de su creciente sustitución por otros contenidos nuevos”. Villacañas Berlanga, *Acerca del uso del tiempo apocalíptico*, 2007, pp. 95

²⁸⁷ Palti, *Ideas, conceptos, metáforas*, 2011, pp. 238-239

este mismo autor “ella [la metáfora] no vale por lo que indica, sino por lo que hace; no busca representar un objeto, sino que se pone en el lugar de ese objeto ausente, inexpresable, sirve de sustituto suyo y permite así controlarlo simbólicamente. De este modo, el hombre va construyendo un universo de signos que se interponen entre él y la realidad”.²⁸⁸

Nos encontramos, en este punto, con la metafórica pastoral como metáfora de la luz. Hay que recordar que la “metáfora absoluta” de la Ilustración es; la luz y la metáfora de la luz es, “el paradigma de la metáfora”, es decir, cumple la función básica de las “metáforas” y la “luz” como punto orientación en un mundo incierto.²⁸⁹ De esta manera la relación discursiva, frente a la crisis de poder, se establece cuando se comienza a describir a Napoleón como el “malvado” y a Fernando VII como el “benévolo”, en un juego de luces y sombras.²⁹⁰ La caracterización dicotómica de la luz y oscuridad se refiere a las transferencias de sentido en el cambio de época y en un estudio sobre el lenguaje, nos indican el intento por establecer una posición, en este caso del obispo, de cara al cambio en las formas de concebir el poder.²⁹¹

Se puede observar, con lo anterior, que los rituales religiosos cumplían con una función pastoral en la vida de Antiguo Régimen; administrar y dirigir la vida espiritual del rebaño dentro de la diócesis. Sin embargo, desde la metaforología, también nos arrojan la relación conflictiva del prelado con el cambio de época. De esta manera, nos encontramos en uno de los momentos en que la crisis conceptual se hizo presente en el discurso del obispo Llano. Una de las citas que sirve de epígrafe a este capítulo, y que forma parte del título del trabajo, ilustra esta cuestión, como señala el prelado: “Y exhortamos y encargamos a aquellos Cristianos que por el mismo tiempo se dediquen a la oración, ayuno y penitencia que son las

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 240. Llegado a este punto aparece como evidente que el poder pastoral tenga su origen en una metáfora puesto que, como acabamos de ver, estas cumplen una función orientativa. Desde este punto podemos invertir la afirmación anterior y decir que el poder mismo tiene una funcionalidad metafórica.

²⁸⁹ Para “la metáfora de la luz” como “paradigma” de “la metáfora” véase; Ricardo Tomás Ferreyra, *Reinhart Koselleck y Hans Blumenberg ante la Begriffsgeschichte, Historicidad, exemplum y pretensiones de verdad*, 2021, pp. 163-164.

²⁹⁰ Véase, específicamente, el subtema dedicado a la “Ficto pufendorfiana y antropologización de la dialéctica amigo-enemigo”. En; Alberto Fragio, *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas*, 2012, pp. 678-680

²⁹¹ Villacañas Berlanga, *Acerca del uso del tiempo apocalíptico*, 2007, pp. 92-93

armas con que en todo tiempo han [triunfado] los fieles Cristianos de sus Enemigos para que por este medio logren nuestras Armas Católicas la victoria que esperamos completa de las francesas”.²⁹² Parafraseando a Koselleck diremos que ese “nuestras” es una marca del acortamiento del tiempo.²⁹³

En este punto, parece evidente que el prelado ya había establecido su posición dentro del conflicto y ofrecía un panorama de elección muy reducido a su grey. Es importante, a fin de aclarar y entender desde la crisis de soberanía política, identificar el tipo de poder que ejercía el prelado. Para esto, hay que preguntarse regresando a Foucault “¿Qué es el poder de la penitencia?”, este autor nos dice que el poder “a través de la penitencia” sirve para “reintegrar a las ovejas que han abandonado el rebaño”.²⁹⁴ También, esta vez siguiendo a Villacañas, señalar que en el discurso del obispo se identifica a los franceses como los “Enemigos” de “los fieles Cristianos”, cuestión que refleja esa metafórica de fondo a través de la que se tensa las relaciones amigo-enemigo en el cambio de poder.²⁹⁵ El hecho de que para el obispo “las armas” de los “fieles cristianos” fueran “la oración, el ayuno y la penitencia” refleja un ejercicio del poder pastoral, que esas armas se opusieran a sus “Enemigos”, nos indica un posicionamiento de cara al conflicto. De esta manera, la metáfora que compone la expresión “nuestras Armas Católicas”, refleja dos cosas, por un lado, un posicionamiento frente al “Enemigo” contra “nuestras armas” y por otro lado, me parece que la expresión “armas católicas” refleja lo que siguiendo a Blumenberg podemos llamar, una transferencia orgánica y mecánica de fondo, entonces, el que las “Armas” fueran “Católicas”, nos muestra como el obispo intentaba darle sentido a la realidad emergente y al mismo tiempo posicionarse frente

²⁹² AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 6. Ciudad Real, 6 de octubre de 1808. F. 2-3

²⁹³ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 2000, pp.57

²⁹⁴ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp, 185

²⁹⁵ Dice Villacañas al respecto; “La historia política sería aquella en la que la legitimidad del mando y la obediencia se deja sentir en la unidad de la población de un espacio —marcando la diferencia dentro/fuera, ellos/nosotros—, se ejerce públicamente y se acredita en la capacidad de producir justicia en el interior y defensa en el exterior, reconociendo así la diferencia amigo/enemigo. Todas las historias sociales serían en alguna medida políticas, pero sólo la historia que tiene que ver con la diferencia pública amigo-enemigo y con los pares interior y exterior, privado y público, justicia y guerra, sería historia política” en; José Luis Villacañas Berlanga, *Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos*, 2003, pp. 90

a ella, esta expresión, citada más arriba, ilustra la experiencia de crisis temporal en el discurso del prelado.²⁹⁶

El mismo día que el obispo publicaba su edicto, el 6 de octubre, aparecían nuevas amenazas en la plaza pública de Ciudad Real, en contra del Intendente José Mariano Valero cómo continuación a los conflictos que había tenido desde 1805.²⁹⁷ De manera sintomática, en dichas amenazas, que se presentaron en forma de pasquines, nos encontramos de nuevo, como en el caso del obispo, con la luz como metáfora de fondo que cabe citar como otro ejemplo del tipo de reorientación que se percibe a través de su uso;

El asesor con traición a vuestro Rey preso tiene./A la arma, al arma soldados, valor, valor, compatriotas que el inicuo Valero aliado del tirano Napoleón a vuestro Rey preso tiene./ Fuego armas, valor y fusiles dirigidos a cara del traidor Valero, mira de que a vuestro Rey preso tiene./Si miedo os acompaña la noche os convida para que con vuestro valor os entregue a vuestro Rey que preso tiene./ Buen ánimo que la causa es vuestra a la arma, a la arma, soldados, valor, valor, compatriotas, viva, viva Fernando, muera, muera Valero el traidor que a vuestro Rey preso tiene.²⁹⁸

Hay que observar cómo la dialéctica amigo-enemigo funciona aquí para tensar una relación respecto a la situación de ambigüedad política en la península ibérica. Señalar discursivamente que Valero tenía preso a Fernando VII, lo ubica como el “inicuo”, el “traidor”, “aliado de Napoleón”, en este sentido la “prisión”, que se encuentra implícita en la situación de Fernando VII, es una representación de la caverna y esta última, en el discurso del prelado, un indicador de ausencia de luz. El pasquín continúa señalando que si el “miedo os acompaña la noche os convida para que con vuestro valor os entregue a vuestro Rey que preso tiene”. Curiosamente, parece posicionarse al rey al final de la noche, subyace en este caso un sentimiento de incertidumbre representado por ese entrar con “miedo” a la “noche” para que “con vuestro valor” poder rescatar al rey de su cautiverio, de su hundimiento en la

²⁹⁶ Para las transferencias de sentido, entre metáforas de fondo orgánicas y mecánicas véase: Blumenberg. *Paradigmas*. 2018. Pp. 105-120

²⁹⁷ Torres Freyermuth y Ávila Quijas. *El Ayuntamiento de Ciudad Real y el asesor letrado José Mariano Valero. Conflicto político en vísperas de la Independencia, 1804-1809*, 2017, pp. 102

²⁹⁸ Documento citado en: Torres Freyermuth y Ávila Quijas, *El Ayuntamiento de Ciudad Real y el asesor letrado José Mariano Valero. Conflicto político en vísperas de la Independencia, 1804-1809*, 2017, pp. 102-103

oscuridad. Se nos presenta, incluso, en los pasquines citados, un trasfondo metafórico donde se encuentra un juego de luces y sombras que es característico del cambio de época. De esta manera, el estado generalizado de confusión respecto a quién gobernaba en la península, parecía el escenario idóneo para el desenlace de los acontecimientos suscitados contra el intendente Valero, casi un año después, en 1809.

Unos días después, el 19 de octubre de 1808, Llano emite otro edicto a todos sus diocesanos donde los exhorta a realizar rogativas públicas a fin de que se restableciera la paz, en España. El obispo mencionaba que buscando “exactitud en el cumplimiento del encargo, que os hicimos, en nuestros anteriores edictos para que se hicieran oraciones públicas en toda nuestra Diócesis, elevando nuestras manos y nuestros corazones al Cielo para hacer descender sobre la tierra las bendiciones del Omnipotente” y para buscar el restablecimiento de “nuestro amabilísimo y legítimo Soberano el Señor Don Fernando Séptimo” y para el éxito de “sus legítimos Ministros, y por el triunfo, y victoria de sus Armas, y Ejércitos contra el Enemigo Francés”²⁹⁹ Resulta sintomático que en este edicto “las bendiciones del Omnipotente” sean algo que viene desde el “cielo” desde arriba y no desde adentro lo que representa un cambio en las formas de concebir la relación entre inmanencia y trascendencia.³⁰⁰ En este punto, hay que señalarlo también, se observa en el discurso del prelado, a Fernando VII como el “amabilísimo y legítimo Soberano” y a Napoleón como “el Enemigo Francés”. Vimos más arriba, en el edicto del obispo del 6 de octubre, que Fernando VII y Napoleón figuraban en un umbral de luces y oscuridad que, como veremos, se hará sintomático, más adelante, cuando ofrece una descripción de los acontecimientos que es una impresión cargada de preocupación.

El edicto exhorta a reiterar en las “críticas circunstancias” sus “atenciones” para “Vuestro Pastor, Padre y hermano”. Es evidente que la crisis para el obispo ya se encontraba presente

²⁹⁹ AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F.1

³⁰⁰ Al respecto Alberto Fragio señala que “El paso de la metáfora de la “luz de la verdad” como propiedad ontológica, a una metáfora de la “luz del día” como percepción, comportaba además un proceso creciente de subjetivación de la luz “[...] la *“Ilustración no era [ya] primariamente la luz de las cosas , sino aquello que se deja caer sobre las cabezas”*. En: Fragio, *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración*, 2012, pp. 655. Ahí Alberto Fragio está citando el archivo privado de Blumenberg. Las cursivas son del original.

en ese momento en su diócesis. Observamos a partir del discurso del prelado esa metafórica pastoral que le servía de fondo para ejercer el gobierno de la diócesis y para desplazarse discursivamente (en otras palabras, para dirigir a sus ovejas y para él orientarse en el mundo), pero que, junto con la legitimidad de antiguo régimen, comenzaban a fisurarse. Más adelante continúa diciendo, al referirse a la situación en España, que:

No ignoráis la negra traición, que el abominable Napoleón Emperador de los Franceses ejecutó contra nuestro Soberano, Contra la Religión, y las Leyes: Sabéis muy bien por los papeles periódicos, que aquellas cadenas, que empezaban a oprimir los Dominios Españoles, se iban eslabonando de tal suerte que muy en breve llegaría[n] a nosotros, como se habían propuesto, y lo manifiestan las disposiciones dadas a los Jefes y Soldados los más perversos, que habían de pasar a estas Américas para subyugarlas, y sujetarlas a sus antojos de ambición por medio de dolosos e inhumanos discursos que sabemos haberse dado al fuego, como lo merecían por el sabio, y leal Gobierno Mexicano, y proscripto como impíos por la Santa Inquisición.³⁰¹

Es importante señalar que estamos de cara al inicio de un escenario que conforme avanza el tiempo, en el discurso del obispo va adquiriendo matices apocalípticos más definidos. No hay que perder de vista, en este punto, que Ambrosio Llano se encuentra hablando de “la negra traición” que el “abominable Napoleón” [...] “ejecutó contra nuestro Soberano”. De esta manera, el obispo se posicionaba frente a la incertidumbre política, a partir del uso de metáforas. Enseguida señala “aquellas cadenas” como algo distante que comenzaba “a oprimir los Dominios Españoles”, pero que dichas cadenas “se iban eslabonando de tal suerte que muy en breve llegaría[n] a nosotros” como vemos “las cadenas”, en “los Dominios Españoles”, ya los “empezaban a oprimir” y para “estas Américas” cada vez había menos tiempo puesto que “muy en breve llegarían a nosotros”.³⁰² El prelado indicaba que ya estaban dadas las disposiciones “a los Jefes y Soldados los más perversos” para que ellos pasaran “a estas Américas para subyugarlas, y sujetarlas a sus antojos de ambición por medio de dolosos e inhumanos discursos”, en este punto se contrasta “aquellas cadenas” con la acción más ligera de “sujetar”, indicando que aún tenían tiempo puesto que a “estas Américas” no se habían “eslabonado” “aquellas cadenas” y todavía no “empezaban a oprimir”. En ambos

³⁰¹ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F. 1

³⁰² Para el uso de la metáfora de los “lazos” y las “cadenas” véase: Fernández Sebastián, *Historia conceptual*, 2021, pp. 322-328

sentidos, el de “aquellas cadenas” y el de “estas Américas”, encontramos un indicio sobre el acortamiento del tiempo, la marca de la experiencia temporal en el discurso del obispo.

El prelado se preguntaba, más adelante, en el mismo edicto que venimos citando en una especie de soliloquio; “¿y podrían considerarse a ojos enlutos las fatalidades, que nos sobrevendrían si el traidor francés hubiese logrado establecer su proyectada dominación sobre nosotros y sujetarnos a sus impías Leyes?” a lo que responde “¡Ah! Coligadas la injusticia, la crueldad, el furor, la ambición, y la impiedad, producirán un [camino] de males inexplicables a la lengua más elocuente”.³⁰³ Es importante recordar que, unas líneas antes, el prelado señalaba que la forma de “sujetarlos” era por medio de “dolosos e inhumanos discursos” que, en este momento, oponía “a la lengua más elocuente” y que según él “la injusticia, la crueldad, el furor, la ambición, y la impiedad” producirían un “[camino] de males inexplicables” si el “traidor francés” lograra “establecer su proyectada dominación sobre nosotros y sujetarnos a sus impías leyes”.

Ambrosio continúa señalando que “No son riesgos remotos, no peligros muy distantes, ni desgracias solo posibles las que os anunciamos: objetos más reales, más patentes y más penetrantes se os presentarán a la vista si volvéis a la misma Francia, si la extendéis a la Alemania, Flandes, Italia, Portugal y España”.³⁰⁴ Encontramos aquí, otro indicio del acortamiento del tiempo histórico, al señalar que ese “[camino] de males inexplicables” no era un “riesgo remoto”, que “aquellas cadenas” no eran “peligros muy distantes”, el prelado trataba de expresar la incertidumbre producida por la aceleración del tiempo histórico, en otras palabras, incertidumbre por la aparición cada vez más entrecortada de acontecimientos novedosos. Hay que destacar, por la cita anterior, que el obispo Llano se mantenía al tanto de la situación política mundial. Más adelante, en el mismo edicto, le pide a su grey:

Abrid los ojos, y veréis cuantos Santos Sacerdotes, unos degollados, otros en las cárceles, y los más prófugos de sus iglesias: Las Castas Vírgenes Esposas Santas del Cordero immaculado precisadas a romper, y dejar con dolor sus clausuras: las tiernas Madres anegadas en llanto al ver con sus pañuelos hijos muertos al furor de la tiranía: las tímidas Doncellas, y las Familias enteras desterradas de sus casas, y en la terrible necesidad de abandonar todos sus bienes por no caer en sacrílegas manos de aquellos profanadores, que todo lo ultrajan; cuantas Iglesias,

³⁰³ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F. 2

³⁰⁴ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F. 2

cuantos monasterios, que en los días pasados eran casa de oración, y en donde se daba a Dios el culto más venerable son ya cuevas de ladrones, cuarteles de unas tropas desenfrenadas, y Almacenes de víveres, y municiones!³⁰⁵

Encontramos nuevamente, en el discurso del prelado, el juego entre la dicotomía luz-oscuridad. La luz en este caso aparecería al “Abrir los ojos” para ver a los “Santos Sacerdotes, unos degollados, otros en las cárceles” hay que recordar que las cárceles representan un regreso a la caverna, a la falta de luminosidad. Curiosamente, la referencia anterior a la ausencia de luz da un giro, unas líneas más adelante, dicho giro lo establece, desde el inicio de su enunciado, cuando habla de los “Sacerdotes” que estaban “prófugos de sus iglesias” y casi al final del párrafo regresa a las iglesias “en donde se daba a Dios el culto más venerable” pero en ese momento “son ya cuevas de ladrones”. Es importante observar que la experiencia episcopal de Ambrosio Llano se encuentra atravesada, en este periodo, por la dicotomía que mencionamos al principio del párrafo. Cabe recalcar, las alusiones del obispo a los sacerdotes “degollados”, “encarcelados” y “prófugos”, que reflejan la situación de incertidumbre que experimentaba. Si tenemos en cuenta, por ejemplo, que unos meses atrás, en junio, como vimos más arriba, su hermano le informaba que, en ese momento, “hasta los obispos” se encontraban participando en la defensa del territorio por “nuestra nación, nuestra Religión y nuestros Reyes”.

Ambrosio Llano dice enseguida como expresiones de su angustia “todas estas cosas con un semblante afligido con dolorosas exclamaciones, y turbado el corazón, os dicen lo mismo que nosotros, pero de un modo más expresivo y más enérgico”.³⁰⁶ Un poco más adelante, continúa, esta vez ya con un marcado tono apocalíptico, diciendo que “Ya hubiéramos sido envueltos en las mismas ruinas, ya seríamos esclavos de los franceses si la mano de [Dios] no nos hubiera protegido, si los valientes y generosos Españoles no hubieran tomado con tanto empeño como hombres de bien, y honrados Vasallos la defensa de la Religión del Rey y de la patria derramando su sangre sacrificando sus vidas y sus Haciendas”³⁰⁷

³⁰⁵ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. 19 de octubre de 1808. F. 2

³⁰⁶ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. 19 de octubre de 1808. F. 3

³⁰⁷ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F. 3

El uso de la imagen apocalíptica se encuentra polarizado en el discurso del obispo, por un lado, “las mismas ruinas” de los franceses junto con la posibilidad de ser sus “esclavos”, y, por otro lado, ubica a “los valientes y generosos Españoles” que tomaron con empeño como “hombres de bien, y honrados Vasallos la defensa de la Religión del Rey y de la patria derramando su sangre sacrificando sus vidas y sus Haciendas”. A partir de lo anterior, se presenta en el trasfondo metafórico sobre el que se desplaza el discurso de Ambrosio, por un lado, “las ruinas” de los franceses y, por otro lado, los españoles como “hombres de bien y honrados vasallos” que se sacrificaban por la defensa de “la Religión el Rey y la patria”. Lo que resalta de las expresiones señaladas y el uso que el obispo hace de ellas, en este punto, es, también, lo que Foucault llamó una “economía de los méritos”, que operaba como una relación de transferencia, en otras palabras, era la forma en que se gobernaban las almas dentro de la pastoral, es decir, una forma de sacrificio voluntario del pastor. Dice al respecto Foucault “El pastor cristiano se mueve en una economía sutil del mérito y el demérito, una economía que supone un análisis en elementos puntuales de los mecanismos de transferencia, los procedimientos de inversión, los juegos de apoyo entre elementos contrarios; en suma , toda una economía detallada de los méritos y deméritos entre los cuales, en definitiva, Dios decidirá”.³⁰⁸ Como vimos, la relación del obispo con la salvación era paradójica en la medida en que la salvación no estaba en manos de él.

Como expresiones de una “economía de méritos” que, según vimos, cumplía la función de establecer la relación de sumisión integral entre el rebaño y su pastor, el obispo continúa pidiendo:

Unid pues vuestros esfuerzos a los suyos [la de “los valientes y generosos Españoles”], y a los de toda la nación, y ya que no podéis marchar, correr, volar, inmediatamente al campo de Batalla a esgrimir nuestra Espada con la del Enemigo a presentar nuestros pechos a las balas, y a tantos peligros; abrid nuestros tesoros, para socorrer a nuestros hermanos, que están en la mayor necesidad. No nos detendremos en persuadiros, que esta es la ocasión presente es una obligación de Justicia por que estamos ciertos de vuestra generosidad: os hemos oído con complacencia nuestra muchas veces los deseos que tenéis de sacrificar vuestras obras, y dádivas el amor que profesáis a nuestro amado Monarca. Se ha dispuesto por el superior Gobierno abrir suscripción a un donativo voluntario, y No seremos el primero no solo a

³⁰⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población*. 2006. Pp. 204

prestar nuestra autoridad en lo que sea necesario, sino también en el ejemplo suscribiendo a él.³⁰⁹

Gracias a la historiografía reciente sobre las finanzas públicas, en Chiapas, sabemos que el obispo fue el primero en suscribir el donativo antes referido.³¹⁰ Una expresión de cómo ejercía su ministerio episcopal, en este sentido, el “predicar con el ejemplo” sería parte esencial de su actividad pastoral y, por ende, fundamento en su ejercicio del poder.³¹¹ A través de su edicto, Llano invitaba a su diócesis a “unir sus esfuerzos” a los de sus “hermanos” españoles para la defensa de la “nación” y puesto que estaban en desventaja de méritos, ya que no podían “marchar, correr, volar, inmediatamente al campo de Batalla a esgrimir” su “espada contra la del Enemigo” ni tampoco podían, a manera de sacrificio, “presentar sus pechos a las balas, y a tantos peligros”, motivo por el cual, se muestra como una “obligación de Justicia” la suscripción del “donativo voluntario”, puesto que esa desventaja de méritos, se tenían que compensar de alguna manera. Vemos que, en este punto, el discurso del obispo pasa de jugar con los pares antitéticos para darle sentido a la realidad emergente a funcionar nuevamente como un dispositivo de regulación de la conducta y la identidad. Encontramos así, lo que Foucault denominó como el “principio de la inversión del sacrificio”.³¹² A partir de lo anterior se perciben dos cambios en el discurso del obispo, primero, pasa de un registro temporal a una reorientación del horizonte de la salvación cristiana, en este momento las expectativas salvíficas se sitúan en el horizonte de la guerra contra el “enemigo francés” y segundo, en esa reorientación del horizonte de la salvación se percibe una puesta en marcha de la inversión del sacrificio.

³⁰⁹ AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F. 3-4

³¹⁰ Guillén Villafuerte, *Auxilios para el rey de España*, 2018, Tesis de licenciatura, pp. 60

³¹¹ Dice Foucault “en la teoría y la práctica de la obediencia cristiana, el mismo que manda, en este caso el pastor, sea abad u obispo, no debe mandar por mandar, por supuesto, sino únicamente porque se le ha dado la orden de hacerlo. La prueba que confirma al pastor como tal es que rechaza el pastorado que tiene a su cargo. Lo rechaza porque no quiere mandar, pero en cuanto su rechazo puede ser la afirmación de una voluntad singular, es preciso que renuncie a él, obedezca y mande. De modo que tenemos una especie de campo generalizado de la obediencia que es característico del espacio donde se van a desplegar las relaciones pastorales”, en; Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 212-213

³¹² *Ibidem*, pp. 201-202

En lo anterior hay algo que ronda todo el análisis y es el hecho de que se observa, en el discurso del obispo, que “sus diocesanos” son vistos como parte de la “nación”, “iguales” a sus “hermanos” españoles, sólo a condición de una desventaja de “méritos”, es decir, una desventaja de virtud. Otra expresión de poder pastoral, el secuestro del rey, representaba discursivamente, la “orfandad” política, en este sentido, había que ayudar a la península y para esto era necesario el apoyo de los “hermanos” de las “Indias”, motivo por el cual se les señala en la misma condición de “existencia” como parte de la “nación católica”, es decir, como “hermanos”, pero no la misma condición política, puesto que se les señala en desventaja de “méritos”, en este sentido, “el donativo voluntario” servía para compensar la desventaja de sacrificios que se podían hacer como parte de la “nación” y en nombre de “nuestro amado Monarca”.

En el edicto se invitaba a socorrer a sus “hermanos” pedía clamar “al señor Dios de la misericordia” y no temer a “que nuestros Enemigos sean muchos y poderosos” puesto “que el brazo Omnipotente los destruirá, y nos cubrirá con su escudo impenetrable”. La salvación, en este caso, está dada a condición de socorrer a sus “hermanos” y de estar del lado de las causas nobles, ya que “ahora se pelean [no] [solo]” por “viles intereses la tierra, si no por la libertad de un Rey inocente, el más amado”³¹³ Hay que remarcar el hecho de que Fernando VII, aparezca ya en el discurso del prelado, sintomáticamente, como “el más amado”. Tenemos así dos elementos de transferencia en el discurso del prelado, por un lado, el dispositivo le sirve para establecer una tensión con su grey, lo que Foucault llamó “el lazo” de “la obediencia pura” y que tiene en su horizonte las expectativas de la salvación y, por otro lado, el obispo se posicionaba con incertidumbre frente a la reorientación de este horizonte de la salvación que se sitúa más allá de la guerra contra los franceses.

La relación que se establece a partir de la salvación figura en el edicto como una tensión que constantemente se invierte. De esta manera, del lado de las “buenas causas” por las que se sostenía la guerra, después de la libertad del “Rey inocente, el más amado”, estaban también luchando contra “nuestro Enemigo” [...] “por mantener ileso, y en todo su esplendor nuestra sagrada Religión, y por defender los justos derechos a nuestra libertad, y de nuestra

³¹³ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F. 4

[Monarquía], y de nuestra Patria”.³¹⁴ Encontramos aquí otro desplazamiento, las causas de la guerra señalaba eran la libertad del rey, “nuestra libertad, y de nuestra [Monarquía], y de nuestra Patria”, el obispo planteaba la guerra como una lucha por la “libertad” y en ese sentido, la aspiración de la guerra debía ser “mantener ileso, y en todo su esplendor nuestra sagrada Religión”. El “esplendor” de la “sagrada Religión” representaba la “luz” hacia la cual la guerra debía aspirar, en oposición a la oscuridad, representada por las “cuevas de ladrones, cuarteles de unas tropas desenfrenadas, y Almacenes de víveres, y municiones”.

Ambrosio Llano continúa diciendo que “no permitirá Dios, que ahora que peleamos por su causa falte a nuestros hermanos, aquel valor, aquel heroísmo, aquellos intrépidos con que favoreció a nuestros mayores, cuando peleaban por la suya”.³¹⁵ De nuevo vemos que la salvación y el triunfo de la guerra, estaban “asegurados” puesto que se peleaba por las causas de Dios. Estos mecanismos de transferencia y compensación se hacen evidentes en ciertos puntos del discurso del prelado, por ejemplo, cuando pide que:

Supla pues nuestra abundancia la escasez de aquellos cuyo valor, esfuerzo, y [sangre] suple por la nuestra. Ayudemos también mejorando nuestras costumbres, guardando la ley sabia de Dios y llorando nuestros pecados para que el Señor oiga con agrado nuestros suspiros, nuestros ruegos, y sean despachados favorablemente concediéndonos la victoria que tanto aclamamos. Si vosotros hicieris esto, que ahora os rogamus, resonara vuestro nombre con alabanzas dignas de vuestro mérito en los siglos venideros: España es reconocida por legítimos defensores de sus derechos, y su vida: El católico Rey Fernando, por sus más fieles vasallos: la Iglesia os acogerá entre sus verdaderos hijos; y Dios os dará un Reino Eterno”.³¹⁶

Enunciados como el anterior reflejan claramente el celo pastoral del obispo, aunque el tono exacerbado se reduce, sin embargo, lo que subyace es una relación sutil y compleja. El encadenamiento va desde suplir con “nuestra abundancia” a mejorar “nuestras costumbres, guardando la ley sabia de Dios” y “nuestros pecados”, para que “el Señor oiga con agrado nuestros suspiros, nuestros ruegos”. Para el obispo y en general para la religión cristiana, parece existir una afinidad especial por el sonido, al parecer, relacionado al tema de la vigilia. La tensión se establece en el momento en que el obispo dice que si “hicieris esto” [...] “resonará vuestro nombre con alabanzas dignas de vuestro mérito” y “la Iglesia os acogerá

³¹⁴ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F. 4

³¹⁵ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F. 4

³¹⁶ AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 5. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808. F. 5

entre sus verdaderos hijos; y Dios os dará un Reino Eterno” resalta, nuevamente, la cuestión de la salvación; el “Reino” de Dios como promesa.

El edicto que venimos trabajando es producto de las políticas de recaudaciones fiscales, por la guerra de 1808, que el virrey Garibay ordenó cobrar.³¹⁷ En Chiapas, el donativo se cobró entre octubre de 1808 y julio de 1809.³¹⁸ Ese mismo año fue el escenario idóneo para el desenlace de los conflictos del Intendente José Mariano Valero, que como vimos el 6 de octubre de 1808 se habían reactivado gracias a la *vacatio regis*.

2.5.- Entre la Suprema Junta Central y la Intendencia de Chiapas, 1809

El 23 de febrero de 1809 el obispo de Chiapas, le informaba por medio de una carta a Antonio Porcel sobre la “feliz” y “solemne” instalación de la “Junta Central Gubernativa de los Reinos de España, e Indias, como depositaria de la Soberana autoridad de N[uestro] muy amado Rey el Señor D[omi]n Fernando Séptimo, (a quien la Divina Mag[esta]d q[ue] nos lo preparó, nos guarde, restituya, y defienda de sus [impropios] enemigos todos)”, el obispo mencionaba la “casi” “uniformidad” de “votos” de los “representantes de estos Reinos con las formalidades del Juramento de amor, y fidelidad a la Religión, al Rey, y a la Patria”.³¹⁹ Es importante señalar que en 1809, Fernando VII aparece en el discurso del prelado ya como el “muy amado” a quien la “Divina Mag[esta]d” defiende de “sus [impropios] enemigos”.

Más adelante, en la misma carta dice que “En puntual observancia, y reconocimiento” de su “debida obediencia a tan justas como importantes resoluciones” y presentándose “en unión de los q[ue] componen al venerable Cabildo de esta mi S[an]ta Iglesia, le pasaré Certificación en forma de haberlo verificado para dar cuenta de su Magestad; proceder sin la menor dilación a ejecutarlo todo”, el obispo hacía especial hincapié en su “obligación” de “procurar con el mayor esmero se conserven estos Pueblos que hacen mi Grey, en toda quietud y sosiego” y reconocía “la debida subordinación y obediencia a nuestro legítimo soberano el Señor D[omi]n Fernando Séptimo”. Resulta ilustrativo que se hable de Fernando VII, constantemente, como el “legítimo soberano” y que se trate de insistir, en su legitimidad,

³¹⁷ Guillén Villafuerte, *Auxilios para el rey de España*, 2018, Tesis de licenciatura, pp. 56

³¹⁸ *Ibidem*, pp. 59

³¹⁹ AHDSC, carpeta. 5147, expediente, 23. Ciudad Real, 23 de febrero de 1809. F. 1

diciendo que es a “quien han proclamado con general satisfacción; y demostraciones nada comunes de amor y lealtad”.³²⁰

El discurso del prelado nos permite ver la distinción que señaló Michel Foucault entre el poder soberano y el poder pastoral. Según este autor, el poder pastoral “se orienta hacia la salvación (en oposición al poder político). Es oblativo (en oposición al principio de soberanía); es individualizante (en oposición al poder jurídico); es coextensivo y continuó con la vida; se vincula con una producción de verdad -la verdad del propio individuo”.³²¹ Como escribe el obispo, más adelante, su “obligación” era la de “procurar con el mayor esmero” la “quietud” “sosiego” “debida subordinación y obediencia” de su “Grey”, es decir, que la atención del prelado estaba dirigida a la gobernabilidad del rebaño. Para él, la “opresión, y efectos de impiedad, y de tiranía, que padecía nuestra España” eran producto de una “falsa amistad, y alianza del hombre Enemigo, y sus sanguinarios secuaces”.³²² Al parecer, nuevamente, Llano establece y entremezcla, en su discurso, los elementos de poder pastoral y la incertidumbre política provocada por el cautiverio del “muy amado” Fernando VII.

La crisis de soberanía política iniciada por la acefalía real, desde la experiencia episcopal de Ambrosio Llano, nos permite observar principalmente dos elementos. Primero, lo que Foucault llamó “la paradoja del pastor”, el llamado “*omnes et singulatim*”; “todos y uno por uno”, que se reproduce en el discurso del prelado a través de su “obligación” por “procurar” con el “mayor esmero”, la “quietud”, “sosiego” y “debida subordinación de su grey”.³²³ Segundo, tensionando el primer punto, la incertidumbre del obispo frente a la crisis política que se cristaliza en expresiones como la “opresión”, la “tiranía”, que sufre “nuestra España” por la “falsa amistad” del “hombre Enemigo, y sus sanguinarios secuaces”.

Esta preocupación, por dirigir a las almas de su diócesis, se encuentra durante todo su ministerio episcopal. Sin embargo, será más evidente la naturaleza paradójica de su discurso pastoral cuando, en 1813, con la amenaza de la entrada de las tropas insurgentes a Chiapas,

³²⁰ AHDSC, carpeta. 5147, expediente, 23. F. 2-3

³²¹ Foucault, *El sujeto y el poder*, 1988, pp. 232

³²² AHDSC, carpeta. 5147, expediente, 23. F. 2-3

³²³ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 157-158

el obispo, sea el único que permanezca en Tila mientras todos los demás huyen a refugiarse a Guatemala.³²⁴ Hay que recordar que la discursividad de los preladados implicaba, el sacrificio de estos por el “bien”, individual o general, del rebaño.³²⁵

Meses más tarde, el 20 de septiembre de 1809, se produjo la afrenta entre el entonces Intendente José Mariano Valero y los miembros del ayuntamiento, cuando el Intendente apresó al síndico, Antonio Gutiérrez Gallo, por “los delitos” de “polizón” y “desertor”, acontecimiento que requirió la atención del prelado.³²⁶ El 21 de septiembre el Ayuntamiento de Ciudad Real convocó a sesión de cabildo extraordinario, el único que no asistió a la sesión fue Valero, en ella, se había acordado apresar al Intendente.³²⁷ Estos sucesos, en contra de Valero, formaban parte de las acusaciones que había recibido desde 1805 que volvieron a tomar forma en octubre de 1808 y la crisis de soberanía política establecida fue el escenario idóneo para su trágico desenlace. Al parecer, fue el obispo quien le informó a Valero que se había organizado un movimiento público en su contra. Más tarde, ese mismo día mientras arrestaban al Intendente, sus hijos, fueron a pedirle apoyo al obispo que acudió al lugar, pero le impidieron el paso Luis Antonio García, Ignacio Armendáriz y “otros”.³²⁸

Producto de la economía de méritos sobre la que se desplazaba el discurso episcopal de Ambrosio Llano y después de los acontecimientos con Valero, al verse la Intendencia vacía, le ofrecieron el mando al obispo, que en un principio rechazó.³²⁹ Sin embargo, más tarde, en octubre, esto cambiaría. Al enterarse el gobierno superior del reino de Guatemala, sobre los acontecimientos de Chiapas, Antonio González, el entonces capitán general, derivó el caso a la Real Audiencia. El 2 de noviembre de 1809 la audiencia señaló que el capitán general debía nombrar a “un sujeto de carácter, rectitud e imparcialidad” que se hiciera cargo del mando de la Intendencia. Este comisionado tendría que liberar a José Mariano Valero.³³⁰

³²⁴ Inda y Aubry, *Los insurgentes y el Obispo de Chiapas*, 2010, pp. 50-51

³²⁵ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2006, pp. 158

³²⁶ Torres Freyermuth y Ávila Quijas, *El Ayuntamiento de Ciudad Real y el asesor letrado José Mariano Valero*, 2017, pp. 105-106

³²⁷ *Ibidem*, pp. 106

³²⁸ *Ibidem*, pp. 106-108

³²⁹ *Ibidem*, pp. 109

³³⁰ *Ibidem*, pp.115

Para esto se nombró a Prudencio Cozar, alcalde mayor interino de Totonicapán, en ese momento y mientras Cozar preparaba su arribo a Chiapas, el gobierno de la provincia estaría en manos del obispo.³³¹

El 3 de octubre de 1809 a través de una carta, el capitán general le comunicó a los miembros del ayuntamiento que había resuelto que “el Teniente Coronel D[o]n Prudencio de Cozar, Alcalde Mayor interino de Totonicapán, se constituya en esa Ciudad, y se encargue del mando en todos sus conceptos”, al mismo tiempo señalaba que mientras llegaba Cozar, el obispo Llano sería quien se encargaría de gobernar la Intendencia.³³² Días después, el 11 de octubre, Ambrosio Llano le responde y le señala estar informado sobre las acciones del capitán general respecto a su nombramiento como Intendente debido a los conflictos de Valero.³³³

A través de una carta dirigida al capitán general, Antonio González, el 30 de octubre el obispo aceptaba el cargo de gobernador interino. El prelado señalaba que desde el 17 de ese mes se le había comunicado por parte del Ayuntamiento y Alcalde el nombramiento del teniente coronel Prudencio Cozar, quien había aceptado el cargo y que, por ese motivo, había emprendido su viaje hacia Ciudad Real desde el 14 de octubre. El obispo no dudaba que ayudaría “a mantener el buen orden” y lograr “el cumplimiento de las citadas Providencias”.

³³⁴

En su carta el obispo menciona que por los oficios de 15 y 16 de octubre, daba cuenta de “haber tomado el mando” de ese “Gobierno e Intendencia en el día trece precedente, en los términos que se dignó V.S. confiar a mi inutilidad” y que al día “siguiente hice poner en libertad, como me lo previno bajo de la palabra de honor al Licenciado Valero Teniente Asesor Ordinario”. El obispo le informaba al capitán general que “intimándole [a] [Valero]

³³¹ *Ibidem*, pp.115

³³² AHDSC, carpeta. 5135, expediente, 15. F.1

³³³ AHDSC, carpeta. 5135, expediente, 15. F.2

³³⁴ AHDSC, carpeta, 5135, expediente, 9. F.1

de orden de V. S. emprendiese su marcha a esa capital vía recta sin demora alguna voluntaria con la escolta militar que necesitase para su viaje [...]”.³³⁵

Más adelante Llano daba la noticia de que Valero había salido de “esa ciudad en la mañana del veinte y cinco con toda su familia, y sin escolta alguna persuadido de no necesitarla bien que, en el pasaporte, que me pidió, y le concedí dos días antes, proviene se le diese este auxilio, donde lo pidiese con los demás necesario para hacer su viaje hasta esa capital”.³³⁶ El obispo reiteraba que, para él, lo importante era hacer que “sobreviviera” el “buen orden, sosiego y tranquilidad que se conserva en esta ciudad, y provincia, hasta el día”, señalaba que haría todo lo que fuera “posible para el desempeño” de “tan propia obligación mía, en justa emulación del beneficio ardiente zelo de V. S. que me inspiran sus propuestas providencias”.³³⁷

La documentación consultada, para este trabajo, indica que quien liberó a Valero fue el obispo Llano. Sin embargo, el trabajo de Torres Freyermuth y Ávila Quijas señala que fue Prudencio Cozar quien llegó en octubre a Ciudad Real.³³⁸ De cualquier manera, es de relevancia para interpretar la economía de méritos el hecho de que al primero al que se le ofreció el mando de la Intendencia fuera al obispo. Esto sumado a que él liberaría a Valero, nos ilustra el tipo de función política que desempeñaba el prelado; su fidelidad no podía cambiar aún si los tiempos parecían hacer inevitable esa transformación.

2.6.- Hacia el constitucionalismo gaditano y la guerra civil

En Chiapas a principios de enero de 1810, en una carta del obispo para su Cabildo les informaba que el rey y “a su nombre” [...]“la Suprema Junta de Gob[er]no de España e Indias” con fecha del “28 de septiembre de 1809” [...] “anula todos los antiguos Consejo, y tribunal de España, e Indias”. Por esta razón, Llano pedía a su cabildo, que “de las soberanas

³³⁵ AHDSC, carpeta, 5135, expediente, 9. F.1-2

³³⁶ AHDSC, carpeta, 5135, expediente, 9. F.2

³³⁷ AHDSC, carpeta, 5135, expediente, 9. F. 2

³³⁸ Torres Freyermuth y Ávila Quijas, *El Ayuntamiento de Ciudad Real y el asesor letrado José Mariano Valero*, 2017, pp. 116

resoluciones q[ue] comprende, las de el debido cumplimiento y de quedar de ella inteligenciado me de pronto aviso p[ar]a los efectos correspondientes”.³³⁹

Existe un desfase entre los acontecimientos de la península y su recepción en el territorio chiapaneco. Como acabamos de ver, en Chiapas, a principios de 1810, todavía se estaba hablando del establecimiento de la Suprema Junta Central. Como veremos, hacia los últimos meses de este año aún no quedaban claras las condiciones en que dicho organismo gobernaría en ausencia del rey. La Suprema Junta Central funcionó “entre el 24 de septiembre de 1808 y el 30 de enero de 1810” bajo un grupo que “pretendía ejercer la soberanía en nombre del rey” y que “luchaba por imponer su autoridad tanto sobre los militares como sobre las juntas provinciales”.³⁴⁰ El 31 de enero de 1810 se creaba el Consejo de Regencia, meses después, dicho consejo realizaría la convocatoria a las Cortes de Cádiz.³⁴¹

En Chiapas, el 3 de febrero de 1810, el obispo remitía dos documentos al deán y cabildo de la iglesia donde les informa sobre la comisión de “los sujetos q[ue] se ha servido S. M. nombrar para el despacho de los Empleos seculares, y Provisiones Ec[lesiásti]cas de España e Indias” y sobre “la admisión de la renuncia de la secretaría G[ene]ral de la Suprema Junta Central de Gob[ier]no, q[ue] ha hecho el Ex[celentísi]mo Señor D[o]n Martín de Garay vocal así mismo de d[ic]ha Suprema Junta a causa del quebranto experimentado en su importante salud”.³⁴²

El 28 de mayo a través de un edicto, el obispo convocaba a sus diocesanos a conceder “indulgencia Plenaria a todos los fieles” y “confesados” que “habiendo recibido la sagrada Eucaristía” realizarán la oración para “el jubileo” de “cuarenta horas” en los “días ocho, nueve y diez del próximo Junio en que se celebra en la Iglesia de N[ue]stra S[eñ]ora de la Caridad la Sacratísima imagen de Jesús Encarcelado”. La “indulgencia” se encuentra, en el edicto, dada al recibir la “Eucaristía” de esta manera la ceremonia del “Jesús encarcelado” opera como representación sagrada del cambio de época, representa el intento por establecer una posición legítima. La renovación que implica, para el cristianismo, la eucaristía, alude

³³⁹ AHDSC, carpeta, 4743, expediente, 23. F. 1

³⁴⁰ Hamnett, *La política española*, 2011, pp. 73

³⁴¹ *Ibidem*, pp. 76

³⁴² AHDSC, carpeta. 5141, expediente, 8. F. 1

en este caso, al encarcelamiento de Fernando VII y Pio VII. La cuestión del sacramento buscaba preservar una relación de “obediencia”, con el cambio de época, representada por la muerte y resurrección del “Jesús Encarcelado”. Cabe resaltar a la eucaristía como una forma de renovarse, de buscar la “luz”, frente a la oscuridad de la cárcel.

La relación de obediencia pura, entre el prelado y su rebaño, a partir del sacramento se establecía con este tipo de ceremonias, tanto el jubileo como la indulgencia son un puente hacia “la mortificación cristiana”. Dice al respecto Michel Foucault, “La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo”.³⁴³ Para seguir, con lo anterior, hay que observar cómo continúa el edicto pidiendo “implorar la divina clemencia por el remedio de las actuales necesidades de la Santa Iglesia, y de la Monarquía, por la libertad y defensa de las sagradas Personas de N[uestro] Padre el S[eñor] Pío 7º y de N[uestro] legítimo soberano el Señor Don Fernando 7º y por la paz, y tranquilidad de los Reinos de España e Indias y demás Cristianos.”³⁴⁴ Parece sintomático que la acción de “implorar la divina clemencia” sea, en primer lugar, por las necesidades de la “Santa Iglesia” y en segundo término se ponga a “la Monarquía”, siguiendo esta misma lógica, en el edicto también aparece en primer lugar “N[uestro] Padre el S[eñor] Pío 7º” seguido de “N[uestro] legítimo soberano”, curiosamente el enunciado termina pidiendo “la paz, y tranquilidad de los Reinos de España e Indias y demás Cristianos”, haciendo alusión a que todos los cristianos se encontraban “intranquilos” y “sin paz” debido al secuestro de “las sagradas Personas” de Pio VII y Fernando VII.

El 5 de julio de 1810 a través de una carta, el obispo le informaba al deán y cabildo de su iglesia que por medio de una cédula real del “24 del último febrero” el “secretario General Don Manuel Antonio Gómez” le había comunicado que “Su Majestad” y:

[...] en su nombre la Suprema Junta Central del Reyno resolvió establecer, y estableció un Consejo de Regencia compuesto de cinco Personas (una de ellas por las Américas) nombradas todas fuera de los individuos q[ue] componen la Junta, verificándolo en las dignas personas de los tres Ministros q[ue] expresa, y transfiriendo a este Consejo de Regencia, todo el Poder y Autoridad q[ue] ejercía la Junta Suprema sin limitación alguna por Real Decreto de 29 de

³⁴³ Foucault, *Omnis et singulatim*, pp, 116

³⁴⁴ AHDSC, carpeta. 4782, expediente, 21. F. 1

Enero de este año conforme al voto y deseo G[ene]ral de la Nación, mientras q[ue] por el Reyno junto en Cortes, se establezca otra clase de Gobierno.³⁴⁵

Como vimos, al principio de este apartado, la Suprema Junta Central fue disuelta el 30 de enero de 1810 su última orden, un día antes de su disolución, fue la convocatoria a Cortes, dicha convocatoria se perdió. De esta manera, debido al accidentado proceso de convocatoria, las Cortes se reunieron hasta septiembre de 1810. Sin embargo, en la carta del obispo ya se habla del futuro del “Reyno junto en cortes” que establecería “otra clase de Gobierno”. Se daba de esta manera, en el discurso del prelado, un cambio en su percepción temporal y se abría así un nuevo horizonte dominado por el constitucionalismo gaditano y la guerra civil.³⁴⁶

Ambrosio Llano trasladaba las cédulas al cabildo para que se cumpliera en lo que “pertenece dentro del territorio de n[ue]stra jurisdicción” y “esperando” su:

[...] celo, y amor a n[ue]stra Sagrada Religión a n[ue]stro legítimo soberano, y a la Patria, que bien enterado de lo dispuesto en ella, pondrá el mayor cuidado, y esmero en manifestar con sus ejemplos en todas ocasiones los justos sentimientos de fidelidad, observancia y obediencia que son debidos: que del mismo modo; prestara V. S. igual obediencia, y observancia a las ulteriores soberanas ordenes q[ue] recibiere, y se le comunicaren del nuevo Consejo de Regencia.³⁴⁷

Es importante identificar cómo el prelado tensa las relaciones pastorales con su cabildo. En su carta les señala que espera su “celo y amor” así como su atención para “el mayor cuidado, y esmero” al “manifestar con sus ejemplos” los “justos sentimientos de fidelidad, observancia y obediencia”. El dispositivo pastoral de transferencia e intercambio simbólico, se encuentra constantemente girando y entrelazándose con el rebaño, el cuidado y la “observación” sirven para establecer “la dirección de las almas” y “salvarlas” de la “oscuridad”.

³⁴⁵ AHDSC, carpeta, 5150, expediente, 7. F. 1

³⁴⁶ Los años que van de 1810 a 1815 forman parte de un tercer capítulo, como continuación de este trabajo, donde se contextualizará y analizará las transformaciones conceptuales, representadas por el constitucionalismo gaditano y la guerra civil, en el discurso del obispo Llano, desgraciadamente, por cuestiones de lineamientos académicos, ese tercer capítulo no se incluye en el presente texto.

³⁴⁷ AHDSC, carpeta, 5150, expediente, 7. F. 2

2.7.- Balance

Uno de los conflictos que se mantuvo, prácticamente, durante todo el obispado de Ambrosio Llano, fue el tema de la secularización de los curatos dominicos. Como vimos, en este capítulo, dentro de dicha orden religiosa y dentro de la jurisdicción chiapaneca existían opiniones e intereses encontrados. El caso del vicario general de los dominicos es un claro ejemplo de las divergentes opiniones respecto al tema. Los intentos por entorpecer el proceso de separación de la administración religiosa, los podemos encontrar en acciones como la de solicitarle a Matías de Córdoba que comprobará la capacidad de la región para solventar con decencia los gastos de la vida de los clérigos. Lo anterior parece contradictorio si pensamos que uno de los argumentos para buscar la separación, era la dificultad que representaba para la vida económica de Chiapas, el olvido en el que los tenía la administración guatemalteca. Quizás esa contradicción fue la que motorizó un tono sutil de ironía, cuando el fraile explicaba al obispo cómo había entendido que se efectuaría el proceso de separación de las provincias.

La actitud del obispo frente a este proceso de separación parece haber corrido con la misma suerte que los demás procesos a los que se confrontó. Si observamos, por ejemplo, que en 1803 cuando Ambrosio Llano arribó a la diócesis, unos meses antes había salido Córdoba con rumbo a España, al parecer, la interacción epistolar entre el fraile y el obispo era amena, lo que parece indicar, nuevamente, una actitud de templanza frente a los conflictos internos de la diócesis. Sin embargo, sabemos gracias a las cartas que el dominico le envió al obispo, desde la península, que este había redactado y enviado un “informe” donde apoyaba la separación administrativa promovida por el fraile. Dicho informe parece fue un aliciente que fomentaba la secularización y que se “formalizó” con un decreto que aprobaba la separación en 1807. Desgraciadamente, para el dominico, los acontecimientos de esos años lo vararon en la península, lo que le impidió regresar a Chiapas para darle seguimiento a la separación. Si el prelado estaba a favor o en contra de la separación administrativa de los conventos dominicos, es algo que mi investigación no alcanza a dilucidar. Matías de Córdoba regresó a Chiapas en febrero de 1810, en ese momento la diócesis ya se encontraba inmersa en procesos relacionados a la crisis de soberanía política.

Por otro lado, casi simultáneamente a la correspondencia con Córdoba, entre 1805 y 1808, el obispo se hizo cargo de la Junta subalterna que buscaba llevar a cabo el Decreto y la Instrucción para la Consolidación de vales reales. Como vimos, en Chiapas dicha Junta se instaló en junio de 1805. En las instrucciones para la Consolidación se nombraba al obispo y al Intendente como encargados para recaudar las cuentas. La actividad de Ambrosio Llano, en esos años, se vio absorbida por la Consolidación, hay que recordar que dicha recolección generó conflictos por los deficientes estados administrativos de los curatos. La administración deficiente se encuentra representada por los atrasos y prorrogas que le solicitaron al obispo para presentar sus informes.

Como nos indican las investigaciones de Guillén Villafuerte, la mayor parte de pagos se recibieron entre 1806 y 1807. Sin embargo, hay que recordar que el Intendente, Manuel Olazábal, murió en septiembre de 1806, lo que quiere decir que quien quedaría a cargo de estas recolecciones en la Intendencia era José Mariano Valero. Irónicamente, unos años antes, en 1805 Valero, en ese momento asesor letrado de Chiapas, se vio en medio de un conflicto encabezado por el intendente Olazábal, dicho conflicto género que Valero viajará a Guatemala para aclarar la situación, sin embargo, la muerte de uno de sus detractores lo haría regresar a Chiapas puesto que, en caso de morir el intendente, el mando pasaba a manos del asesor letrado. De esta manera, la Junta funcionó bajo el mando de dos intendentes diferentes que debían de colaborar con el obispo Llano, situación que seguramente se vio complicada por los acontecimientos de Valero. La Junta subalterna, en Chiapas, se suspendió el 9 de julio de 1808.

Esta situación nos indica que la actividad episcopal de Ambrosio Llano se vio dirigida, entre 1805 y 1808, por las exigencias que la Consolidación representó para el prelado en la diócesis de Chiapas. Para reforzar este argumento, cabe resaltar que entre 1805 y 1810 no se encontraron documentos que nos indiquen recorridos o visitas episcopales. Lo que encontramos, en el AHDSC entre esos años, son circúlales referentes a temas de plagas y epidemias que como vimos, al principio de esta investigación, fueron problemas que el obispo tuvo que atender durante todo su ministerio.

La correspondencia del obispo nos permite observar cómo transcurrieron esos años en la diócesis. Como le indican, en repetidas ocasiones, su hermano y su padre, aproximadamente

desde 1803 no recibieron cartas suyas. Sin embargo, la tenacidad de sus parientes en la península nos permite observar los diferentes ánimos con que se vivieron esos años de incertidumbre por las guerras, desde el estado precario en que vivía su familia, la muerte de la esposa de su hermano, hasta el deceso de su padre Juan Llano y, en 1808, impresiones sobre la crisis política, al parecer en un momento donde ya se había restablecido la comunicación marítima.

La correspondencia entre el prelado y su hermano, nos permite acceder a una mirada sobre los conflictos en la península. Entre los acontecimientos que encontramos relatados en las cartas de Isidro Llano, en un primer momento cuando aún no se producía la acefalía real, hallamos temas como la ocupación francesa en España y el motín de Aranjuez, lo cual nos indica que el obispo, al menos durante los primeros meses de 1808, contaba con una mirada panorámica de los conflictos políticos que asolaban al reino. Un segundo momento se presenta cuando Isidro Llano, le comenta que ya se encontraban incluso los obispos luchando por la defensa del territorio español. Lo anterior, seguramente, repercutió en la percepción del obispo frente a los conflictos por la soberanía. Como vimos en Chiapas y en Guatemala, en 1808, nadie sabía a ciencia cierta quién gobernaba en la península.

Muy diferente sería el tono de las misivas a partir de ese momento. Hay que recordar que la metáfora pastoral servía de fondo para la discursividad cristiana, lo que quiere decir que, si bien el poder pastoral se puede encontrar principalmente en el discurso episcopal, dicho poder pastoral era la retícula sobre la que se desplazaba el discurso religioso en general. El caso del arcediano de la iglesia catedral de Ciudad Real puede servir como ejemplo para ilustrar lo expresado anteriormente.

La carta del arcediano es uno de los documentos que nos permiten identificar cómo se reprodujo la crisis de soberanía, en Chiapas, a través de la reacción del discurso religioso. Las rogativas públicas, en este caso, tenían la función de congregar al rebaño. La relación de transferencia entre el prelado y el arcediano se establece cuando éste de manera sutil, le reclama por no haber intervenido con celebraciones de lealtad hacia Fernando VII. El religioso buscaba adelantarse a las expresiones con la intención de figurar en el panorama, esto se puede entender cuando señala su condición de único español europeo en el cabildo.

De esta manera, en su carta también podemos encontrar registros de ese estado de confusión que fue la crisis conceptual de 1808.

Una vez instalado el estado de confusión, en la diócesis de Chiapas, el obispo decidió tomar acciones. Como se puede observar, en el discurso de Ambrosio Llano se fueron transformando la imagen de Napoleón y de Fernando VII. En un principio Napoleón y los franceses figuran como tales, después, hacia 1809 estos ya figuran como “los enemigos” y Napoleón como “el malvado” o “el malévolo”. Por otro lado, Fernando VII pasa de ser el “legítimo soberano” a “el muy amado” o “el benévolo”. Lo anterior, nos muestra como el obispo oponía en las figuras de Fernando VII y Napoleón la dicotomía cristiana de bien y mal.

Desde una lectura metaforológica y pastoral esa dicotomía de bien y mal arroja fundamentalmente tres cosas al nivel del análisis del discurso. Primero, la incertidumbre política y su posicionamiento frente a dicha ambigüedad. En segundo lugar, un ejercicio pastoral de la conducción de las almas en momentos de incertidumbre política. Y, por último, encadenado a esta función de transferencia del poder pastoral, se encuentran rastros de la experiencia temporal del obispo. Lo anterior quiere decir, en este caso, que debemos observar cómo van apareciendo las dicotomías en su discurso. Dichas categorías tienen de fondo una relación con la luz y la oscuridad que reflejaría, en el caso de Ambrosio Llano, ese instinto primitivo de autoconservación que encuentra su mejor expresión en el posicionando político a través de las categorías amigo-enemigo.

Estos pares dicotómicos; amigo-enemigo, ellos-nosotros, luz-oscuridad, reflejan de fondo una transferencia de sentido en las formas de concebir la legitimidad. Desde este punto parece obvio, que, frente a un momento de incertidumbre política, el obispo buscaba legitimar su discurso de alguna manera, las metáforas le sirvieron para este fin. Sumado a esto, la amenaza francesa figura, en el discurso del prelado, como algo que cada vez se encuentra más cerca de “nosotros”, lo que refleja, claramente, el acortamiento del tiempo marcado por la aparición de acontecimientos novedosos y la sensación de estar bajo el umbral de época. La expectativa de un horizonte incierto.

En 1809 con la vacatio regis establecida, podemos observar cómo estas categorías opuestas se reconstruyen constantemente. A partir de esos años, Fernando VII, no dejará de figurar como “el muy amado” a quien “la Divina Majestad defiende” y Napoleón tampoco dejará de ser el “hombre Enemigo”. Resulta sintomático que, en la documentación del obispo, la palabra “Enemigo”, al referirse a Napoleón y los franceses, aparezca casi siempre con mayúscula, también que cada vez esos enemigos se van ubicando, en el discurso de Ambrosio Llano, en un escenario apocalíptico que toma diversas formas desde las ruinas, las cárceles, la oscuridad de la noche o las iglesias transmutadas en cuevas de ladrones.

Ese mismo año el obispo se vio envuelto en los conflictos políticos de la Intendencia. Como vimos en 1808 se reiniciaban los ataques contra Valero a través de pesquisas públicas que buscaban aprovechar el estado de confusión para mostrar a Valero como un traidor afrancesado. Sin embargo, como vimos en 1809, esos ataques tuvieron como desenlace el encarcelamiento del entonces intendente de Chiapas. La actitud del obispo, en el conflicto de Valero, fue conciliadora, buscaba como él mismo decía que “sobreviviera” el “buen orden, sosiego y tranquilidad”.

De esta manera, una de las primeras acciones de Ambrosio Llano como Intendente (a la espera de Cózar), fue liberar a Valero y permitirle viajar a Guatemala para resolver sus asuntos. Al parecer, el obispo fue intendente poco menos de un mes, puesto que a finales de octubre llegó Prudencio Cozar para hacerse cargo de la Intendencia de Chiapas. Sin duda, estos acontecimientos desde la cuestión de la secularización de los curatos dominicos, la Consolidación, el caso intermitente de Valero (primero entre 1805 y 1806 y después entre 1808 y 1809), así como la correspondencia con su familia, impactaron en la percepción del obispo frente a los primeros años de crisis de soberanía política representados por el secuestro de Fernando VII.

La crisis conceptual se haría patente en el discurso del prelado hacia 1810. Podemos observar, como ejemplo de esto, que en la documentación del obispo parece estar permeada por la confusión respecto a quién gobernaba en la península. Como mencionamos, en la recepción de los acontecimientos existe un desfase de tiempo con respecto a la instalación y cancelación de la Suprema Junta Central, lo mismo parece haber pasado con la instalación

del Consejo de Regencia. De esta manera, en la diócesis de Chiapas, la convocatoria a las Cortes de Cádiz fue una realidad hasta el 25 de diciembre de 1810.

Reflexiones finales

Los primeros años de la *vacatio regis*, en Chiapas, nos sirven en el presente texto, para ejemplificar, cómo desde un caso periférico, se pueden encontrar también las huellas de las mutaciones semánticas, de los años que están alrededor de 1808. Desde este punto parece importante señalar que, al menos para Blumenberg y Foucault, lo anterior era algo evidente. No es casualidad que ambos, para explicar sus perspectivas, recurran a “pensadores menores”. De esta manera, se puede entender que el presente trabajo cumple tres funciones principales, primero, sirve como una interpretación de la experiencia episcopal de Ambrosio Llano frente a la crisis de 1808, segundo, nos permite una aproximación a la experiencia en el cambio de época desde un caso periférico, tercero y último, el presente texto también puede ser leído como un ensayo que oscila entre el análisis pastoral, la historia conceptual y la metaforología sobre el discurso episcopal.

Dicho lo anterior, hay que tener presente que los cambios en el discurso del prelado son perceptibles, únicamente, si se observa cómo este obispo se instala en la diócesis de Chiapas y comienza a gobernarla años antes del periodo de crisis. Recapitulando sobre el discurso del obispo hay que señalar que se observa una apropiación de la tecnología pastoral hacia 1804, una vez que Ambrosio Llano inicia sus recorridos episcopales. Sin embargo, su actividad episcopal se encuentra atravesada por las problemáticas características de la diócesis: plagas, epidemias, contribuciones, secularización, evangelización y castellanización. Retos con los que Ambrosio Llano tuvo que lidiar durante todo su obispado y que, junto al ejercicio de su ministerio, se reflejan en los documentos históricos consultados.

Del análisis del discurso sobre la documentación del obispo se derivan una serie de elementos que es importante recapitular con el fin de señalar el tipo de transformación que se vivió en el periodo estudiado. Si bien Ambrosio Llano fue consagrado en 1801 y llegó a la diócesis de Chiapas en 1803, su discurso pastoral se percibe establecido una vez que realiza sus primeros recorridos episcopales. Por lo tanto, podemos deducir que el obispo buscaba contar con una mayor información sobre su grey para poderla comenzar a gobernar desde la pastoral. Ello resulta un rasgo distintivo de la forma en que el obispo ejercía su ministerio episcopal; una actitud de templanza que estará presente en el discurso del prelado durante todo su obispado, tanto en el apego por las directrices del Concilio de Trento en sus

documentos episcopales, como en la manera de reaccionar a las noticias del secuestro de Fernando VII.

Como vimos en el capítulo I, las visitas episcopales fueron ejecutadas en los primeros meses de 1804, entre febrero y marzo. Previo a esos años no se encontraron en el AHDSC cartas pastorales que nos indiquen de parte del obispo un ejercicio de poder pastoral. Sin embargo, ello no impide tener conocimientos sobre la actividad que realizaba el obispo durante esa temporalidad. Las visitas episcopales del obispo se suspendieron, al menos así lo indica la documentación, entre abril y octubre de ese mismo año, quizás debido al periodo de lluvias que, como vimos, un par de años antes, en 1802, había retrasado la llegada del obispo a Chiapas.

Muy diferente es el tono con que el obispo se dirige a su grey durante el mes de noviembre de 1804. De esa visita episcopal es de la única que se tiene una carta pastoral de Ambrosio Llano; documento en el que se encuentra indicios importantes de cómo el obispo puso en marcha su gobierno episcopal. En ella encontramos indicios de lo que Michel Foucault llamó el dispositivo del examen y la dirección de conciencia que tenía la finalidad de establecer una relación de obediencia pura entre el pastor y las ovejas. Así, el análisis documental muestra el intento del obispo de regular, a partir del discurso pastoral, la multiplicidad en movimiento que era su rebaño.

Hay que tener presente que estos elementos en el discurso del obispo, no tienen un desplazamiento lineal, sino que, más bien, son de naturaleza traslaticia porque cumplen la función de transferir méritos, responsabilidades y la promesa de la salvación. De esta manera podemos observar; la economía de méritos que opera de fondo para la transferencia de responsabilidades, en la discursividad del prelado, como parte de la enseñanza integral que, simultáneamente, establecía el lazo de obediencia pura, lo que vimos con Foucault como el principio de correspondencia alternada.

Otro de los documentos relevantes, para el presente trabajo, es el edicto con el que acompaña su carta pastoral. En él continúa estableciendo esa relación de obediencia pura a través de la confesión y el sacramento. Resulta significativo que, en dicho edicto, Llano asimile a la capacidad de ser tentado con el uso de la razón. Estamos, en este punto, frente a

lo que Foucault denominó como la “apatheia cristiana”, la renuncia a toda voluntad propia. Como este mismo autor ha señalado, para que el pastor pudiera modular la identidad y la conducta cristiana, este tenía que establecer un lazo de “obediencia pura” con sus ovejas, esto lo establecía a través tanto del “principio de la inversión del sacrificio” que sentaba las bases para el dispositivo de “examen y dirección de conciencia” como de su relación con la verdad, en este sentido, la llamada “enseñanza integral”, era, en última instancia, la que sentaba las bases para la “apatheia cristiana”; la renuncia a toda voluntad propia y “el ponerse en las manos de alguien solo porque es alguien”.

El último documento, para el análisis sobre el discurso episcopal de Ambrosio Llano en el primer capítulo, es la copia de una circular, independientemente de su estatuto, dicho documento se nos presenta como una fuente de información rica en contenido pastoral. Esta circular contiene, principalmente, lo que Foucault llamó “el examen y la dirección de conciencia”. Este elemento lo encontramos también desde la carta pastoral, en él podemos observar, con mayor especificidad, la modulación de la identidad cristiana a través del dispositivo pastoral. El obispo señala, sintomáticamente, que buscaba “la salud de las Almas”, en este sentido, podemos observar que el ministerio episcopal se presenta como un ejemplo de caridad religiosa. Como mencionamos, unas líneas antes, el dispositivo del examen y dirección de conciencia tenía la función de modular la identidad cristiana, pero también cumplía, de manera inversa, con la función de modular el discurso del pastor de acuerdo a las necesidades y cuidados requeridos por el rebaño.

El segundo capítulo, en la primera sección, busca funcionar como una explicación de los conceptos básicos desde donde se realizó el trabajo documental. La segunda sección, de este capítulo, busca contextualizar la actividad episcopal de Ambrosio Llano entre los años posteriores a sus primeros recorridos episcopales y los días previos a la *vacatio regis*, entre 1805 y 1808. Como vimos, después de sus recorridos pastorales en 1804, al parecer, según lo permite saber la documentación episcopal, no realizó otra visita hasta 1813, a la salida de los insurgentes novohispanos de tierras chiapanecas, sin embargo, dicho acontecimiento no se incluye en el presente trabajo. Por otro lado, la documentación y la historiografía sobre las primeras décadas del siglo XIX parecen indicar que el obispo se vio absorbido, principalmente, por los conflictos dentro de la diócesis generados por la evangelización de

los lacandones, la separación administrativa de las provincias dominicas y por la Consolidación de vales reales. Esta última fue, quizás, la que más conflictos le generó a la administración episcopal de Ambrosio Llano en Chiapas durante esos años.

La Consolidación de vales reales, como vimos en la segunda sección del capítulo II de este trabajo, generó un cambio sustancial en la actividad episcopal del prelado. Dado que la organización diocesana era “deficiente”, el obispo tuvo que intervenir para exigir las recaudaciones a sus párrocos, que “aprovechándose” de la “deficiente” administración de la diócesis buscaron constantemente retrasar este proceso. De esta manera, dado que la Consolidación fue abolida hacia el final de la primera mitad de 1808, podemos observar que la atención del prelado gradualmente se vio absorbida por los conflictos en la península y su repercusión en la región chiapaneca.

Simultáneamente a los años de la Consolidación, podemos observar a través de la correspondencia del prelado que se mantenía al tanto de los acontecimientos a nivel mundial. Por ejemplo, en la correspondencia con su familia encontramos, a través del testimonio de su hermano y su padre, una visión de los acontecimientos peninsulares; desde el motín de Aranjuez hasta una descripción bastante detallada del encarcelamiento del hasta entonces “príncipe de la paz”, Manuel Godoy. Como vimos, en esta sección del trabajo, aproximadamente entre 1803 y 1808, el obispo tuvo problemas para comunicarse regularmente con su familia que se encontraba en Rueda, España. Hacia 1807 en una carta, Manuel Llano, el hermano del obispo le informaba que, hasta ese momento, no habían recibido noticias suyas y que por esta razón había dudado en seguir enviándole correspondencia pues no tenía la certeza de que la estuviera recibiendo, la anterior indica que, si el obispo recibía las cartas de sus familiares en la península, lo mismo no se puede decir para ellos. Ese mismo año, podemos deducir a partir de las fechas contenidas en la correspondencia, murió el padre del obispo; Juan Llano. Este último se había enfermado desde los últimos meses de 1803, así se lo hacía saber a su hijo en una carta donde también le informaba de las condiciones precarias en las que vivían por esos años, tiempo después, al parecer, Juan Llano logró restablecer su salud, al menos así lo indica la correspondencia del prelado hacia 1805, donde también le informa que no tenía noticias suyas. Sin embargo, sin

saber de su hijo y en condiciones precarias, Juan Llano falleció en los primeros días de febrero de 1807.

La confusión respecto a los conflictos peninsulares, se puede percibir desde las dificultades para establecer la comunicación alrededor de esos años, el caso del obispo y su familia es un ejemplo de esto. Como vimos, entre 1807 y 1808, Manuel Isidro Llano le señaló en repetidas ocasiones, en diferentes cartas, la muerte de su padre. Sin embargo, en los primeros meses de 1808, aunque le seguía señalando el descenso de su padre, la correspondencia se encuentra impregnada por los conflictos peninsulares que derivaron en la intervención francesa y en las abdicaciones de Bayona.

El segundo capítulo, en la tercera sección, cómo vimos está centrado en los años de la *vacatio regis* en Chiapas, entre 1808 y 1809. Se puede observar que, en esa sección del capítulo, el análisis pastoral comienza con la carta del arcediano de la iglesia de Ciudad Real. Hay que recordar que, si bien los obispos parecen ser los portadores privilegiados de la tecnología pastoral, dicha función también la podían ejercer, aunque no con la misma especificidad, los religiosos en general, en otras palabras, hay que decir que la metáfora pastoral era la base para la discursividad religiosa en el antiguo régimen, era “el caldo de cultivo” de aquella época. En la carta del arcediano se pedía hacer rogativas públicas, para lo cual este recalca su calidad de “único español europeo” en el cabildo eclesiástico. Es interesante observar cómo Batres tensa de manera inversa el discurso pastoral, al reclamarle al obispo por su silencio frente a las “críticas circunstancias”, lo ilustra como “el rebaño” que espera “el silbido de su pastor”. Es importante mencionar que en la carta se encuentran ya indicios del estado generalizado de confusión, una forma diferente de entender el proceso de crisis conceptual.

De esta manera, la experiencia episcopal de Ambrosio Llano frente a la acefalía real arroja cosas interesantes que vale la pena recapitular. En este periodo, en el discurso del obispo, encontramos entrelazados, principalmente, dos elementos. Por un lado, el poder pastoral y, por otro lado, pero encadenado a este elemento, una sensación de incertidumbre política despuntada por el desplazamiento del horizonte de la salvación cristiana. Como vimos esa preocupación del obispo por las circunstancias del reino tomará forma en los cambios que experimentan las figuras de Napoleón y Fernando VII. Napoleón en un principio figuraba

como el emperador de los franceses o simplemente por su nombre, pero conforme la situación de incertidumbre cobra fuerza, “el emperador de los franceses” pasa a figurar cómo el “malvado”, el “malévolo”, el “traidor” y, constantemente, como el “Enemigo”. Por otro lado, Fernando VII pasa de figurar por su nombre a gradualmente convertirse, en el discurso del obispo, en el “soberano”, el “legítimo soberano”, “el amado”, “el muy amado”, entre otros. Estas “dicotomías” se refieren a las “categorías antitéticas” de la “Histórica” y son elementos que nos sirven de índice para descifrar la experiencia temporal del prelado. Podemos observar, en ese lapsus donde aparecen dichas categorías, la manera en que el prelado se va orientando en el mundo a través de estos pares antitéticos que constantemente van mutando y que le sirven de sustituto en un momento de incertidumbre política. En este punto observamos lo que Hans Blumenberg denominó cómo “el problema del paso”; el momento en que se percibe, desde el discurso del obispo, el intento de posicionarse legítimamente frente a una realidad inédita.

Entre los dos elementos, poder pastoral y experiencia temporal, que se destacan del análisis del discurso sobre la documentación disponible del obispo Llano, podemos percibir una suerte de entrelazamiento. Lo anterior quiere decir que, en sus primeros años de ministerio, podemos observar cómo gradualmente el obispo despliega el dispositivo pastoral que le servirá para ejercer su poder dentro de la diócesis de Chiapas. Dicho despliegue del dispositivo se puede apreciar en la carta pastoral, en el edicto que la acompaña y en la última circular de 1804, que analizamos en el primer capítulo. En esos documentos observamos algunos lugares comunes del poder pastoral. En el caso de la relación con la salvación encontramos, por ejemplo, lo que Foucault llamó el “principio de responsabilidad analítica”, a través de la constante preocupación por la distribución de sus ovejas. También se hace presente la relación pastoral con la ley a través del lazo de obediencia pura, que se establecía casi simultáneamente al dispositivo de examen y dirección de conciencia, lo que nos conduce, en el discurso de Ambrosio Llano, a la relación pastoral con la verdad, estos dos elementos quedan ejemplificados cuando el obispo pide que se denuncien a través de la confesión los pecados públicos, esa serie de pecados públicos son lo que, en última instancia, permiten al prelado modular la identidad cristiana de su grey y que al mismo tiempo actuaban modulando

su discurso. De esta manera podemos observar cómo, hacia 1808, el discurso episcopal de Ambrosio Llano se ve desplazado por los acontecimientos en la península.

En ese momento, cuando la crisis conceptual provocada por el secuestro del soberano se hace presente en el discurso del prelado, podemos observar las huellas de la experiencia temporal de Ambrosio Llano. Lo anterior deja de parecer casualidad si pensamos que, tanto la analítica pastoral como la historia conceptual, sitúan en el centro de sus intereses analíticos “el horizonte de expectativas” y que, para el caso del obispo Llano, estamos hablando de “las esperanzas de salvación cristiana”. Esto nos conduce a lo que Koselleck llamó “el acortamiento del tiempo” y en este sentido, hay que señalar que, en el discurso del prelado, podemos observar un sentimiento de refundación indicado por la “experiencia apocalíptica” y esto nos dirige, ahora desde Blumenberg, a la experiencia de incertidumbre política desde la mirada del obispo de Chiapas. En efecto, como ha señalado la historiografía conceptual reciente, la experiencia temporal que puede ser estudiada desde el trabajo de Koselleck cobra sentido historiográfico si se le observa con Blumenberg, desde la metaforología, puesto que el momento al que nos remite no es descifrable a través del análisis conceptual, en la medida en que no son conceptos lo que emerge de ella, sino más bien metáforas como “imágenes” y “representaciones” de situaciones límite, donde aparecen los pares antitéticos que le sirven de brújula al obispo para orientarse en un mundo en transformación.

Como vimos, una vez que el obispo realiza una serie de operaciones “in-conceptuales” para articular el sentido de la realidad emergente, en su discurso, se nos presentan de manera clara los titubeos por legitimar sus acciones frente a la incertidumbre política. En este punto, es importante reiterar, se percibe un desplazamiento del horizonte de expectativas salvíficas del obispo, este pasa de modular la identidad y el comportamiento de la feligresía a situarse tras el horizonte de la guerra contra los franceses. Desde este momento la salvación estará mediada por el tipo de participación dentro del conflicto, como vimos, por la naturaleza de los documentos que se analizaron entre 1808 y 1810, se buscaba que dicha participación fuera en especie, es decir, la salvación estaba justificando los donativos y las contribuciones por la guerra. En este punto podemos observar, nuevamente, un giro en el discurso del prelado. Al principio de este trabajo pudimos observar, en la documentación episcopal, el despliegue de la tecnología pastoral orientada a la gobernabilidad de la diócesis. Más adelante, hacia 1808

cuando la crisis de soberanía política se hace patente en el discurso del prelado, encontramos registros de su experiencia temporal y de sus pasos frente a ese momento de incertidumbre. Una vez atravesado ese umbral, observamos un retorno al ejercicio del poder pastoral en el discurso de Ambrosio Llano, con la diferencia, esta vez, de que el horizonte de expectativas cristiana había ya sufrido una modificación sutil, estas pasaron de modular la identidad cristiana a justificar las acciones de “nuestras Armas Católicas”. Es decir, cualquiera que aspirará a la redención tenía que demostrar su fidelidad a través del apoyo a la guerra contra el “Enemigo francés”.

De esta manera se entiende que el análisis del discurso episcopal, desde una mirada metaforológica, arroja principalmente la manera en que el obispo experimentó, en un sentido amplio, la crisis de soberanía política. Cómo vimos el análisis sobre un actor, en este caso el obispo de Chiapas, no nos permite observar un cambio significativo en las metáforas absolutas cómo en el caso de la metáfora pastoral, ni sus rearticulaciones en ese periodo, sin embargo, nos ayuda a interpretar cómo Ambrosio Llano a través del uso de los escenarios apocalípticos va intentando asir la realidad emergente. En este sentido, la mirada metaforológica al discurso del obispo nos permite ir desglosando como el prelado utiliza una serie de imágenes, como las de las cárceles, las cadenas, las ruinas, las cuevas, entre otras, para exteriorizar su experiencia y conducir a su rebaño por “las buenas pasturas”.

Es importante señalar que el análisis conceptual, no permite interpretar la experiencia histórica, al menos del sector religioso. La analítica pastoral, en este caso, nos sirve para identificar cómo el prelado ejercía el poder sobre su diócesis y la metaforología nos ayuda a interpretar como, este actor de antiguo régimen, reaccionó frente a los acontecimientos inéditos de la península. En este cruce de miradas se puede situar el hecho de que mientras avanza el tiempo, en el discurso del prelado, se hace evidente lo que Foucault denominó cómo “la paradoja del pastor”. Está cobrando mayor fuerza hacia 1813, cuando el obispo decide refugiarse en Tila a la llegada de los insurgentes novohispanos a Oaxaca, sin embargo, esas problemáticas requieren una tematización aparte.

Archivos consultados

AHDSC Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal (San Cristóbal de las Casas, Chiapas)

Bibliografía citada

Belaubre, Christophe

2008 *El traslado de la capital del Reino de Guatemala (1773-1779). Conflicto De Poder Y Juegos Sociales*, Revista De Historia, 57-58, pp. 23-61.
<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/1754>.

Belaubre, Christophe

2015 *El orden católico frente al desafío de las Luces en el Reino de Guatemala (1779-1808)*. Relaciones. Estudios de historia y sociedad, 36 (144), pp. 119-149.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018539292015000400119&lng=es&tlng=es

Belaubre, Christophe

2016 *Los sermones en el reino de Guatemala: un objeto para la historia social y política*. Diálogos Revista Electrónica de Historia, 17 (1), pp. 87-126.
<https://dx.doi.org/10.15517/dre.v0i0.25730>

Betancourt Martínez, Fernando

2018 *Metaforología, metafórica e inconceptualidad: una perspectiva epistemológica*, Historia y grafía, (50), 123-151,
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-09272018000100123&lng=es&tlng=es.

Blumenberg, Hans

2018 *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, España, Editorial Trotta, Segunda edición.

Bonfil, Miranda

2021 *El Prometeo de Blumenberg. Apuntes sobre el debate de la secularización*, en: Ricardo Laleff Ilieff /Gonzalo Ricci Cernadas (Coords.). *Hans Blumenberg, pensador político: lecturas a cien años de su nacimiento*. 1a ed. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2021. Libro digital, PDF.

Carvalho, Alma Margarita

1994 *La ilustración del despotismo en Chiapas, 1774-1821*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Castorina, Franco

2021 *La metáfora de la secularización: Hans Blumenberg y la Teología Política de Carl Schmitt*, en; Ricardo Laleff Ilieff /Gonzalo Ricci Cernadas (Coords.). *Hans Blumenberg, pensador político: lecturas a cien años de su nacimiento*. 1a ed. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2021. Libro digital, PDF.

Chignola, Sandro

2007 *Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck*, Isegoría, (37), pp. 11–33. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2007.i37.107>

Domínguez Reyes, José Gabriel

2016 *El bienestar de la Iglesia y el Estado: La gestión episcopal de Francisco Polanco, obispo de Chiapas (1777-1784)*. Tesis de doctorado. El Colegio de Michoacán, A. C. Centro de Estudios Históricos. Zamora, Michoacán. <http://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/165>

Dym, Jordana

2007 *Soberanía transitiva y adhesión condicional: lealtad e insurrección en el Reino de Guatemala, 1808-1811*. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, 9 (18), pp. 196-219. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28291810>

Fernández Sebastián, Javier

S/F *Construir el “idioma de la libertad”. El debate político-lingüístico en los umbrales de la España contemporánea*, en; <https://www.ucm.es/data/cont/docs/297-2013-07-29-7-02.pdf>

Fernández Sebastián, Javier

2008 *La crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual?* en; Alfredo Ávila y Pedro Pérez Herrero, eds. *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*, México: UNAM- Universidad de Alcalá.

Fernández Sebastián, Javier

2014 *Historia, historiografía, historicidad. Conciencia histórica y cambio conceptual*, en; http://www.javierfsebastian.com/wp-web/wp-content/uploads/2014/10/JFS_Historia_Historiograf%C3%ADa_Historicidad_2014-copia.pdf

Fernández Sebastián, Javier

2021 *Historia conceptual en el Atlántico Ibérico. Lenguajes, tiempos, revoluciones*, España, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel

2017 *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, México.

Foucault, Michel

2006 *Seguridad, territorio, población*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel

1988 *El sujeto y el poder*. En: Rabinow, Paul y Hubert Dreyfus. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Universidad Nacional Autónoma de México. Colección Pensamiento Social.

Foucault, Michel

2016 *Tecnologías del yo*, España, Paidós.

Fragio, Alberto

2013 *Blumenberg y Foucault: El análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política*. Universitas Philosophica, 30 (60), pp. 83-98. Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10783>.

Fragio, Alberto

2012 *Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 29 (2), pp. 649-681. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n2.40704.

García Ugarte, María Eugenia (coord.)

2018 *Ilustración católica, ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829). Tomo I. Región centro*. Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de México. Versión digital

García Ugarte, María Eugenia (coord.)

2018 *Ilustración católica, ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829). Tomo II. Región Occidente, Sur y Norte*. Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de México. Versión digital.

Guerra, François Xavier

2010 *Modernidad e independencias, Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica Mapfre.

Guillén Villafuerte, José Javier

2018 *Auxilios para el rey de España. Fiscalidad extraordinaria y sociedad en una época de guerras atlánticas. La intendencia de Chiapas, 1780-1821*. Tesis de licenciatura. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Guillén Villafuerte, José Javier

2018 *Guerras imperiales, donativos patrióticos y pueblos de indios en Chiapas, 1780-1814*. Fronteras De La Historia, 23 (1), pp. 128–161. <https://doi.org/10.22380/20274688.314>.

Hamnett, Brian R

2011 *La política española en una época revolucionaria, 1790-1820*, México, Fondo de Cultura Económica.

Inda, Angelica y Andrés Aubry

2010 *Los insurgentes y el Obispo de Chiapas 1810-1815, correspondencia de Ambrosio Llano*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas.

Koselleck, Reinhart

1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, España, Paidós. 1º Edición.

Koselleck, Reinhart y Hans Georg Gadamer

1997 *Historia y Hermenéutica*, Paidós. 1º Edición. Versión digital.

Koselleck, Reinhart

20001 *Los estratos del tiempo: estudios sobre historia*, España, 1º Edición.

Koselleck, Reinhart

2003 *Aceleración, prognosis y secularización*, España, Pre-textos, 1º Edición.

La Parra, Emilio

2007 *De la disputa cortesana a la crisis de la monarquía. Godoyistas y fernandinos en 1806-1807*. Cuadernos de Historia Moderna. Anejos, 6, 255-267.

La Parra, Emilio

2001 *Godoy, prisionero de Fernando VII (marzo-mayo de 1808)*. Universidad de Alicante. Revista de Estudios Extremeños, 57 (3), pp. 873-892. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0p1m2>.

M. Laughlin, Robert

2001 *La gran serpiente cornuda ¡Indios de Chiapa, no escuches a Napoleón!*, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Unam.

Manzullo, Gonzalo

2021 *Secularización y modernidad en la obra de Hans Blumenberg: técnica y realidad*. en; Ricardo Laleff Ilieff /Gonzalo Ricci Cernadas (Coords.). *Hans Blumenberg, pensador político: lecturas a cien años de su nacimiento*. 1a ed. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2021. Libro digital, PDF.

Palti, Elías José

2004 *Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad*, Ayer, revista de historia contemporánea, 53 (1), pp. 63-74, https://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/53-3-ayer53_HistoriaConceptos_Fernandez_Fuentes.pdf

Palti, Elías José

2007 *El tiempo de la política, el siglo XIX reconsiderado*. Argentina. Editorial Siglo XXI.

Palti, Elías José

2008 *Pensar históricamente en una era postsecular. O el fin de los historiadores después del fin de la historia*. En; Sánchez León, Pablo y Jesús Izquierdo Martín (eds.), *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*, España, 1º Edición.

Palti, Elías José

2011 *Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje*, En; Fernández Sebastián, Javier y Gonzalo Capellán (eds.), *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, 1º Edición.

Palti, Elías José

2018 *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo VII*. Fondo de Cultura Económica. Argentina

Pérez Puente, Leticia

2010 “*El obispo. Político de institución divina*”. En: María de Pilar Martínez López-Cano, (coordinadora). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación. México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Versión digital.

Pérez Vejo, Tomás

2010 *Elegía criolla, una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*, México, Tusquets, 1º Edición.

Ríos Zúñiga, Rosalina

2018 *Ilustración, independencia e instrucción pública en Chiapas: Fray Matías de Córdova, 1766-1828*. Revista Mexicana de Historia de la Educación, 6 (12), pp. 138-168.

Sánchez Mora, Alexánder

2017 *Guatemala por Fernando Sétimo: Crisis dinástica, juegos de lealtad y afirmación del poder local en una relación de fiestas*. Revista De Historia, (75), pp. 155-182. <https://doi.org/10.15359/rh.75.5>.

Sánchez Mora, Alexánder

2018 *El fasto de la continuidad dinástica en el antiguo Reino de Guatemala: Las proclamaciones y juras de Fernando VI a Carlos IV*, Bibliographica Americana Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales, 14 (14), pp. 56-71.

Tomás Ferreyra, Ricardo

2021 *Reinhart Koselleck y Hans Blumenberg ante la Begriffsgeschichte. Historicidad, exemplum y pretensiones de verdad*, en: Ricardo Laleff Ilieff /Gonzalo Ricci Cernadas (Coords.). *Hans Blumenberg, pensador político: lecturas a cien años de su nacimiento*. 1a ed. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2021. Libro digital, PDF.

Torres Freyermuth, Amanda Úrsula y Aquiles Omar Ávila Quijas

2017 *El Ayuntamiento de Ciudad Real y el asesor letrado José Mariano Valero. Conflicto político en vísperas de la Independencia, 1804-1809*, *Signos históricos*, 19 (38), pp. 88-137, en; http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-44202017000200088&lng=es&tlng=es.

Villacañas Berlanga, José Luis

2003 *Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos*, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 11-12 (6), <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/45868>

Villacañas Berlanga, José Luis

2007 *Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media*, *Isegoría*, (37), pp. 81-96. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2007.i37.110>

Villacañas Berlanga, José Luis

2009 *Dificultades con la Ilustración*, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 11(21), pp. 27-43. ISSN: 1575-6823. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28211600002>

Villacañas Berlanga, José Luis

2016 *Modernidad, capitalismo e irreversibilidad*, *Conceptos históricos*, 2 (3), pp. 16-69, <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/conhist/article/view/30/16>

Von Wobeser, Gisela

2006 *La consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808*, *Historia Mexicana*, 56 (2), pp. 373-425. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60056201>

Viqueira, Juan Pedro

2017 *Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821)*. *EntreDiversidades*, 1 (9), pp. 147-207. <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.a05>.

Anexos

Tabla de documentos			
ARCHIVO HISTÓRICO DIÓCESANO DE SAN CRISTÓBAL			
Año	Carpeta	Expediente	Sinopsis
1801			
	5125	11	Consulta para la provisión del Obispado de Chiapa. Madrid, 23 de febrero de 1801. Se adjuntan 2 cartas referentes a los problemas que causan los barcos ingleses en los puertos españoles, y a la designación de Ambrosio Llano como obispo de Chiapa.
	5127	1	Real cédula en la que se nombra al doctor Ambrosio Llano obispo de Ciudad Real de Chiapa. Aranjuez, 14 de junio de 1801
	4586	1	Expediente formado a raíz de la propuesta que hacen los conventos de Chiapas para que se separe la provincia de San Vicente de Chiapas. Año de 1801
1802			
	5127	7	Certificado de Joaquín José Calvo en el que hace constar que se despacharon las bulas de la consagración de Ambrosio Llano como obispo de Chiapa. Nueva Guatemala, 31 de agosto de 1802.
	5129	25	Carta del obispo Ambrosio Llano al deán y Cabildo de Chiapa en la que le informa que remite las bulas de su consagración para que tomen posesión del Obispado a nombre de él. Nueva Guatemala, 3 de septiembre de 1802.
	2920	2	Expediente sobre la conquista o evangelización de los lacandones por el lado de Palenque, y de los ixtatanes (El Petén). Se menciona que se podría encargar a fray Luis García, provincial mercedario. Finalmente, se

			menciona que para liberar el expediente se deben poner de acuerdo con los conquistadores mercedarios y con el obispo Ambrosio Llano. Año de 1802.
	4716	7	Legajo de circulares referentes a: minería, cofradías, Cortes de Cádiz, sínodos, plagas, sanidad, epidemias, escasez de granos, repartición de ganado, bienes eclesiásticos, capellanías, haciendas, orfanatos, donativos para la guerra entre España y Francia, reglamento para evitar la propagación de los ideales franceses en América, y contribuciones para el ramo de Cruzada. 1802-1812.
	3473	34	Circular enviada por el obispo Ambrosio Llano a los curas, para informar que remite 5 ejemplares sobre la instrucción para exterminar la plaga de langosta, a fin de que disminuya la escasez de comestibles. Ciudad Real, 15 de febrero de 1802.
	5129	13	Carta de Ramón de Ordóñez y Aguiar al obispo Ambrosio Llano en la que le informa cuáles fueron los pueblos afectados por la plaga de langosta. Hacienda de la Herradura, Chiapa, 2 de agosto de 1802.
	5129	27	Carta del obispo Ambrosio Llano a Ramón Ordóñez y Aguilar en la que lo felicita por las acciones que tomó para exterminar la plaga de langosta. Nueva Guatemala, 3 de septiembre de 1802.
1803			
	5131	113	Carta de fray Juan Nepomuceno Martínez al obispo Ambrosio Llano en la que le informa que los miembros de la comunidad se congratulan por el arribo de su ilustrísima. Guatemala, 3 de mayo de 1803.

	5131	124	Carta de fray Matías de Córdoba y Ordóñez al obispo Ambrosio Llano en la que se disculpa por no haberlo esperado y llegar a la corte sin escuchar el consejo del gobernador del Obispado. Madrid, 21 de mayo de 1803.
	5136	52	Carta de Juan Llano al obispo Ambrosio Llano en la que le comunica que no ha llegado el barco, le menciona que entregó a la viuda el dinero para sus gastos. Le informa sobre las vacantes que hay en ese obispado. Cádiz, 13 de marzo de 1803. Incluye una carta dirigida a Juan de Llano en la que se informa que llegó el barco que se tenía registrado y que no tienen la testamentaria del obispo de Chiapas.
1804			
	5130	11	Carta de Manuel Isidro Llano al obispo Ambrosio Llano en la que le comunica que su padre se encuentra enfermo y que no sabe qué hacer por lo del funeral y las misas que se han de realizar. El remitente dice que cree que va estar buena la cosecha para mantener a los pobres. Rueda, 20 de abril de 1804.
	5133	47	Cartas de Juan Llano al obispo Ambrosio Llano en la que le comunica que está enfermo y que no tiene dinero para sus alimentos. Rueda, 19 de mayo de 1804. Incluye carta de Manuel Isidro en la que le informa sobre su hijo.
	3697	3	Edicto enviado por el obispo Ambrosio Llano en el que requiere que los curas hagan lo posible para aliviar los daños que causa la plaga de langosta. Año de 1804.
	4013	13	Cordillera del obispo Ambrosio Llano a los curas de las parroquias al margen en el que informa que para

			evitar la epidemia de la viruela deberán de vacunarse a todas las personas. Ciudad Real, 18 de julio de 1804.
	2635	2	Expediente formado a raíz de la visita episcopal que realizó el obispo Ambrosio Llano a la parroquia de Comitán y pueblos y haciendas anexos a dicha parroquia en el año de 1804.
	4058	22	Copia de circular del obispo Ambrosio Llano en la que informa que durante la visita que realizará al pueblo de Cintalapa, se le informe sobre el estado moral y material de la parroquia. Cintalapa, 1804
	4058	23	"Santa visita del curato de Soyatitán por el ilustrísimo señor don Ambrosio Llano, obispo de esta Santa Iglesia de Chiapa y Soconusco comenzada en 4 de marzo de dicho año". Año de 1804.
	4082	1	"Libro de la Santa Visita de la provincia de Soconusco hecha por el ilustrísimo señor doctor don Ambrosio Llano, obispo de Chiapa y Soconusco, del consejo de su majestad, en el año de 1805, por ante mí el infrascripto su secretario de Cámara y Gobierno, Mariano Robles. Año de 1805". [noviembre de 1804]
1805			
	5137	8	Carta de Manuel Isidro Llano al obispo Ambrosio Llano en la que menciona su preocupación por no tener noticias de él. Comunica los problemas que han tenido a causa de la guerra y le informa sobre su familia y la muerte de su esposa. Rueda, 20 de enero de 1805. Incluye carta del obispo en la que menciona que envíe el dinero de las tintas a su hermano.
	5138	70	Carta de Juan Llano al obispo Ambrosio Llano para saludarlo y para informarle que no ha recibido cartas

			suyas. Llano también le pide que le remita cigarros y cartuchos. Rueda, 20 de diciembre de 1805.
1806			
1807			
	5143	17	Carta de Manuel Isidro Llano a su hermano Ambrosio Llano en la que le informa que su padre falleció, después de haberse encontrado muy enfermo. Rueda, 1° de marzo de 1807
	5145	17	Carta de Manuel Isidro Llano a su hermano Ambrosio Llano en la que le informa que su padre falleció el año pasado. El remitente también menciona que las tropas francesas siguen atacando, y los reyes de Portugal se vieron obligados a huir a Brasil. Rueda, 28 de febrero de 1807
	5144	50	Carta de Enrique de Loma Osorio al obispo Ambrosio Llano en la que le informa que el deán Batres falleció el 15 de noviembre. El remitente también menciona que se recibió una copia del informe que presentó el vicario general de los dominicos en el que se opone a la división de la provincia de San Vicente. Nueva Guatemala, 18 de noviembre de 1807
1808			
	5141	5	Edicto del obispo Ambrosio Llano a todos los diocesanos en las que los exhorta a realizar rogativas públicas a Dios para el restablecimiento y la victoria de España, así como para realizar un donativo voluntario para socorro del ejército. Ciudad Real, 19 de octubre de 1808.
	5141	6	Circular del obispo Ambrosio Llano a los curas en la que les ordena remitir los padrones de su feligresía con

			expresión de los párvulos y distinción de sexos. Ciudad Real, 3 de octubre de 1808. Adjunto se encuentra un edicto del obispo Ambrosio Llano en la que exhorta a realizar rogativas a Dios para que, en la guerra de España y Francia, las fuerzas españolas salgan victoriosas. Ciudad Real, 6 de octubre de 1808.
	5145	47	Carta de Manuel Isidro Llano a su hermano Ambrosio Llano en la que le informa que algunos obispos de España se han unido a la lucha por la defensa del territorio. Rueda, 3 de junio de 1808.
	4149	20	Carta del arcediano de la iglesia catedral, Juan Nepomuceno Fuero, al obispo Ambrosio Llano en la que le solicita hacer rogativas a Dios por las críticas circunstancias que está pasando el rey Fernando VII. 23 de septiembre año de 1808.
	5145	27	Carta de Manuel Isidro Llano al obispo Ambrosio Llano en la que le informa que se inició un motín de 30 mil hombres que pedían la muerte del príncipe de la paz, Manuel Godoy. El remitente también menciona que el rey Carlos IV se vio obligado a destituir del título de príncipe y de almirante a dicho Godoy. Rueda, 1º de abril de 1808.
	5145	6	Carta de Julián Fernández al obispo Ambrosio Llano en la que le informa que los barcos ingleses no desean firmar la paz, por lo contrario, pretenden seguir atacando a los puertos de América. Habana, 12 de enero de 1808.
	5145	9	Carta de Enrique de Loma Osorio al obispo Ambrosio Llano en la que le describe el aspecto físico y el

			carácter del nuevo arzobispo de Guatemala. Nueva Guatemala, 18 de enero de 1808.
	5145	24	Carta de Francisco Antonio Fernández de Llar al obispo Ambrosio Llano en la que le informa que recibió la noticia sobre el fallecimiento del señor Cubilano. El remitente también menciona que esperan con ansias que la paz se restablezca lo antes posible. México, 3 de marzo de 1808.
	5145	25	Carta de fray Vicente Vives al obispo Ambrosio Llano en la que le informa ya se encuentra mejor de salud. El remitente también menciona que el padre provincial realizará una visita a los conventos de la provincia dominica con la finalidad de persuadir para que no se acepte la división de la misma. Santo Tomás, 3 de marzo de 1808.
1809			
	5147	23	Carta del obispo Ambrosio Llano a Antonio Porcel en la que le comunica que se instaló la Junta Central Gubernativa de los Reinos de España e Indias. Ciudad Real, 23 de febrero de 1809.
	5135	15	Copia del documento referente a la suspensión del intendente José Mariano Valero y del gobierno interino del obispo Ambrosio Llano. Año de 1809.
	5135	9	Carta del obispo Ambrosio Llano en la que menciona que acepta el cargo del gobernador interino. Ciudad Real, 30 de octubre de 1809.
	4782	21	Edicto del obispo Ambrosio Llano a los diocesanos en la que les informa que se conceden indulgencias plenarias a todos los que se confesaren y recibieren la eucaristía durante el jubileo de cuarenta horas en los

			días que se celebrará a la imagen de Jesús encarcelado en la iglesia de Caridad. Ciudad Real, 28 de mayo de 1810.
1810			
	5141	8	Carta del obispo Ambrosio Llano al deán y Cabildo de la iglesia catedral en la que le informa que le remite 2 documentos, el primero contiene el nombre de los sujetos que su majestad ha nombrado para el despacho de las consultas de los empleos seculares y provisiones eclesiásticas de España e Indias y el segundo relativo a la admisión de la renuncia de Martín de Garay a la administración de la secretaría general de la Suprema Junta Central de Gobierno. Ciudad Real, 3 de febrero de 1810.
	5150	7	Carta del obispo Ambrosio Llano al deán y cabildo de la santa iglesia en la que menciona que adjunta el ejemplar de la real cédula que expidió el rey Fernando Séptimo. Ciudad Real, 5 de julio de 1810
	4743	23	Carta del obispo Ambrosio Llano al deán y Cabildo Catedral en la que le informa que remite una real cédula sobre el establecimiento de un Consejo y Tribunal de España de Indias que ejerza todas las funciones que realizaban los antiguos tribunales suprimidos. Ciudad Real, 19 de enero de 1810.